

L'art de convertir allò que és probable en necessari: El pensament de Ramon Llull en el context del discurs filosòfico-apologètic del seu temps*

Alexander Fidora

Aquesta conferència es proposa resseguir alguns diàlegs interreligiosos per tal de situar Ramon Llull i la seva proposta missionera dins de la tradició apologètica.

Primer, presentarem tres autors d'aquesta tradició, concentrant-nos en l'anàlisi del concepte de racionalitat que trobem a les seves obres: començarem amb les *Disputationes* de Gilbert Crispí al segle XI (1045-1117), passarem, tot seguit, a les *Collationes* de Pere Abelard del segle XII (1079-1142), per arribar al *De rationibus fidei* i a la *Summa contra gentiles* de Tomàs d'Aquino (1224/25-1274), contemporani de Llull. En un segon pas, l'evolució del concepte de racionalitat, que podrem observar al llarg d'aquest recorregut, ens permetrà presentar l'apologètica de Ramon Llull (1232-1316), plasmada en la seva Art i els seus nous recursos demostratius, com a resposta a la tradició anterior, tot mostrant el que connecta la proposta lul·liana amb aquesta tradició i el que hi trobem de nou.

Gilbert Crispí: De l'hermenèutica a l'apologètica filosòfica

El primer autor que volem considerar, Gilbert Crispí, Abat de Westminster al segle XI, escrigué dos diàlegs apologètics: una *Disputatio iudaei et christiani* i una *Disputatio christiani cum gentili*. La primera d'aquestes dues, inclou una carta dedicatòria a Anselm de Canterbury, a qui Gilbert va conèixer possiblement durant els seus anys d'estudi a Bec. Gilbert hi explica que l'obra és un protocol fidel d'una vertadera disputa que l'autor va mantenir amb un jueu savi de Magúncia.¹ En efecte, seguint el model tradicional de les disputes judeo-cristianes, aquest diàleg no és altra cosa que un tractat sobre

* Aquest discurs va ser llegit el dia 20 de novembre de 2007 a la Universitat de Barcelona en el marc de les activitats organitzades per l'Aula lul·liana de Barcelona, amb motiu de la festivitat de Ramon Llull. El treball s'inscriu dins del projecte 2005SGR00538 de l'AGAUR de la Generalitat de Catalunya, dirigit pel professor José Martínez Gázquez (Universitat Autònoma de Barcelona).

1. Citem els dos diàlegs per l'edició crítica de les obres de Gilbert a cura d'Anna Sapir Abulafia i Gillian R. Evans: Gilbert Crispin, *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster* (Auctores Britannici Medii Aevi 8), London/Oxford 1986. En parèntesi, indiquem la referència a les pàgines de la recent edició bilingüe llatina i alemanya: Gilbert Crispin, *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1), ed. i transl. Karl Werner Wilhelm i Gerhard Wilhelm, Freiburg i. Br. 2005.

qüestions hermenèutiques referides a la interpretació correcta de l'Antic Testament, per a la qual ambdós interlocutors recorren a l'autoritat de la Sagrada Escriptura ("scripturarum aequae testimonio nitens eidem ipsi").² Per tant, el mèrit d'aquest diàleg no rau tant en les reflexions sobre fe i raó; més aviat podem veure aquest mèrit en les observacions procedurals que conté l'obra, com, per exemple, la demanda del jueu al principi del diàleg de portar a terme aquesta discussió "toleranti animo",³ tot evocant la raó no tant com a contrapunt de la fe, sinó com el contrari de la polèmica: "En aquestes coses", diu el jueu, "vull usar més de la raó que no pas de la querella."⁴ Tot i l'atmosfera amable que, efectivament, caracteritza tota la conversa del cristià i el jueu, aquesta, tanmateix, no porta a la conversió del jueu, doncs al final de la disputa, les respectives posicions semblen estar tan distants com ho estaven al principi.

El resultat ben pobre d'aquest diàleg amb un jueu, fonamentat en l'autoritat de l'Escriptura, sembla haver servit a Gilbert com a ocasió per a una rigorosa revisió de la seva apologètica, la qual el va portar a idear la seva segona *Disputatio*, on col·loca la discussió en un nivell més general: En la seva *Disputatio christiani cum gentili* ja no trobem els representants de les diferents religions debatent-se, sinó que els protagonistes són un cristià i un gentil, el qual s'autoidentifica amb els teistes pagans de la tradició filosòfica antiga.⁵ A diferència de la primera disputa, en aquesta segona obra els arguments provinents de l'Escriptura es rebutgen, per tant, des de bon començament: "Ometem, doncs," diu el cristià, "l'autoritat de les Escriptures [...]"⁶ Per contra, els *partners* d'aquest diàleg es posen d'acord en que sols la raó ha de servir-los de jutge: "Seguirem a la raó com al nostre jutge."⁷ El que és important, en aquest context, és el concepte de raó que s'aplica en aquest diàleg. Gilbert dóna una definició ben clara de la raó, a través de la boca del gentil, és a dir, del filòsof:

La raó és aquella força de l'ànima que distingeix allò que és just d'allò que és injust. I la justícia implica donar i garantir a cadascú el que és seu. Per tant, la raó exigeix que els homes donin a Ell, de qui provenen [és a dir, a Déu], allò que és seu, en tant que són homes.⁸

Aquest concepte de racionalitat es pot resseguir, passant per Anselm de Canterbury, fins l'estoïcisme de Ciceró, tot suggerint un vincle molt estret entre la filosofia com a tal i l'ètica.⁹ Com en el cas de la primera disputa, novament sembla que Gilbert no oposa el concepte de racionalitat a la idea de la fe; més que no pas en el terreny epistemològic, sembla que hem de buscar

2. Ed. Abulafia/Evans, p. 9 (32).

3. *Ibid.*, p. 10 (34).

4. *Ibid.*, p. 11 (36): "His in rebus rationi potius vacare volo quam contentioni."

5. Cf., per exemple, *ibid.*, pp. 62-63 (138-140).

6. *Ibid.*, p. 64 (140): "Omittamus igitur scripturarum auctoritatem [...]."

7. *Ibid.*: "Iudicem sequamur rationem."

8. *Ibid.*, p. 63 (138): "Ratio est ea vis animi, quae iustum ab iniusto discernit. Iustitia est dare ac ser[vare] cuique, quod suum est. Ad eum igitur, a quo est homo, exigit ratio, ut homo referat hoc ipsum, quia est homo."

9. Cf. Ciceró, *De finibus*, V, xxiii, 65, i Sant Anselm, *Monologion*, lxxviii. – Constant J. Mews apunta la possible influència en Gilbert d'un text el qual relaciona amb Anselm: la *Disputatio inter Christianum et Gentilem*; cf. Constant J. Mews, "St Anselm and Roscelin: Some New Texts and Their Implications: I. The *De incarnatione verbi* and the *Disputatio inter Christianum et Gentilem*", dins: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 58 (1991), pp. 55-98, esp. pp. 77ss.

10. Ed. Abulafia/Evans, p. 62 (136).

el contrapunt de la raó en el domini ètic. Així com la raó consisteix en saber distingir el just del que no ho és, de la mateixa manera el seu oposat seria la incapacitat de portar a terme aquest discerniment ètic.

Aquesta definició de la raó filosòfica com a discerniment entre el just i l'injust es veu complementada per una sèrie d'observacions sobre la metodologia de l'argumentació filosòfica. De fet, Gilbert obre la disputa amb unes reflexions sobre la lògica afirmant que les parts constitutives de la lògica són la invenció i el judici (“*inventio et iudicium sunt constitutivae partes logicae*”).¹⁰ Amb això, s'està servint, un cop més, de fonts ciceroniano-boecianes, que també es troben en St. Anselm. Coincidint amb la tradició lògica del seu temps, Gilbert concep la lògica a partir dels tractats *In Ciceronis Topica* i *De differentiis topicis* de Boeci, als quals la invenció, és a dir, l'art de trobar els arguments, i el judici formen un conjunt orgànic indestriable.¹¹ A més, comparteix amb aquesta tradició la convicció que el tipus de raonament que es desenvolupa als *Tòpics* d'Aristòtil, és probable i demostratiu a la vegada. Així, en un passatge de la seva obra *De altaris sacramento*, constata:

Els tòpics [és a dir, els ‘llocs’ argumentatius], a partir dels quals provem que una cosa és o no és, o bé són inherents a la cosa de la qual tractem, o bé provenen de fora. Però els tòpics que provenen de fora del subjecte no produeixen, per això, una *fides*, és a dir, una certesa, menys convincent que els tòpics que inhereixen a la cosa en qüestió.¹²

11. Sobre la interdependència d'invenció i judici, tal i com la tracta Boeci a *In Ciceronis Topica*, i la importància d'aquest tema per a la dialèctica del segle XI, en particular, per a Sant Anselm, cf. l'excel·lent estudi de Peter Boschung, *From a Topical Point of View. Dialectic in Anselm of Canterbury's 'De grammatico'* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 90), Leiden 2006, esp. pp. 35-36.

12. Ed. Abulafia/Evans, p. 125: “*Loci, ex quibus aliquid esse vel non esse probamos, alii sunt in ipso, alii extrinsecus ab ipso, unde agitur; nec tamen minorem faciunt fidem loci extrinsecus sumpti quam loci haerentes in ipso, unde agitur.*”

13. Cf., per exemple, Ciceró, *Topica*, II, 8.

Seguint a Ciceró,¹³ Gilbert combina en aquest passatge, de manera molt remarcable, allò que avui en dia anomenem arguments tòpics amb arguments demostratius, insistint en que ambdós poden portar a una *fides* igualment certa, és a dir, a conclusions amb el mateix grau de certesa.

Amb Gilbert assistim a la descoberta de la raó filosòfica com a mitjà per al diàleg de les religions – una descoberta que es fa palesa en la transició del seu primer diàleg entre les religions a la seva segona obra, que és un diàleg filosòfic sobre la religió. El concepte de raó filosòfica que Gilbert proposa per a aquest diàleg, prové de la tradició ciceroniano-boeciana i es caracteritza, com s'ha vist, pel seu fort compromís amb l'ètica i el seu deute amb la tradició dialèctica tardo-antiga.

Pere Abelard: Fe, raó i opinió

Passant a Pere Abelard i a les *Collationes*, podem observar algunes similituds interessants entre aquesta obra i la *Disputatio*

christiani cum gentili de Gilbert, tot i que no sembla que Abelard conegués aquest llibre.¹⁴

Aquí, no podem entrar a discutir aquesta qüestió, ni tampoc els diversos problemes que presenten les *Collationes* respecte a la seva datació o al controvertit tema de la identitat del filòsof que hi figura.¹⁵ Per contra, el que podem i volem fer és donar, novament, una ullada al concepte de raó filosòfica tal i com es dibuixa en aquest diàleg.

Més que Gilbert encara, és Abelard qui insisteix en la necessitat d'una argumentació genuïnament filosòfica en l'àmbit del diàleg interreligiós. Així, al principi del seu diàleg parla programàticament de dues espases, l'espasa de l'Esclatadura d'un costat i l'espasa de la raó de l'altre; i, al començament del segon llibre, el filòsof precisa l'abast d'aquesta espasa de la raó per a les qüestions de fe, tot criticant el que anomena "el refugi dels miserables" ("miserorum refugium"), a saber, la famosa sentència de Sant Gregori segons la qual la fe que s'entén no té mèrit.¹⁶ Si bé la posició radical del filòsof, tal i com es presenta en aquest passatge, tal vegada no es pugui identificar, sense més, amb la postura del propi Abelard – el qual sol expressar-se de manera més moderada –, cal dir que s'acosta molt al tractament que Abelard dona a la relació entre raó i fe a la seva tardana *Theologia scholarium*.¹⁷

Pel que fa al concepte de filosofia en si, no pot haver-hi dubte que Abelard es mou dins de la mateixa tradició que Gilbert, és a dir, la del llegat estoic. Presentant-se a ell mateix, el filòsof d'Abelard ens explica:

Quan havia estudiat durant molt de temps en les nostres escoles filosòfiques i m'havia format tant en el raonament filosòfic com en les autoritats filosòfiques, vaig dedicar-me intensament a la filosofia moral. La filosofia moral és el fi de totes les branques del saber; de manera que, per a estudiar-la, totes les altres disciplines s'han de dominar primer.¹⁸

Aquest concepte de filosofia, amb la seva particular insistència en l'ètica, és decisiu per a tot el desplegament argumentatiu de les *Collationes*. Car, com és sabut, les *Collationes* es desenvolupen al voltant de la idea del *summum bonum*, del bé màxim, servint-se de Ciceró, Sèneca i altres autors de la tradició estoica com a fonts. Amb tot, no cal interpretar aquest compromís que Abelard contrau amb l'ètica, com a pedra angular de la filosofia, en clau exclusiva a partir de les seves fonts; sembla que, a més a més, aquest compromís és el resultat d'un esforç per trobar una base filosòfica que es correspongui

14. Cf. John Marenbon a la seva introducció dins Pere Abelard, *Collationes*, ed. i transl. John Marenbon i Giovanni Orlandi, Oxford 2001, p. xl.

15. Sobre aquestes, i altres preguntes, vegeu l'exhaustiu article de Stefan Seit, "Dilectio consummatio legis. Abaelards Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre", dins: Matthias Lutz-Bachmann i Alexander Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, pp. 40-95.

16. Cf. ed. Marenbon/Orlandi, pp. 6 i 88-91.

17. Vegeu la introducció de Marenbon, pp. lv-lviii.

18. Ed. Marenbon/Orlandi, p. 2: "Nostrorum itaque scolis diu intentus et tam ipsorum rationibus quam auctoritatibus eruditus, ad moralem tandem me contuli philosophiam, quae omnium finis est disciplinarum et propter quam cetera omnia praelibenda sunt studia."

a les exigències d'un discurs racional entre les religions, les quals, elles mateixes, s'entenen com a "leges" o "lleis", és a dir, precisament des d'una perspectiva moral o pràctica.

Pel que fa als aspectes metodològics, podem observar que Abelard introdueix algunes diferenciacions ben remarcables dins del seu concepte de dialèctica respecte del de Gilbert. Des del principi, Abelard oposa els termes 'opinió' i 'raó', constatant que el primer, és a dir, l'opinió, pertany a l'esfera de la fe quan aquesta no està filosòficament fonamentada, mentre que el raonament és l'activitat pròpia de la filosofia¹⁹ – una oposició que fa pensar en la controvèrsia entre Abelard i Bernat de Claravall sobre la definició de la fe com a *existimatio*.²⁰

Aquesta diferenciació, absent de la ment de Gilbert, tindrà conseqüències molt importants per al desenvolupament posterior de la dialèctica, com veurem més endavant. Una d'aquestes conseqüències és la reconsideració de la validesa d'alguns tòpics, és a dir, 'llocs' des dels quals podem abordar un problema. Mentre que Gilbert mantenia que els tòpics extrínsecs i els tòpics inherents poden produir el mateix grau de certesa, Abelard afirma amb molta contundència que això és impossible. Diu:

Els filòsofs han fet bé considerant els tòpics d'aquests arguments [a saber, els arguments basats en l'autoritat i en la tradició] [...] com a totalment extrínsecs, aixecats sobre l'opinió més que sobre la veritat, i que no requereixen cap subtileza inventiva per a trobar els arguments que es poden construir a partir d'ells, ja que la persona que els utilitza, empra paraules d'altri i no les seves pròpies.²¹

Com per a Gilbert, així també per a Abelard, els arguments tòpics no s'oposen simplement a la raó demostrativa, sinó que els tòpics i la invenció formen part d'aquesta. Tanmateix, el que aparta a Abelard de Gilbert és l'oposició oberta que el primer estableix entre els tòpics extrínsecs d'un costat, i els tòpics inherents de l'altre, en relació a la certesa que ambdós poden aportar. Perquè segons la interpretació abelardiana de la tradició ciceroniano-boeciana,²² els únics tòpics o llocs argumentatius capaços de produir arguments filosòfics de pes –tant pel diàleg interreligiós com per a qualsevol altre propòsit– són els tòpics inherents, és a dir, els arguments que provenen de la mateixa cosa en qüestió, mentre que els tòpics extrínsecs, com ara els arguments d'autoritat o de tradició, es releguen al domini de la mera opinió. La posició abelardiana respecte al valor dels tòpics extrínsecs afecta clarament a l'estatus de la fe, que resulta

19. Cf. ed. Marenbon/Orlandi, pp. 2 ("in omnibus non opiniones hominum, sed rationis sequi ducatum"), 8 ("ratio vos induxerit aliqua an solam hic hominum opiniones"), 14 ("potius hic ratio detinet quam opinio") *et passim*.

20. Sobre aquesta controvèrsia, cf. Peter Dinzelbacher, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998, p. 241

21. Ed. Marenbon/Orlandi, p. 2: "Unde bene philosophi talium argumentorum locos [...] omnino extrinsecos et a re disiunctos et omni virtute destitutos iudicaverunt, utpote in opinione potius quam in veritate consistentes et nullo ingenii artificio ad suorum inventionem argumentorum egentes, cum is, qui ea inducit, non suis sed alienis utatur verbis."

22. Pel que fa a aquesta interpretació, Abelard s'acosta més a Beoci i als *De differentiis topicis*, II i III, que no pas a Ciceró.

sent un mode epistèmic deficient, una mera opinió, sempre i quan no estigui fonamentada filosòficament.

Si bé hem pogut constatar, doncs, algunes similituds importants entre Gilbert i Abelard pel que fa al seu rerefons estoic i a la seva insistència en un concepte de racionalitat filosòfica amb fortes connotacions ètiques, hem de concloure que Abelard va més lluny que l'Abat de Westminster en la manera en la qual descriu les relacions complexes que es donen entre la dialèctica i la fe a partir dels conceptes de raó i opinió.

Tomàs d'Aquino: El desdobleament de la raó tòpica i demostrativa

Amb la recepció del corpus aristotèlic als segles XII i XIII, els fonaments filosòfics del diàleg entre les religions canvien considerablement. Donat que aquí no podem presentar aquests canvis amb detall, ens concentrarem en alguns dels aspectes més significatius del diàleg interreligiós al segle XIII, tal i com es fan palès al *De rationibus fidei* i a la *Summa contra gentiles* de Sant Tomàs.

Ambdues obres parteixen de la premissa que no és viable emprar arguments d'autoritat per a fins apològètics, ja que no serien acceptats pels musulmans. Per tant, Tomàs obre el tractat *De rationibus fidei* dient que els interlocutors del diàleg s'han de convèncer o bé amb arguments morals o bé amb arguments filosòfics; a la *Summa contra gentiles*, en canvi, parla només dels arguments filosòfics.²³ El fet que Tomàs marqui una diferència al *De rationibus* entre arguments morals o ètics i arguments filosòfics, i que a la *Summa* ometi els primers és revelador. Mentre que en Gilbert i en Abelard, com hem vist, un concepte preeminentment ètic de la filosofia domina el discurs interreligiós, en Tomàs les consideracions ètiques passen a un segon pla. En efecte, des dels primers capítols de la *Summa contra gentiles* queda patent que el concepte de filosofia que caracteritza l'apològètica tomasiana és un concepte purament teòric, a saber, el concepte que trobem realitzat a la metafísica aristotèlica i a la teologia filosòfica que s'hi desplega.²⁴

Tomàs d'Aquino combina aquest enfocament metafísic amb l'epistemologia de l'Estagirita, i, en particular, amb la teoria de la demostració que Aristòtil descriu als *Analítics posteriors*. Dins d'aquest marc teòric, Tomàs evidencia que no hi pot haver una demostració de l'essència divina en un sentit estricte d'una *demonstratio propter quid*, ja que la raó no pot arribar a comprendre el *quid*, l'essència, de Déu; ni tampoc és possible penetrar dins de l'essència de Déu a través de l'anomenada

23. Cf. Tomàs d'Aquino, *De rationibus fidei*, 1, i *Summa contra gentiles*, I, 1-9.

24. Per a una anàlisi aprofundida de la posició que l'Aquinat desenvolupa als nou primers capítols de la *Summa contra gentiles*, cf. Matthias Lutz-Bachmann, "Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der *Summa contra gentiles*", dins: Lutz-Bachmann i Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime*, op. cit., pp. 96-118.

demonstratio quia, és a dir, d'una demostració basada en els efectes que una cosa té, “ja que els efectes no tenen la mateixa força (*virtus*) que la seva causa”.²⁵ La *demonstratio quia*, a partir dels efectes de Déu, a saber, la seva creació, només pot arribar a provar la seva existència, però no el que Déu és en si mateix, és a dir, la seva Trinitat, l'Encarnació o els altres Articles de la fe. Per això, diu Tomàs a *De rationibus*,²⁶ és impossible adduir raons necessàries per a provar els misteris de la fe, si bé aquests, de cap manera, no són contraris a la raó. Segons Tomàs, només els raonaments tòpics ens permeten acostar-nos a aquests misteris, val a dir, raons probables com són els arguments de conveniència, les analogies i semblances, etc.²⁷ No hi pot haver dubte que la interpretació tomasiana que trobem aquí de la tòpica dista molt del concepte que Gilbert i Abelard en tenien, ja que, per a Tomàs, la tòpica està clarament oposada a la ciència demostrativa – un canvi de perspectiva que té a veure, sobretot, amb la recepció dels *Anàlisis posteriors* i de la interpretació escolàstica d'aquest text.

Amb tot, i com és sabut, l'estratègia apològica preferida de l'Aquinat és el procediment negatiu: aquest consisteix en refutar les afirmacions contràries i les objeccions contra la fe cristiana que els interlocutors puguin avançar, donat que, en última instància, la fe cristiana no pot estar en desacord amb la veritat. Així, Tomàs explica:

Qualsevol argument que s'avanci contra els Articles de la fe no està deduït correctament dels primers principis, els quals l'ordre natural estableix i que són evidents per si mateixos. Per tant, aquests arguments no tenen la força de demostracions, sinó que són raons probables o fal·làcies. I, per consegüent, poden refutar-se.²⁸

Aquesta cita és remarcable, ja que, tal i com s'expressa, suggereix que tot argument contra els Articles de la fe pot refutar-se positivament com a erroni. Al seu *Comentari al De Trinitate de Boeci*, tanmateix, Tomàs dóna una versió més precisa de la qüestió que ens ocupa aquí. Diu:

Qualsevol cosa [...] que trobem [...] contrària a la fe no correspon a la filosofia, sinó a un abús de la filosofia, que resulta d'un raonament erroni. Per tant, és possible refutar un error d'aquesta mena mitjançant principis filosòfics, mostrant o bé que [el que es diu] és totalment impossible o bé que no és necessari. Car, de la mateixa manera que els assumptes de la fe no es poden provar demostrativament, així tampoc es pot provar demostrativament que algunes de les afirmacions contràries siguin errònies.²⁹

25. Tomàs d'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 3

26. Tomàs d'Aquino, *De rationibus fidei*, 2.

27. Cf., *ibid.*, 3 *et passim*.

28. Tomàs d'Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 7: “Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.”

29. Tomàs d'Aquino, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, q. II, art. 3, co.: “Si quid autem [...] invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria.”

Aquest passatge és molt més prudent que l'anterior, ja que no afirma que tots els arguments contra els Articles de la fe puguin ser refutats com a erronis clarament, sinó que es limita a constatar que, en tot cas, es pot mostrar que aquests arguments no són necessaris. Amb això el debat interreligiós pot acabar en un empat: ni els Articles de la fe poden provar-se demostrativament, ni totes les objeccions contra ells poden ser refutades demostrativament.

En resum, el que cal retenir de la fonamentació filosòfica de l'apologètica tomasiana és que l'Aquinat estableix una base metafísica pel diàleg entre les religions, al qual situa en el marc de la distinció epistemològica entre la tòpica, entesa com a un raonament merament probable, i la ciència demostrativa, tot insistint, amb això, en les limitacions de l'argumentació estrictament filosòfica pel diàleg entre les religions. Aquesta serà sempre tòpica i negativa.

Ramon Llull: Reconciliant tòpica i demostració

Sovint s'ha acusat a Ramon Llull, comparant-lo amb Tomàs d'Aquino, d'advocar un racionalisme extrem per voler provar, com ell mateix diu, els Articles de la fe amb "raons necessàries". D'altres han volgut defensar a Ramon Llull davant dels seus crítics, al·legant que aquestes raons necessàries no són, en efecte, altra cosa que arguments de conveniència. Amb tot, sembla que l'assumpte és bastant més complex del que volen fer creure aquestes posicions.

De fet, el programa filosòfico-teològic de Llull es pot llegir com una resposta directa als problemes que plantejava la teoria apologètica estàndard dels seus dies. En particular, Llull no estava gens content amb la distinció escolàstica entre tòpica i ciència demostrativa que, al seu parer, portava a una oposició inadequada entre filosofia i teologia. És precisament aquesta distinció i l'oposició que se'n sembla derivar, que Llull vol superar amb la seva Art:³⁰ Un sistema que es basa en els conceptes comuns de les grans religions del llibre (com ho són, per exemple, els atributs divins, el catàleg de les virtuts i dels vicis, etc.) i els combina amb l'ajuda de figures mecàniques (a saber, cercles rotatoris), per tal de convèncer d'aquesta manera als musulmans (i també als jueus) de la superioritat (lògica) del Cristianisme i de convertir-los. En integrar nocions lògiques, ontològiques, ètiques i filosòfico-teològiques l'Art ofereix un punt de partida per al diàleg que abasta tant l'aproximació ètica de Gilbert i Abelard, com l'enfocament metafísic que trobem en Tomàs.

30. És programàtic, en aquest sentit, el títol d'una obra seva de finals del 1308: *Liber de conversione syllogismi opinativi in demonstrativum*.

Les noves demostracions: de l'equiparació a les suposicions contradictòries

Ara bé, per a superar el “gap” entre la raó tòpica i la raó demostrativa, entre allò que és només probable i allò que és necessari, l'Art –que Llull titula com a *inventiva*, és a dir tòpica, i *demonstrativa* alhora–, desenvolupa nous procediments de demostració. En principi, Llull estava plenament d'acord amb els seus contemporanis, com, per exemple, Tomàs d'Aquino, que ni la *demonstratio propter quid*, que demostra una cosa a partir de la seva causa, ni la *demonstratio quia*, que procedeix, en canvi, a través dels efectes al coneixement de la seva causa, no servien per a construir demostracions *in divinis*, sobre Déu. Precisament per això va idear noves formes de demostració, que estaven dirigides a convertir afirmacions tòpiques o, com deia Llull, opinatives sobre Déu en veritats demostrades, a saber, la *demonstratio per aequiparantiam*, i una altra mena de demostració que Llull anomena simplement el seu *novus modus demonstrandi*. Ambdues poden ser interpretades com a reaccions directes a la teoria apològica de Tomàs que hem presentat abans.

Com hem vist, l'Aquinat rebutja la possibilitat de provar *in divinis* mitjançant la *demonstratio propter quid*, ja que la *quidditas* de Déu és inaccessible; igualment, no és possible procedir a una demostració *in divinis* a través de la *demonstratio quia*, ja que l'efecte no té la mateixa força que la seva causa. És justament aquí on entra en joc la *demonstratio per aequiparantiam* de Llull, com una forma de demostració basada en termes d'igual força, a saber, els atributs divins – la bondat de Déu, la seva grandesa, etc. – que no es relacionen els uns amb els altres a la manera de causa i efecte – ni en el sentit d'un ascens ni d'un descens –, sinó en condició d'igualtat.³¹

Juntament amb la seva teoria dels correlatius, Llull empra aquesta mena de demostració per a construir proves respecte a la relació interna de Déu i, en última instància, de la Trinitat. Tanmateix, no voldria entretenir-me amb aquesta mena de demostració, ja que ha estat molt ben estudiada en altres llocs.³²

En canvi, voldria dedicar més atenció al cas del *novus modus demonstrandi*, és a dir, a la nova manera de demostrar que Llull presenta amb detall en un llibre seu del 1312 dedicat al rei de Sicília, Frederic III, i a l'arquebisbe de Monreale (Sicília), Arnau de Reixac.³³ Ja al pròleg de la seva obra, Llull anuncia que:

Aquesta nova manera de demostrar és més vertadera, més forta i més clara que la manera de demostrar a través d'un sil·logisme tòpic, car

31. Llull ja va introduir la *demonstratio per aequiparantiam* a l'*Ars demonstrativa* (ca. 1283). El 1305 Llull va dedicar un tractat sencer al tema, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, editat per Alois Madre dins ROL IX, pp. 201-231.

32. Cf., per exemple, la detallada discussió en Josep Maria Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona 1999, pp. 238-295.

33. El text ha estat editat per Antoni Oliver i Michel Senellart dins ROL XVI, pp. 339-377.

no admet sofismes, fal·làcies i objeccions, ja que opera per reducció i conclou a través de la contradicció i de l'impossible.³⁴

Tot seguit, Llull precisa el procediment proposat de la següent manera:

Volem establir sil·logismes, servint-nos de suposicions contradictòries, i reduint les posicions bones i vertaderes a l'afirmació, i les suposicions oposades a la negació [...] I aquesta nova manera de demostrar no es troba entre els modes i les figures sil·logístiques dels antics.³⁵

Aquest passatge ens dóna les paraules clau per a comprendre el nou mode de demostració de Llull que ha de superar el “gap” entre els sil·logismes tòpics o dialèctics i la demostració necessària – les paraules clau són: “suposicions contradictòries”.

Els ingredients del nou mode de demostració: Suposició i contradicció a l'obra lul·liana

Aquests dos moments de la nova manera de demostrar, la suposició i la contradicció, són elements que trobem al llarg de tota l'obra lul·liana. Fem un repàs ràpid de l'evolució d'aquests dos conceptes, començant per la suposició. Ja al seu primer escrit, la *Lògica del Gatzell*, Llull aborda el tema de la suposició sota la forma del dubte. Així, queixant-se dels musulmans, diu:

Aytal vos han li infidel / qui descreon que Deus del cel / sia en santa trinitat, / ni'n santa Maria encarnat, / car al començ de la rahó / descreon e dien que no, / e cor descreon en primer, / lur enteniment en derrer / no ha ab que vaia cercar / so que ell pogra atrobar / si no li'n barguas sa virtut / l'impossibil, qui es creut / al comensar del disputar; / a qual los valgra mays duptar, / car per duptar es demostrat / so que es possibilitat.³⁶

Per al diàleg interreligiós, cal suposar –això és el que Llull reivindica aquí– la possibilitat de l'afirmació del nostre interlocutor, ja que només així el nostre enteniment es pot posar a treballar per a resoldre la qüestió.

Aquest concepte de dubte o suposició esdevindrà un dels eixos principals de l'Art lul·liana. D'aquesta manera, la suposició entrarà dins de l'alfabet de l'Art sota la forma de la qüestió o regla B: “Utrum?”, “Si és cert que?”. A l'*Ars brevis*, per exemple, acabada el 1308, Llull explica:

34. *Ibid.*, p. 348: “Novus modus autem demonstrandi verior, fortior, clarior est quam modus demonstrandi per syllogismum dialecticum. Ratio huius est, quia non patietur sophismata, fallacias atque instantias, et hoc quia reducit, concludendo contradictionem sive impossibile.”

35. *Ibid.*, pp. 349-350: “Intendimus syllogizare, faciendo suppositiones contradictorias et positiones bonas et veras declaratas reducere ad affirmationem, et oppositas ad negationem. [...] Talis autem modus est novus et extra modum et figuram syllogismorum.”

36. Ramon Llull, *La lògica del Gatzell*, dins: Jordi Rubió i Balaguer, *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona 1985, pp. 144-164, aquí pp. 152-153, v. 651-666.

[La pregunta] B. 'Si' té tres espècies, a saber, el dubte, l'afirmació i la negació, per tal que al principi l'intel·lecte suposi que les dues parts d'una qüestió siguin possibles, i no s'embolegui amb l'acte de creure, que no és el seu acte propi, el qual, en canvi, és l'acte d'entendre.³⁷

Per a qualsevol discussió, doncs, incloent-hi el diàleg entre les religions, segons Llull és fonamental suposar inicialment que les dues parts d'una qüestió, és a dir, l'afirmació i la negació, són possibles.

Pocs mesos més tard, en el context de la seva estada a París, i adaptant-se a la terminologia vigent, Llull transformaria la seva teoria del dubte i de la suposició en una teoria de la hipòtesi. Al *Liber de experientia realitatis* llegim:

Dic que la demostració té quatre espècies, dues de les quals els filòsofs antics no van saber veure a causa de la seva falta de fe, a saber, la demostració que es fa a partir de la hipòtesi, o de coses concedides, i la demostració per equiparació *in divinis*; aquests [és a dir, els antics] només van conèixer la *demonstratio propter quid i per quia*. [...] I és [tan sols] per les dues primeres que podem argumentar contra els infidels, i, en primer lloc, a partir de les hipòtesis que ells ens concedeixen.³⁸

37. Ramon Llull, *Ars brevis*, ed. Alexander Fidora, Hamburg 1999, p. 28: "B. 'Utrum?' habet tres species, videlicet dubitativam, affirmativam et negativam, ut in principio intellectus supponat utramque partem esse possibilem, et non liget se cum credere, quod non est suus actus, sed intelligere."

38. Ramon Llull, *Liber de experientia realitatis Artis ipsius generalis*, ed. Charles Lohr, ROL XI, pp. 220-221: "Dico autem, quod demonstratio habet quattuor species, quarum duas antiqui philosophi propter eorum infidelitatem non viderunt, videlicet demonstrationem factam per hypothesim, vel ex datis sive concessis, et demonstrationem per aequiparantiam in divinis; sed tantummodo demonstrationes propter quid et per quia. [...] Quare per primas duas species concludimus contra ipsos. Et primo per ab eis concessam hypothesim."

39. Ramon Llull, *La lògica del Gatzell*, op. cit., p. 148, v. 276-287.

Trobem, doncs, que el trinomi dubte-suposició-hipòtesi és un constant al llarg de l'evolució del pensament apològic lul·lià, des dels seus primers escrits fins a les obres que precedeixen per pocs anys el *Liber de novo modo demonstrandi*.

També pel que fa al segon ingredient del concepte de suposició contradictòria, és a dir, la contradicció, podem resseguir-lo fins a les primeres obres de Llull. De fet, a la *Lògica del Gatzell*, Llull dedica molta atenció al que anomena aquí les "contradiccions aparents". Aquesta és una doctrina que remunta a Aristòtil, concretament al *De interpretatione* i a les *Refutacions sofístiques*. Es tracta de resoldre afirmacions contradictòries com la següent, presa de la *Lògica del Gatzell* de Llull:

En .viii. mous proposició / par c'aia contrari. [...] La un diu: Degollat moltó, / e l'altre diu: anc ver no fo; / la un diu de arietes / e l'altre d'aquell que menges; / cascun diu ver, si Deus me sal, / perque el contrast res no val.³⁹

La contradicció que es descriu en aquest passatge és la següent: "el boc de l'ovella s'ha degollat i no s'ha degollat", una afirmació que segons Llull només aparenta ser

contradictòria, ja que en un cas la paraula “moltó” es refereix al boc de l'ovella com a animal, i en l'altre al signe zodiacal d'Àries.

En el pensament lul·lià, l'estudi d'aquestes contradiccions aparents recobra una importància cabdal que s'ha començat a assenyalar fa ben poc.⁴⁰ Així, Llull inclourà aquestes contradiccions aparents en la seva llista de fal·làcies, com a una nova fal·làcia, que anomena la “fal·làcia de la contradicció” i que Llull afegeix a les tretze fal·làcies de la lògica tradicional. Aquesta nova fal·làcia vol resoldre contradiccions que resulten de l'ambigüitat d'un terme en les premisses d'un sil·logisme.

Llull formula la fal·làcia de la contradicció per primer cop a la *Lògica nova* de 1303, on és presentada juntament amb les tretze fal·làcies convencionals de la tradició aristotèlico-escolàstica. El primer exemple que Llull dóna de la nova fal·làcia de la contradicció a la *Lògica nova* es fa eco de l'exemple que acabem de citar per a la teoria de les contradiccions aparents. Llegim el text:

Diu-se aquesta fallacia de contradicció quar sembla que concludesca contradicció e no concludex. [...] Tot moltó es covenent a menjar; alcun ariet no es covenent a menjar; (donchs alcun aries es covenent a menjar e no covenent a menjar). No val, quar lo aries menjans la erba es covenent a esser menjat e aries celestial no.⁴¹

Com hem dit abans, aquesta fal·làcia vol resoldre contradiccions que resulten de l'ambigüitat d'un terme en les premisses d'un sil·logisme. Així, si fem abstracció del contingut de l'exemple que Llull en dóna, podem formalitzar aquesta fal·làcia de la següent manera: Tot S és P; algun S no és P; per tant, tot S és P i algun S no és P; on S resulta ser un terme ambigu, com ara “moltó” o, en llatí, “aries”. Llull insisteix molt en el fet que aquesta fal·làcia pot ser útil no tan sols per a desqualificar determinats sil·logismes, sinó també per a verificar els sil·logismes que es fonamenten en els principis de l'Art, com igualment per a verificar determinades hipòtesis que provenen de l'àmbit de la fe. Pocs mesos després de la *Lògica nova*, Llull escriurà el *Liber de novis fallaciis*, que ve a ésser un estudi exhaustiu sobre aquesta nova fal·làcia. Altres obres el seguiran. Finalment, el 1310, Llull redactarà el *De fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, contra purissimum actum Dei verissimum et perfectissimum*, que és la seva darrera gran obra sistemàtica sobre el tema.

També la qüestió d'afirmacions contradictòries, és, doncs, una constant al pensament lul·lià que podem traçar des de la

40. Cf., sobretot, Josep Maria Ruiz Simon, “Ramon Llull y las contradicciones aparentes”, dins: Fernando Domínguez i Jaime de Salas (eds.), *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, Tubinga 1996, pp. 19-38; cf. també *id.*, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, op. cit., pp. 136-185.

41. Ramon Llull, *Lògica nova*, ed. Antoni Bonner, NEORL IV, p. 111.

seva primera obra, la *Lògica del Gatzell*, fins a les obres del final de la seva vida, immediatament anteriors al *Liber de novo modo demonstrandi*.⁴²

Excurs: Un comentari filològic sobre la teoria de la fal·làcia en Llull

Voldria intercalar aquí una petita nota, una observació filològica sobre la teoria de la fal·làcia de Llull. Aquesta nota, si bé ens allunya una mica del nostre camí, és interessant perquè estableix una analogia: Així com es fa en el cas de l'apologètica lul·liana i de la seva originalitat, se sol insistir també força en el caràcter innovador de molts altres àmbits del seu pensament.

La teoria de la fal·làcia n'és certament un d'aquests àmbits en els quals Llull mateix reclama una originalitat absoluta en escriure un *Liber de novis fallaciis*. I sens dubte la seva fal·làcia de la contradicció, a la qual ens hem referit fa uns moments, té aspectes innovadors. Ara bé, abans d'introduir aquesta nova fal·làcia a la *Lògica nova*, Llull presenta *in extenso* les tretze fal·làcies de la tradició aristotèlico-escolàstica.

Ni l'edició crítica llatina de l'obra, ni la catalana, van tenir en compte el fet que Llull, per a aquestes tretze fal·làcies, cita al peu de la lletra llargs passatges de l'opuscle *De fallaciis* (1272-1274?), un tractat atribuït per la tradició a Tomàs d'Aquino.⁴³ L'extensió dels passatges copiats és remarcable: totes tretze fal·làcies de la tradició aristotèlico-escolàstica són calcades del text del pseudo-Tomàs. Així, unes 15 pàgines de la *Lògica nova* es troben literalment al *De fallaciis*. En copiar aquests passatges, Llull s'esforça a resumir els diferents capítols del *De fallaciis*, així que talla i transposa porcions considerables del text original, amb el resultat que les llacunes a vegades fan difícil el seguiment de l'argumentació original. A més, moltes vegades la comprensió del text lul·lià es veu dificultada per errors de lectura de l'original.

En donarem un exemple extret de l'apartat de l'anomenada fal·làcia del conseqüent. Aquesta fal·làcia es produeix quan se suposa que un antecedent i un conseqüent són equivalents. Presentant el primer mode d'aquesta fal·làcia, el text de la *Lògica nova*, en la seva versió original llatina, diu:

Primus [modus] procedit ex consecutione magis communis ad minus commune, sive magis commune sit genus sive *antecedens*. Ut patet in hiis paralogismis: Si asinus est animal, animal est. Sed tu es animal; ergo tu es asinus. Non valet; non enim consequentia primo posita convertitur. Adhuc, si aliquid est mel, est rubeum. Sed fel est rubeum; ergo fel est mel [...]⁴⁴

42. Pel tema desenvolupat en aquest apartat, a saber, les hipòtesis i les fal·làcies, vegeu també l'important treball d'Antoni Bonner, "Syllogisms, Fallacies and Hypotheses: Llull's New Weapons to Combat the Parisian Averroists", dins: Fernando Domínguez *et al.* (eds.). *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Steenbrugge/La Haia 1995, pp. 457-475.

43. Resumim aquí algunes reflexions que es desenvolupen amb més detall a Guilherme Wyllie i Alexander Fidora, "Ramon Llull i el tractat *De fallaciis* del pseudo-Tomàs d'Aquino", dins: *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, en premsa.

44. Ramon Llull, *Logica nova*, ed. Walter Euler, ROL XXII, p. 126.

El primer cas descrit en aquest passatge és prou clar, a saber, no és lícit passar del gènere a l'espècie: si l'home és un animal, no és, per això, idèntic a qualsevol de les espècies que componen el gènere 'animal'; no és, per tant, un ase; el segon cas, en canvi, que es relaciona amb un "antecedent", no acaba de lligar, sobretot en vistes de l'exemple que es dóna, a saber, el color vermellós de la bilis i de la mel. Ara bé, si comparem aquest passatge amb el *De fallaciis*, queda ben clar el que ha passat:

Primus modus procedit ex consecutione magis communis ad minus commune, sive magis commune sit genus sive *accidens*, ut patet in hiis paralogramis: Si aliquid est asinus, est animal; sed tu es animal, ergo tu es asinus. Non sequitur; non enim consequentia primo posita convertitur. Simile est hic: Si aliquid est mel, est rubeum; sed fel est rubeum; ergo fel est mel [...]⁴⁵

En el text del pseudo-Tomàs es diu que el "magis commune" del qual s'intenta passar –il·lícitament– a un "minus commune", és o bé un gènere, com en l'exemple de l'animal, o bé un *accident* (i no pas un antecedent), com en l'exemple del color vermell: tant la mel com la bilis coincideixen en aquest accident, a saber, el seu color vermellós, amb el qual, d'alguna manera, s'identifiquen quan es diu que la mel és vermellosa o bé que la bilis és vermellosa. Però no per això són idèntiques entre elles. Heus aquí que el text de Llull i el segon exemple que dóna esdevenen intel·ligibles!

Podríem multiplicar els exemples d'errors de lectura a la *Lògica nova* que resulten de la seva dependència del *De fallaciis*, però no tenim temps per a fer-ho. Com he insinuat abans, aquest cas no només és interessant des d'una perspectiva filològica. Al mateix temps, crida la nostra atenció sobre un punt molt important que els estudiosos de Llull moltes vegades no hem valorat suficientment. Contra la imatge d'un Llull monolític, s'ha de constatar que moltes parts del seu pensament estan molt vinculades al discurs científic de l'època, i això val tant per a la seva lògica com per a l'apologètica.

Anàlisi de les suposicions contradictòries

Després d'aquesta digressió sobre la teoria de les fal·làcies i la seva font voldria tornar de nou al *Liber de novo modo demonstrandi*.

En aquest llibre, conflueixen manifestament la doctrina de la suposició o hipòtesi, d'una banda, i l'interès per a les contradiccions de l'altra –dos elements que hem descrit com a

45. Tomàs d'Aquino, *Opera omnia* XLIII, ed. H.-F. Dondaine, Roma 1976, p. 416.

constants del pensament lul·lià— per tal de formar un nou mode de demostració: l'argumentació a partir de suposicions contradictòries.

Fins aquí, hem identificat, doncs, els ingredients que componen aquest nou mode de demostració, però encara ens resta veure de prop com funciona aquest recurs argumentatiu; voldríem analitzar, per tant, un dels arguments que Llull avança al *Liber de novo modo demonstrandi*. Agafarem un dels arguments sobre l'Encarnació. Diu Llull:

Suposem que sigui molt bo i molt vertader que Déu per la seva unitat sigui la causa uníssima i que tingui un efecte uníssim, a saber, l'únic Crist que és Déu-home; i suposem que entendre i amar això sigui d'allò més bo i més vertader. I si la suposició contrària fos vertadera, se'n seguiria per necessitat que fos molt bo i molt vertader que Déu per la seva unitat no fos causa uníssima i es perdria l'efecte uníssim relacionat amb la causa uníssima; i que entendre i amar això fos d'allò més bo, gran i vertader; el qual és fals i impossible. I per això queda demostrat que Déu s'ha fet home.⁴⁶

Aquesta prova de l'Encarnació, pot convèncer-nos o no. El que interessa aquí no és això, sinó l'estructura formal de l'argument.

En primer lloc, observem que el nou mode de demostració de Llull parteix de dues suposicions, a saber, que Déu com a causa uníssima tingui un efecte igualment uníssim, el qual és Jesucrist —aquesta és la primera suposició. I, tot seguit, es formula una segona suposició que està exactament oposada a la primera, a saber, que Déu no és causa uníssima i que no té un efecte igualment uníssim. L'argument es basa, doncs, en dues suposicions, una que afirma l'Article de la fe sobre l'Encarnació, i l'altra que el nega.

Com a suposicions, aquesta afirmació i negació no són altra cosa que hipòtesis que ens permeten entrar en un diàleg, és a dir, són afirmacions possibles o probables, però no necessàries, amb el qual ens situem clarament en el camp de l'argumentació tòpica o dialèctica. Sembla, doncs, que Llull estigui d'acord amb Tomàs d'Aquino en que els Articles de la fe, com l'Encarnació, però també qualsevol objecció a aquest article, dins d'un context argumentatiu filosòfic, són, d'entrada, suposicions. El punt de partida del nou mode de demostració de Llull és, per tant, clarament tòpic i s'inscriu dins de la tradició apologetica que hem presentat abans.

Hi ha un segon aspecte en el qual Llull coincideix amb Tomàs d'Aquino: En totes les proves que construeix en el *Liber de*

46. Ramon Llull, *Liber de novo modo demonstrandi*, *op. cit.*, p. 350: "Suppono, quod sit magnum bonum, magnum verum esse, quod Deus per suam unitatem sit causa unissima, habens effectum unissimum, ut puta unus Christus Deus homo; et quod hoc intelligere et amare sit magnum bonum, magnum verum esse. Et si contraria suppositio est vera, necessarie sequitur, quod sit magnum bonum, magnum verum, quod Deus per suam unitatem non sit causa unissima, et quod perdat effectus unissimus relatus ad causam unissimam; et quod hoc intelligere et amare sit magnum bonum, magnum verum esse; quod est falsum et impossibile. Demonstratum est ergo Deum esse incarnatum."

novo modo demonstrandi, Llull mai no demostra directament aquella suposició que manté l'Article de la fe, sinó que refuta –o creu refutar– la suposició que el nega. En el cas del nostre exemple, li sembla que és impossible que la causa uníssima, com a tal, no tingui un efecte uníssim. Amb això, Llull reprèn l'idea fonamental de l'apologètica de Tomàs en tant que procediment negatiu, dirigit a refutar les objeccions que s'aixequin contra la fe. Com s'ha senyalat abans, en la versió, diguem-ne més optimista, de l'estratègia negativa de Tomàs, sembla que *totes* les objeccions contra la fe poden demostrar-se ser errònies. I no pot haver-hi dubte que Llull subscriu plenament aquesta versió optimista.

Ara bé, tot i que el *novus modus demonstrandi* té el seu punt de partida en el discurs apologètic de Tomàs, Llull vol anar més lluny que aquest. Així, Llull no s'accontenta amb formular dues suposicions, més o menys probables, i refutar-ne una d'elles, sinó que insisteix en que a l'hora de refutar la suposició que nega l'Article de la fe, aquest últim es prova demostrativament. Tomàs, en canvi, hagués dit que refutant una objecció contra un Article de la fe, podem contribuir a fer aquest article plausible, però certament no l'estem provant demostrativament! Doncs bé, com ho fa Llull per a anar més lluny que Tomàs i provar demostrativament els Articles de la fe? És aquí on entra en joc la seva teoria de les contradiccions: com Llull mateix explica, les seves suposicions són contradictòries, i han de ser-ho en un sentit estricte, és a dir, l'una ha de ser la negació absoluta de l'altra sense que hi pugui haver una afirmació entre mig. Aquest és el concepte de *tertium non datur*, és a dir, entre l'afirmació i la negació de l'una i de l'altra no pot haver-hi un tercer. Les suposicions han de ser no només contràries, sinó contradictòries. Posem un exemple: Aquesta taula és blanca i aquesta taula és negra són només afirmacions contràries, no són contradictòries, perquè entre ambdues alternatives hi ha tot un ventall de possibilitats, de fet, tot l'arc de St. Martí. Si una cosa no és blanca, no ha de ser negra necessàriament, pot ser lila, per exemple. Les afirmacions són, en canvi, contradictòries, com ara si diem: Aquesta taula té color i aquesta taula és transparent. O, per a posar un exemple del context teològic: Déu és tres persones i Déu és una persona, són afirmacions contràries, no contradictòries, perquè si Déu no és una sola persona, no se'n segueix amb necessitat que sigui tres –podria ser dos o quatre, etc. Contradictòries, en canvi, són només les següents afirmacions: Déu és tres persones i Déu no és tres persones.

En combinar la seva doctrina de les suposicions amb el mètode negatiu de Tomàs i la seva pròpia teoria de la contradicció, en sentit estricte, Llull ofereix definitivament una eina interessant per a convertir suposicions tòpiques, i, per tant, només probables, en arguments necessaris – si més no, des d'un punt de vista lògic. Efectivament, en moltes obres de Llull trobem arguments que segueixen de prop l'estructura que acabem d'analitzar: moltes vegades, el que s'hi demostra és la impossibilitat d'una hipòtesi, val a dir, d'una proposició tòpica, que s'oposa de manera contradictòria a un Article de la fe, el qual, en principi, també és tòpic. I és precisament per aquesta impossibilitat que s'arriba, sense més, a afirmar la necessitat de la hipòtesi oposada, és a dir, de l'Article de la fe en qüestió, que deixa de ser tòpic per convertir-se en veritat necessària.

Aquest procediment té les seves dificultats, però és una proposta remarcable pensada per passar de l'argumentació tòpica a una demostració necessària de la fe. Una proposta que, a més, deixa veure com el discurs apològic lul·lià s'inscriu clarament dins del debat del seu temps. Tornem a insistir: al darrera del nou mode de demostració de Llull, es troba el discurs apològic de Tomàs, com també hem fet notar respecte de la seva *demonstratio per aequiparantiam*; i no és cap casualitat que en el *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* de 1309, el mallorquí situï el seu pensament de forma explícita en el context de la *Summa contra gentiles* de l'Aquinat.⁴⁷ Resumim: El nou mode de demostració pren en consideració el caràcter tòpic de les afirmacions relatives als misteris de la fe, en el qual Tomàs insisteix tant; així com es basa en la lectura optimista de l'argument de Tomàs sobre la refutació de totes les objeccions contra la fe. Ara sí, acceptant que els Articles de la fe siguin tòpics, Llull diu que, si realment totes les objeccions contra aquests Articles poden ser refutades com a necessàriament errònies, llavors, certament, només ens cal transformar aquestes objeccions en afirmacions no tan sols contràries a la fe, sinó contradictòries, i procedir a la seva refutació per a obtenir resultats ja no tòpics, sinó necessaris. I és que per la simple relació lògica que mantenen els termes contradictoris, tot i que siguin només tòpics o probables, arribarem a la necessitat lògica dels Articles de la fe. El *novus modus demonstrandi* de Llull, que caracteritza molts dels seus raonaments des de l'inici de la seva producció,⁴⁸ és, de fet, una demostració negativa per tòpics contradictoris, que porta a transformar un dels termes de la contradicció en necessari per la impossibilitat de l'altre. Heus aquí tot el secret de l'Art de convertir allò que és probable en necessari!

47. Ed. Franz Philipp Wolff i Johann Melchior Kurhumel, MOG IV, Int. ix, p. 2 (572).

48. Trobem la mateixa estructura argumentativa en moltes pàgines del *Llibre del gentil*. Cf., per exemple, els capítols dedicats a provar la Trinitat (III, 2-4), molts dels quals acaben amb la fórmula característica: “per la qual impossibilitat Trinitat és demostrable.”

No vull allargar-me més. Tan sols diré dues coses. Primer vull insistir en que l'apologètica de Llull no es pot comprendre adequadament deixant de banda la tradició apologètica que el precedeix. Em refereixo, en particular, a l'esforç de Llull per reunir la tòpica i la demostració necessària, les quals, com hem vist, van quedar separades a partir del segle XIII després d'anar estretament lligades durant segles. Aquest esforç no es pot explicar sense tenir en compte a Tomàs d'Aquino i a la tradició anterior, com ara Gilbert i Abelard – espero que això hagi quedat ben clar per tot el que hem exposat fins ara. En segon lloc, cal afegir que aquest esforç de Llull per a reunir les dues parts de la lògica aristotèlica va tenir conseqüències significatives per a la història de la filosofia posterior, fins i tot més enllà del discurs apologètic: Nicolau de Cusa, per exemple, va fer-se seu el projecte lul·lià amb la seva *Ars coniecturalis*, i així també ho va fer Leibniz amb la seva *Characteristica universalis* – dos projectes filosòfics que treballaven per superar la separació entre els arguments tòpics i demostratius.

ALEXANDER FIDORA

Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats
Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana
Universitat Autònoma de Barcelona