

***Quaestio* escolàstica i *quaestio* lul·liana, analogies i diferències**

Emanuela Forgetta
Universit  di Sassari

1. Formes i continguts de les institucions universitàries al segle XIII

Voler reduir un determinat període històric a uns caràcters específics que n'expressin globalment el valor general "  sempre difficile, e spesso scorretto" (Fumagalli Beonio Brocchieri & Parodi, 259). Aix  no obstant, no es pot negar la presència d'alguns trets específics, que caracteritzen una certa època hist rica. En el cas del segle XIII, és inevitable distingir com a fonamentals els canvis relacionats amb l'evolució de les institucions escolàstiques i el naixement de les universitats. Aquests àmbits privilegiats d'estudi, de centres de recerca filosòfica i elaboració doctrinal, s'imposaren al panorama cultural de tot el segle en qüestio i gran part del successiu.

El segle XIII representa l'època de gran esplendor de la teologia i de la filosofia. I aix , gràcies sobretot a alguns factors, com ara el naixement de les universitats i la seva funció de recerca i ensenyament; la institució dels ordes mendicants, franciscans i dominicans, que van proporcionar molts grans mestres; i, molt important, la penetració o, millor dit, la nova lectura dels escrits de metafísica i física d'Aristòtil. La novetat d'aquesta lectura s'orienta sobretot a la possibilitat d'una explicació racional del món i una visió filosòfica de l'home que mostren la seva independència respecte a la veritat cristiana. Si fins aquell moment, encara que elaborada amb instruments racionals, les concepcions de la realitat quedaven en un terreny purament teològic, extretes de la Revelació, enteses i aclarides per la raó, a partir d'aquest moment s'arribar  a la formació d'instruments formals autònoms i de continguts propis i noves perspectives orientades sobretot a la qüestio de la relació sistemàtica entre filosofia i teologia, entre fe i raó.

Abans d'entrar en un àmbit purament teòric i metodològic, veiem breument els canvis historicopol tics que van generar mutacions també en l'àmbit cultural. Des d'un punt de vista politicosocial, assistim a un fort desenvolupament de la burgesia; a l'empenta de la restauració imperial –que al final no es va assolir– per part de Frederic II Hohenstaufen; a la *plenitudo potestatis* que pretén la teocràcia papal d'Innocent III. No hem d'oblidar que, en aquesta època, assistim al primat del catolicisme, cosa que justifica la funció de mediació i guia de l'Església i la centralitat del papat. A més, no podem no mencionar la crisi del món bizantí que arriba al seu clímax amb el setge i caiguda de Constantinoble (1204) a mà dels croats. Des d'un punt de vista de les institucions eclesiàstiques no podem no referir-nos, com ja hem avançat, als ordes mendicants, dels dominicans i franciscans, i al paper que van adquirir en el món filosoficoreligi s. Filòsofs com Albert Magne i Tomàs d'Aquino, dominicans, o bé com Bonaventura i Duns Scoto (franciscans) van dominar les càtedres dels centres més distingits de l'ensenyament i el rigor doctrinal. Des del punt de vista de les institucions escolàstiques, és el moment del naixement i estructuració de les universitats, entre les quals cal destacar Par s, que adquirir  un lloc de predomini respecte a l'ensenyament de la filosofia i de la teologia. Des d'un punt de vista pròpiament cultural, en relació amb la producció filosòfica, científica i teològica ens trobem davant de l'apogeu de l'escolàstica. A l'agustinisme es contraposa l'aristotelisme. D'aquí, una nova idea de ciència, entesa com a procediment racional, rigorosament deductiu, al qual segueix una

conclusió universal i necessària.¹ Si l'alta edat mitjana tenia un coneixement només parcial d'Aristòtil² (Severino, 178), al segle XIII, en particular amb Sant Tomàs, s'arriba a la màxima síntesi teòrica a través de l'especulació filosòfica i l'aplicació metodològica que té com a referència el filòsof grec. “L'existència de Déu es pot provar per cinc vies” afirma Tomàs en la seva *Summa Theologiae* (I q2, a3), demostrant així tota la voluntat de deixar-se guiar pels elements trets de la cosmologia aristotèlica, dels quals reconeix una gran eficàcia persuasiva en aquell moment històric.

Tornem al moment fundacional dels centres d'estudi, d'ensenyament i recerca més importants de l'època, i que creen les bases pels centres del futur: les universitats. Recordem que (Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi, 260):

L'aspetto più caratteristico dell'università, ai suoi inizi, è [...] la struttura associativa spontanea: si tratta di corporazioni, formatesi per difendere gli interessi di maestri e studenti, regolamentare l'insegnamento, controllare il livello qualitativo e il numero dei nuovi maestri.

Per veure com s'arriba a la constitució de les universitats, s'hauria de fer un pas enrere per veure com, al segle XI i XII, assistim a una gran renovació social i cultural relacionada amb la centralitat adquirida per les 'escoles ciutadanes', nomalment adscrites a algunes catedrals o abadies (encara que n'existeixen també de laiques, com per exemple la de Ravenna, Salern, etc.). D'aquí, la gran concentració, al voltant de les escoles més famoses, d'estudiants i mestres que es reuneixen en aquelles 'botteghe di cultura' (Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi, 259) en les quals l'ensenyament és lliurat als mestres oficials o a vies alternatives de difusió de les doctrines no compartides.³ Ara bé, no totes les universitats compten amb el mateix origen. En el cas de Bolonya, per exemple, adquireix la forma associativa exclusivament d'alumnes, en el cas de París, d'alumnes i professors. Aquesta corporació es caracteritzava per dos elements essencials: per una banda la voluntat comuna i, per l'altra, l'autonomia interna dels seus membres, a més del reconeixement per part dels poders públics. Establia estatuts, triava representants oficials i funcionaris, regia la disciplina interna. Hi ha casos però, en els quals les universitats neixen per iniciativa de les autoritats polítiques, com la de Nàpols, volguda per Frederic II el 1224; o d'altres que neixen com a conseqüència d'una escissió d'una universitat que ja existia (com per exemple Cambridge que, el 1208, se separa d'Oxford) (Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi, 261). Hi ha diferents factors que determinen el desenvolupament d'aquest fenomen típic de l'Europa occidental. Hi influeixen factors socials i econòmics relacionats amb el creixement dels centres urbans (Fumagalli Beonio Brocchieri & Parodi, 260):

[...] la formazione di nuovi ceti sociali e l'allargamento conseguente della domanda complessiva di cultura superiore. Il diffondersi del movimento corporativo e il progressivo interessamento da parte del potere, secolare ed

¹ A tal propòsit es consulti l'*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano: Garzanti (1993), 1036.

² “[...] l'alto medioevo aveva conosciuto solo l'*Organon*, e nemmeno per intero.” Severino (178).

³ Abans d'ocupar, el 1114, la càtedra de Nôtre Dame de París per ensenyar *sacram et philosophicam lectionem*, Abelard havia fundat una escola pròpia a la muntanya de Sainte-Geneviève, en la banda esquerra del Sena, on per ensenyar no era necessari tenir la *licentia docendi*, és a dir el permís del bisbe de la ciutat. A provocar aquesta iniciativa per part d'Abelard va ser el seu debat amb Guillem de Champeaux sobre la qüestió dels universals. Encara que Abelard surti guanyador, els opositors –Guillem de Champeaux i els seus alumnes– no li permetran de mantenir la càtedra de l'abadia de San Víctor. És per això que, després d'una retirada a Melun, funda la seva pròpia escola a París que, entre d'altres, comptarà amb l'admiració de Joan de Salisbury. Dins Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi, (166).

ecclesiastico, forniscono fondamento e riconoscimento concreto all'ampliarsi delle conoscenze, al diffondersi dei nuovi testi e alla riorganizzazione dei programmi.

Si pel que fa a la seva estructura, aquestes realitats universitàries són suficientment semblants, pel que fa als interessos i les diferents especialitzacions, mostren algunes diferències. La majoria de les universitats no disposen de totes les facultats i això fa que cadascuna esdevingui referència d'uns estudis específics: si Bolonya esdevindrà referència pel que fa a la formació en dret, París, gràcies al poder pontifici, esdevindrà centre 'oficial' per a l'elaboració teològica de la cristiandat occidental. I és en l'àmbit doctrinal que es presenten, de vegades, els conflictes més significatius. Fonamental va ser el primer sínode celebrat a París el 1210 on s'especificava clarament: "[...] nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub poenaxcommunicationis inhibemus" (*Chartularium* I, n. 11, 70). Confirmats, després de cinc anys, pel nou estatut de la Universitat a cura de Robert de Courçon.⁴ El sistema aristotèlic ofereix una visió de conjunt i orgànica de les lleis físiques i metafísiques del món, allunyant-se dels continguts de la Revelació i de la tradició cristiana. Les autoritats –universitàries i eclesiàstiques– hi veien el risc de veure compromesa l'organització religiosa i política. És per això que es prohibeix *legere*, usar com a textos per les lliçons aquests escrits aristotèlics o els comentaris que se'n feien (Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi, 262).

1.1. Escolàstica, doctrina o mètode?

Al llarg del segle XIII, en el nou àmbit universitari, no es modifiquen només les formes organitzatives i externes de l'estudi, el que se'n modifica és sobretot el mètode d'ensenyament i estudi. Si parlem dels mètodes i continguts no podem no fer referència a l'escolàstica i a tota la discussió historiogràfica que comporta.

Una primera generació d'estudiosos, com ara de Wulf, Van Steenberghe o Geyer, no va anar més enllà d'una avaluació unitària de l'escolàstica relativa exclusivament al contingut doctrinal. Maurice de Wulf (17-18) defineix aquesta filosofia com una síntesi i, a més, està convençut que siguin quines siguin les divergències entre Anselm, Tomàs d'Aquino i Duns Scoto, roman el fet que tots tres rebutgen la unió de ser entre Déu i la criatura, proclamen el valor de la personalitat humana, l'existència d'éssers superiors a la matèria, l'objectivitat del saber humà. En canvi, Van Steenberghe (483) fa referència sobretot a l'àmbit cultural comú creat pel cristianisme, a la comuna institució universitària, les fonts comunes: es tracta sobretot de doctrines fonamentals, d'una mena de base comú, sobre la qual els grans mestres del segle XIII han construït edificis filosòfics diferents, amb els més variats materials. Tant pel que fa a la primera possibilitat interpretativa com a la segona, Schönberger (16) ens demostra els límits. És relativament fàcil demostrar –afirma–, també des d'un punt de vista metodològic, que no es pot definir l'escolàstica només en relació a un contingut doctrinal. S'hauran de refer a punts de vista externs extrets d'una classificació moderna de posicions filosòfiques que, inevitablement, hi afegiran més respecte a l'avaluació d'aquestes posicions així com havien emergit en la història del pensament medieval. A més, com el

⁴ Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos vel alterum ad minus. Non legant in festibus diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici heretici, aut Mauricii hyspani. (*Chartularium* I, n. 20, 78-79).

mateix de Wulf ha fet, hauran de distingir l'antiescolàstica d'una escolàstica, ja que, per exemple, panteisme, averroisme i nominalisme no poden considerar-se 'escolàstics'. D'aquesta manera, es destrueix aquella unitat que havia de trobar explicació mitjançant la definició (Schönberger, 16). En molts d'aquests casos, la unitarietat de l'escolàstica es reconduïx a factors que no són immanents, almenys immediatament, al pensament escolàstic, cosa que difícilment ens farà entendre l'essència mateixa del pensament escolàstic (Schönberger, 21):

Se l'unità è soltanto un epifenomeno delle condizioni culturali e istituzionali o genericamente delle condizioni storiche, ci troviamo di fronte a un errore del tipo di quello che nella logica aristotelica si chiama *ignoratio elenchi*. Quello che era in questione era l'unità di un complesso di teorie filosofiche, di una forma di pensiero, di una concezione della razionalità - l'unità a cui approda la spiegazione è invece soltanto un fenomeno esteriore.

Molt més interessant, en canvi, resulta la possibilitat interpretativa que ens ofereix Grabmann. Segons ell, la unitat de l'escolàstica s'ha de cercar en el mètode més que en la doctrina. En la seva *Die Geschichte der scholastischen Methode* del 1909, Martin Grabmann analitza l'escolàstica no des d'un punt de vista de contingut, sinó des d'un punt de vista metodològic. Afirmar a la pàgina 52 del primer volum⁵ que si hagués de donar una definició del mètode escolàstic, diria (Grabmann, 52):

Il metodo scolastico, applicando la ragione, la filosofia, alle verità rivelate, vuole giungere ad una conoscenza quanto più profonda del contenuto di fede, per avvicinare così sostanzialmente la verità soprannaturale all'intelletto umano pensante, per rendere possibile una presentazione globale, sistematica ed organica delle verità di fede e per poter sciogliere le obiezioni sollevate dal punto di vista della ragione contro il contenuto della Rivelazione. Attraverso un processo evolutivo graduale il metodo scolastico si è creato una determinata tecnica esteriore, una forma esteriore: si è, per così dire, concretizzato e materializzato.

Si a un primer cop d'ull, aquesta teoria semblava més satisfactòria que les precedents, ens ho haurem de repensar. Com Schönberger (25) ens fa notar, si per una banda veiem com la unitat de l'escolàstica no es restringeix a una noció normativa i, per tant, selectiva i ens dóna l'aparença d'emergir com a una unitat, per l'altra n'hem de constatar els límits. Primer de tot, Grabmann es fixa sobre la grandiosa empenta a la racionalització que caracteritza l'escolàstica. Afirmar això, però, és molt genèric. "El que voldríem saber", insisteix Schönberger (25), "és en què consisteix aquesta racionalització"; i afegeix que la contínua recerca de les raons, tant les que expliquen un fet com les que legitimen un comportament, és típic de tot el pensament occidental. Si hem d'arribar a la definició de l'escolàstica com a mètode, hauríem de ser capaços d'esbrinar quina és la forma de recerca de les raons pròpies de l'escolàstica i quines les formes comunes. El mètode agustinian-anselmian de la *fides quaerens intellectum* presentat per Grabmann, en realitat més que ser considerat tal, —és a dir un mètode— s'hauria de considerar com una aptitud respecte al contingut de fe i que, per alguns aspectes, reporta al que era l'apologètica per a la patristica. Es podria parlar de mètode si es demostrés de quina manera l'escolàstica pot arribar a una veritat, en relació a quins

⁵ *Die Geschichte der scholastischen Methode* apareix per primera vegada el 1909, el segon volum és del 1911.

critèris. A més, quan Grabmann parla “d’ús de la raó”, es refereix exclusivament a la teologia. Ell també aplica un principi selectiu. Sabent que un dels trets de l’escolàstica és justament el fet que els instruments metodològics són comuns a diferents disciplines, que sigui dret, medicina, teologia o filosofia (Schönberger, 26-27). Dit això, més que de mètode escolàstic al singular, s’hauria de parlar de mètodes al plural, ja que el *credo ut intelligam* es pot considerar una aproximació al mètode de la teologia escolàstica i no una explicació dels mètodes de la metafísica escolàstica (L. Oeing-Hanhoff, 71).

La conclusió a la qual s’arriba parlant d’escolàstica és que no hi ha possibilitat d’una definició unívoca. No podem parlar d’una unitat teòrica, de la mateixa manera que no podem parlar d’una unitat metodològica. Ens diu Flasch (452) en *Meister Eckhart und die “Deutsche Mystic”* que el bloc de la Escolàstica es va dissoldre de manera sempre més evident. Són innegables però, dues qüestions, per una banda la impressió de gran unitat i homogeneïtat interna que l’escolàstica ha donat als seus adversaris i, per l’altra, la innegabilitat que la manera de posar i resoldre qüestions tingui alguna cosa en comú (Schönberger, 35-36). La inexistència de tractats medievals sobre el mètode escolàstic complica encara més les coses. Es tracta, en definitiva, d’un mètode sense *Discours* (Schönberger, 44). A propòsit d’això, Tomàs d’Aquino —comentant un pas de la *Metafísica* d’Aristòtil (II, 3, 995a 13-14) en el qual es deia que és absurd buscar al mateix temps la ciència i el mode de la ciència— posa en relleu com, en el discurs del filòsof grec, s’hagi de privilegiar el mètode durant el procés de recerca de la veritat: tot comença amb la lògica, ja que ensenya la manera de procedir en totes les ciències.

Per entendre millor les coses, segurament ens resultarà útil analitzar aquelles ‘tècniques exteriors’ (Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi, 267) típiques de la formació intel·lectual i universitària dels segles XIII i XIV. Potser, ens permetran de trobar la resposta a l’intent d’aglutinar pensadors més diferents sota una mateixa etiqueta: l’Escolàstica.

1.2. *Fin che ’l maestro la question propone*

Parlant de ‘tècniques exteriors’ hem de mencionar immediatament: *lectio*, *quaestio* i *disputatio*. I, evidentment, hem de definir la funció de cadascuna d’aquestes ‘tècniques’ dins d’aquell àmbit cultural. La *lectio* consisteix en la lectura i comentari dels textos escrits⁶ que el mestre guia, la *quaestio* neix justament d’una de les tècniques expositives d’aquest procés, mentre que la *disputatio* es genera a partir d’aquesta última i en ruptura amb la precedent: manté el mateix sistema de discussió de la *quaestio* però ja no segueix els textos de la *lectio*. Veiem com hi ha una estricta correlació entre aquestes tècniques però, per evitar imprecisions i malentesos, analitzem singularment cada moment.

1. *Lectio* - és una de les formes de l’ensenyament, tant en les escoles com en les universitats, que consistia en la lectura i comentari de les obres d’alguns textos específics: la Bíblia i els Pares pel que feia la teologia; Aristòtil —sense oblidar els comentaris d’Averrois— per la filosofia; autors com Donato, Priscia i Ciceró pel que feia el trivi; Galè i Avicena per la medicina. Al mestre se li donava el nom de *lector* mentre que a l’ensenyament se’l definia *legere*.

Així doncs, un sistema tradicional d’ensenyament, que es remuntava com a mínim a la reforma carolíngia (Di Franza, 5), proposava la lectura i el comentari continu del llibre de text escollit, a partir del qual, a través d’un procés d’aprofundiment progressiu, es feia emergir *littera*, *sensus* i *sententia*. És a dir: el sentit literal de les paraules, el

⁶ La Sagrada Escriptura, els Pares, els *auctores* clàssics o moderns.

significat immediat del text, i el sentit més profund d'aquest. Ens diu Hug de San Víctor en el seu *Didascalicon* (III 9, CLXXVI 771d.):

Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur; quo facto, perfecta est expositio.

En algunes escoles, com ara la de San Víctor, es distingien també les diferents maneres de la *lectio*, que podia ser privada (lectura individual d'un autor, *legere librum*), magistral (quan un mestre llegia el text als deixebles, *legere librum illi*) o escolàstica (quan el deixeble escoltava el mestre, *legere librum ab illo*). El llibre més utilitzat per la formació teològica va ser la Bíblia,⁷ la reflexió sobre la qual va generar un gran nombre de 'comentaris'. Els autors que van adquirir certa autoritat van ser aquells que es van distingir en el procés de comprensió de la *lectio*, els seus reculls van tenir el títol de Sentències (Coggi, 30).⁸ Al llarg de la *lectio* es podien trobar punts de controvèrsia al moment de la interpretació, una dissonància entre les *auctoritates*, una *littera* ambigua, un pas que s'ofereix a diferents lectures, es presenten com l'ocasió que porta al dubte i enceta la qüestió durant el procés de recerca de la veritat. La resposta metodològica, elaborada entre les escoles més innovatives del segle XII, és la *quaestio* (Di Franza, 5). A confirmació d'això, Gilbert de Poitiers sentència en el seu *De Trinitate* que "Ex affirmatione et eius contradictoria negatione quaestio constat... Cuius vero utraque pars agumenta veritatis habere videtur, quaestio est" (PL, 64, 1258 D).

2. *Quaestio* - "Dalla *Lectio* nasce la *Quaestio*", el seu origen resideix en la mateixa intel·ligència humana "nella cui natura vi è l'esigenza di discutere" (Coggi, 31). La pregunta és a la base de l'existència humana. "L'uomo è nato per conoscere la verità, ma non la possiede, di fatto, se non dopo averla cercata, passando dall'ignoranza alla conoscenza" (Coggi, 31). La *quaestio* medieval es nodreix del fet que "la struttura domanda/risposta è all'origine della trasmissione e del progresso del sapere" (Coggi, 31). Perquè es generi la *quaestio* és necessària la presència de quatre elements constitutius: el text, la diferència de les opinions generades pel text, el mètode dialèctic, el mestre en la seva funció d'ensenyant oficial (Bazàn, Wippel, Fransen, Jacquart, 31). De fet, l'hem d'entendre com una aporia generada pel contraposar-se d'afirmacions contradictòries entre si (Schönberger, 47), més que com una pregunta *tout court*. Quant a la dialèctica, s'inspirava a les regles que Aristòtil va indicar en els Tòpics: la filosofia, per a ell, no es prefixa de construir un sistema, sinó d'obtenir una resposta precisa a una qüestió ben formulada (Porfiri i Boeci van aplicar les regles dels Tòpics i van influir sobre el desenvolupament del pensament medieval). El mestre, en canvi, era l'element decisiu per arribar a trobar la resposta correcta. Elevant-se al mateix nivell dels autors (o textos) llegits, s'assumien la responsabilitat d'una decisió doctrinal: "sta in questa superiorità l'origine dell'autorità dei maestri" (Coggi, 31-32).

⁷ Sant Tomàs es va formar a l'escola d'Albert principalment a través de la *Lectio* de la Bíblia. I va respectar durant tota la seva vida la norma de la *Lectio Quotidiana* de la Sagrada Escriptura en l'escola (Coggi, 30).

⁸ D'aquesta manera es va generar al segle XII l'obra de Pere Lombard, IV *Libri Sententiarum*, que va ser el text més comentat després de l'Escriptura (Coggi, 30).

En la *quaestio*, no n'hi ha prou amb el coneixement de les fonts i les competències per entendre-les, sinó que el mestre —armat d'un gran esperit crític— ha de ser capaç d'individuïar i comparar els arguments contraris i els favorables i donar la solució a la qüestió proposada. La difusió en occident de la *Logica Nova* mitjançant l'*Isagoge* de Porfiri, els Comentaris de Boeci, les *Categoriae* i *De Interpretatione* aristotèlics, “consegna affilate ai magistri le armi del ragionamento”: lògica de la demostració i anàlisi del raonament (Di Franza, 6-7):

Sarà proprio la crescente padronanza degli strumenti logici, unita alla maggiore consapevolezza del proprio ruolo nel processo di incremento del sapere, a consentire quel graduale processo di allontanamento dal testo, che darà luogo al nuovo metodo della *disputatio*.

Que la *Quaestio* sigui un dels elements o tècniques que van caracteritzar la filosofia escolàstica és prou evident en el discurs de molts experts del tema. Per Geyer (113), la manera més senzilla per penetrar l'essència de la teologia escolàstica consisteix en el fet de tenir en compte com el saber és expressat pel seu mètode — que en quant producte més característic del pensament medieval se'n presenta com un reflex fidel. La forma característica mitjançant la qual l'escolàstica pensa i exposa això que pensa és la *quaestio*. De Rijik (96) sosté que per descobrir l'essencial del mètode escolàstic cal considerar el lloc central que ocupa la tècnica de la *quaestio* en el sistema de l'ensenyament i recerca de l'edat mitjana. Quina és l'obra més original, més nova dels segles XIII i XIV, de la qual no és coneixen els predecessors i que no ha tingut continuació? Es pregunta Gilson (7) i, tot seguit es respon: la tècnica intel·lectual de la *quaestio* escolàstica.

3. *Disputatio* - “Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum ad aliquod propositum ostendendum” (Agostino, *De Fallaciis*, c.1-2, 146). La dialèctica i l'art del sil·logisme són els elements que donen a la *disputatio* el caràcter científic i el rigor demostratiu. Cadascun dels arguments és proposat en forma sil·logística i la resposta ha de ser capaç de solucionar la dificultat que hi comporta. La controvèrsia es desenvolupa amb l'alternància d'objeccions i respostes. En un primer moment, les *quaestiones* eren part de la *lectio* d'un mestre, i s'articulaven d'aquesta manera: *lectio*, lectura, i *expositio*, exposició, d'un text curricular alternada o seguida de propostes d'algunes qüestions amb forma contraposada i contradictòria (*dubia* o *quaestiones*) (Teeuwen, 324). Amb el pas del temps, “lo sviluppo della *Quaestio* diede origine alla *Disputatio* o *Quaestio Disputata*” (Coggi, 37). Hi va haver una separació entre els dos exercicis, per una banda la *lectio* “che recupera così la sua autonomia e si libera del peso delle questioni”, per l'altra la *quaestio* que “si sviluppa in modo indipendente secondo le proprie esigenze” (Coggi, 37). És justament en aquesta separació que s'origina la *disputatio*; l'autonomia “risultò favorevole allo sviluppo ulteriore della *Quaestio*, che divenne *Quaestio Disputata*” (Coggi, 32).

Seguint la definició de Bazàn, la *disputatio* se'ns presenta com una forma regular d'ensenyament, aprenentatge i recerca, presidida pel mestre, caracteritzada per l'ús d'un mètode dialèctic que addueix i examina arguments oposats sobre un problema teòric o pràctic que els mateixos participants presenten. El mestre, mitjançant un acte de determinació, ha d'arribar a una solució doctrinal (Bazàn, Wippel, Fransen, Jacquart, 40). No coneixem amb exactitud el moment en què la *disputatio* es va convertir en un gènere literari ben definit. Per primera vegada, com a pràctica habitual, la trobem amb el mestre Simone de Tournai cap al 1201. El 1215 Robert de Courçon redacta l'estatut per a la facultat de les Arts i de Teologia de París, a partir del 1228 entra en ús també en

l'Orde dels Predicadors.⁹ El centre de la *disputatio*, com el mateix terme ens suggereix, resideix en la secció dedicada a la discussió a la qual participen diferents estudiants i mestres, dirigida per un únic mestre. Tres resulten ser els papers més destacats: el del *Magister*, el del *Respondens* i el de l'*Opponens* (Coggi, 34-37).¹⁰ A cada paper, una tasca ben clara (Di Franza, 10):

Tabla 1.

<i>magisteri</i> →	és el veritable director de la <i>disputatio</i> , el que tria el tema sobre el qual poder qüestionar, distribueix les parts, fixa els arguments preliminars <i>pro</i> i <i>contra</i> , i al final, determina la qüestió.
<i>respondens</i> →	el seu paper oficial és de presentar i defensar una solució preliminar del problema que després el mestre aprova amb gran competència.
<i>opponens</i> →	ha de demostrar que la solució presentada pel respondens és falsa, incorrecta.

Aquest, almenys, l'ordre establert i més difòs. Hi ha però, testimoniatge d'algunes disputes en les quals no es respectaven aquestes funcions, on per exemple el mestre no suportava la tesi del *respondens* o on *opponens* i *respondens* s'intercanviaven els papers (Di Franza, 10). A vegades, la funció de *respondens*, és a dir de qui elabora una primera resposta als problemes presentats, és coberta pel *baccalarius*, un estudiant de nivell avançat que participa a la discussió com assistent del mestre. Aquesta és la situació reproduïda poèticament per Dante en el cant XXIV del Paradís (vv. 46-48), imaginant com Beatrice l'interrogui sobre la fe: “Si come il baccalier s'arma e non parla / fin che'l maestro la question propone, / per approvarla, non per terminarla.”

En general, ens fa notar Di Franza (10), la impressió és que:

[...] al di là dell'esigenza pur fortissima di ordine e regolamentazione, nella *disputatio* conti il lavoro complessivo di un *team*, il cui compito è quello di evidenziare tutti gli aspetti del problema proposto, al fine di arrivare alla verità, attraverso un duplice processo, di contrapposizione (degli argomenti) e di eliminazione (dei dubbi).

L'acte conclusiu consistia en la *Determinatio* (solució) del mestre, el qual responia a cadascuna de les objeccions que havien estat aportades. Normalment, la seva resposta constava de dos parts: les solucions a les diferents objeccions i la sentència magistral, és a dir, la veritable *determinatio*. En les qüestions més importants, la *determinatio* es feia en una secció separada,¹¹ ja que era oportú donar al mestre el temps necessari per examinar amb calma els arguments i preparar la solució. En aquest cas, però, participaven només els deixebles del mestre i no els diferents alumnes i mestres de la facultat que havien participat en la *disputatio*. Altres tasques del mestre eren la redacció i edició del text.

⁹ El lector o mestre l'ha de practicar almenys un cop per setmana.

¹⁰ Presenciava la disputa també un oficial de gran importància, el *Notarius*, que prenia nota d'allò que es deia en l'aula i després ho consignava al mestre com a testimoniatge de la viva discussió.

¹¹ En la legislació dominicana es diferenciava, pel que feia als deures dels mestres, entre “tenir/dirigir disputes” i “determinar” qüestions. “Item, quod visitatores singulis annis diligenter inquirant de lectoribus, quantum legant in anno, et quot quaestiones disputaverint ac etiam determinaverint...” H. Denifle ed. *Chartularium*, I, n. 335, p. 386. Dins Coggi (1992, 38).

Si volguéssim resumir el moment triàdic de la *disputatio* podríem posar en evidència:

Tabla 2.

discussió →	(o controvèrsia) que és l'acte fonamental perquè és al seu interior que es desenrotlla la veritable <i>disputatio</i> , en la qual es discuteixen els arguments <i>pro</i> i <i>contra</i> .
<i>determinatio</i> →	solució de la qüestió proposada, exclusiva del mestre.
edició →	redacció ordenada de la precedent discussió sempre exclusiva del mestre.

Volent resumir la seva essència, podríem dir que està estrictament relacionada amb la recerca de la veritat, des del moment en què, mitjançant una discussió disciplinada, intenta demostrar la posició “justa” respecte al problema (*quaestio*) proposat. Diu Di Franza (10):

[...] alla base del sistema scolastico si colloca dunque l'idea che la ricerca della verità vada posta in maniera problematica, attraverso la posizione e soluzione di un problema e l'eliminazione progressiva degli errori; non dobbiamo infatti dimenticare che la disputa è, almeno in linea teorica, un mezzo e non un fine, mirante non già alla sconfitta dell'avversario, ma a chiarire una zona oscura del sapere umano attraverso un sistema oppositivo.

2. La *quaestio* en el discurs lul·lià

Fins ara hem fet referència a la *quaestio* en general i a la seva implicació lògica i filosòfica dins de l'àmbit de l'acadèmia medieval. Ara bé, després d'haver entès el seu funcionament, intentem esbrinar quina posició ocupa aquesta tècnica escolàstica dins del pensament i dels escrits lul·lians. Alguns estudis ens ajuden a entendre l'actitud de Llull dins d'aquell context cultural; posant en relleu ara elements comuns del filòsof amb els altres intel·lectuals de la seva època, ara procediments del tot autònoms que, lluny d'expressar la incompetència i falta d'informació d'aquest, n'evidencien l'originalitat i l'autonomia. Partint del punt de vista d'alguns dels estudiosos sobre el tema de la ‘qüestió’ relacionat amb Ramon Llull, arribarem a constatar-ne la seva aplicació pràctica.

En el seu llarg i meticulós estudi sobre el diàleg lul·lià, Roger Friedlein (300) nota com Llull aplica algunes fórmules acadèmiques en la *Disputatio Fidei et Intellectus*, posant en relleu que l'obra: “propugna [...] un model de diàleg que s'oposa a l'ús d'elements històrics i individuals i de condicions de veritat no aclarides, en canvi, s'inspira més aviat als gèneres científics universitaris.” Estem parlant de *quaestio* i *quaestio disputata*. Diu Friedlein (298) en l'estudi que acabem de citar: “una *disputatio* [en la concepció lul·liana] és el procés sistemàtic de resolució d'una *qüestio* i de les objeccions que s'hi puguin fer, ja sigui oralment o per escrit.” Fins aquí, ens trobem en perfecta sintonia amb l'essència i l'ús d'aquestes tècniques, encara més si considerem l'estructura de les *quaestiones* proposades en la *Disputatio Fidei et Intellectus*. A través d'un esquema senzill, es presentarà un tema i, just després, les respostes i objeccions. Així com si analitzem el *Llibre de gentil*, ja que cadascuna de les parts dels savis ve precedida per “la menció de l'article de fe que cal demostrar i de la parella de conceptes que determina l'argumentació” (Friedlein, 299). A continuació, les objeccions del gentil, les solucions dels savis i la solució del problema (*determinatio*). Així com

Friedlein, també Klaus Jacobi, torna inevitablement a les *quaestiones* medievals per explicar el funcionament d'alguns mecanismes visibles en l'*Arbre de ciència*, en particular en l'arbre dedicat a les qüestions: l'*Arbre questionalis*. A diferència del primer però, el segon estudiós alemany es fixa en una obra en la qual es nota l'aplicació de la *qüestió* en la seva forma 'contracta', que compta només amb la proposició del problema i amb la seva solució (Jacobi 2002, 355):

Die antworten auf scholastische fragen beginnen mit dem wort *responsio*. Llull wält ein anderes eröffnungsword: *solutio*. Lulls solutionem sind knapp und entschieden das schema ist zu hausen in der mathematik und in der denkwelt der rätsel. die erste sphäre daß zur deutung dessen, was wir bei Llull finden, nicht. versucht man es mit der zweiten sphäre, so fällt auf, dass nicht eigentlich die fragen rätselhaft sind, wohl aber in vielen fällen die lösungen.

Ja en aquest cas notem alguna anomalia en l'aplicació de la tècnica escolàstica en qüestió. Tal cosa ens comença a fer sospitar que, així com esdevé en molts altres casos, l'aplicació lul·liana de la *quaestio* no es pot no resoldre d'una manera original. En aquest sentit, molt útils seran les observacions que Bonner i Ruiz Simon oferiran sobre el tema. De moment, parem esment al sistema de l'Art lul·liana. No entenent el funcionament d'aquest sistema, no podrem comprendre ni la *forma mentis* lul·liana, ni el valor –des del seu punt de vista– de la *quaestio*.

2.1. L'Art de Ramon, originalitat i tradició

Art es ordonament e establiment de conexer la fi de la qual hom vol aver conaxensa. (DP, LXXIII, 1)

És cert que l'edat mitjana és una època 'artística', podríem dir metòdica, en els seus prospectes culturals. Això significa que cada disciplina disposa d'una 'art'; és a dir, s'arriba al domini de l'escriptura, de la teologia, etc. a través d'un mètode clar i preestablert, amb els passatges lògics necessaris. Per què doncs, no idear una 'art de les arts', generadora de tots els mètodes? Hem de concebre procediment artístic com un punt fixe en l'existència de Llull, diu Lola Badia (2013, 81) "l'opus lul·lià és un tot autònom tancat en ell mateix, subordinat a l'Art, en el qual destaquen les recurrències, la continuïtat de temes i motius i l'autoreferencialitat."

Abans de seguir endavant i veure de manera específica els engranatges i el funcionament de l'Art lul·liana, intentem esbrinar algunes qüestions importants: en quina tradició filosòficocultural s'insereix Llull (i quina dependència té de l'escolàstica), quina és l'essència de la seva Art i de quina manera s'articula (sobretot en relació al nostre discurs relatiu a algunes de les tècniques escolàstiques, és a dir la *quaestio* i *quaestio disputata*). Comencem posant en relleu —des d'un punt de vista purament filosòfic— el deute del beat respecte al realisme neoplatònic modelat pel corrent agustinian-anselmian. Davant de qui, pel que fa al discurs místic lul·lià, ens invita a buscar referents en la cultura àrab (que en alguna mesura de fet revela la seva presència), Stohr (20) admet que, avui en dia, aquelles influències romanen una mica aïllades respecte a les de procedència occidental. Per una banda, ens hem de referir al concepte de Déu proposat, en la visió d'Anselm i de Ricard, com *ens quo maius et melius nihil cogitari potest*; i per una altra, s'accepta el principi en relació al qual ha de ser afirmat tot allò que convalidi l'harmonia entre les dignitats i el simbolisme entre Déu i les criatures. Així mateix, també s'ha d'acceptar l'aplicació pràctica d'aquest principi en el sentit de la consideració agustiniana de l'obrar de Déu ad extra: *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, id scias fecisse Deum...* (De lib. arb. III c. 5 n. 13).

Sempre segon Stohr (20), acaba tenint certa importància en el pensament lul·lià la teologia agustiniana-anselmiana i, de manera especial, l'escola franciscana. Refent-se també a altres autors, posa en relleu el perfil de tals relacions: segons l'opinió de Platzeck, Llull deixa de banda el desenrotllament dels altres teòlegs per retornar directament a Agustí. De fet, un dels principals recolzaments d'argumentació lul·liana, la diversitat dels atributs divins en la pròpia identitat; ja s'havia posat en relleu en Agustí. Per una banda, les teories de Llull al voltant de les relacions entre fe i raó, així com de les dignitats divines, recorden prou la doctrina de Sant Anselm, per l'altra, notem com a norma determinant el *credo ut intelligam*, i les seves explicacions sobre Déu troben suport en l'*ens, quo maius et melius cogitari non potest*. Entre altres coses, també en Anselm trobem l'ús de *rationes necessariae* (Stohr 20). Sempre segon Stohr (20), és evident la seva dependència davant de la teologia franciscana i ho deduïm del fet que en algunes de les seves idees, en particular la pacífica expressió de la fe i la croada espiritual, advertim l'esperit de Francesc. Encara que sigui difícil precisar el probable influx de cada teòleg, Gayà (36) ens fa notar que l'originalitat del seu pensament “no radica en una innovació de doctrines *ex nihilo*, sino en el claro propósito que guió la sistematización de las recibidas.” A tal propòsit, resulta interessant també el punt de vista de Bonner (227) que, explicant-nos els principis de l'Art lul·liana, ens fa aquesta recomanació: “Abans de començar a estudiar l'Art, el lector hauria de fer un esforç per deixar de banda les idees preconcebudes sobre el que se sol esperar d'un text medieval de teologia, filosofia o lògica.” Atrament, optaria –equivocant-se– per una solució errònia en considerar que l'obra de Llull no tingui res a veure (o molt poc) amb les obres d'autors com Albert Magne, Tomàs D'Aquino o Pere Hispà. Contràriament al que es podria pensar, Llull era plenament conscient de la ‘estranyesa’ que el seu sistema i el seu llenguatge podien generar davant dels receptors. Això no obstant, insistí sempre en el fet que “els trets” eren essencials per explicar i fer comprendre de la justa manera el seu missatge.

Analitzant la figura de Llull en relació a la seva època, dues són les hipòtesis que emergeixen i que, no obstant siguin oposades entre elles, portaran a una mateixa solució: Llull com a creador d'un sistema original de coneixement (l'Art). Per una banda, trobem qui, com Stohr (1976) està convençut del fet que Llull és un autodidacta i coneix només una petita part del saber del seu temps. I és justament aquesta pobresa de la seva formació teològica que l'obliga a una producció pròpia. Això fa que sigui quasi impossible classificar-ho segons els gèneres de la literatura escolàstica d'aleshores. Per l'altra, qui, com Bonner (227), demostra que algunes de les anomalies lul·lianes respecte a la tradició o als instruments emprats, són “la conseqüència natural del fet que Llull intentés formular una nova mena de predicació.”

2.2. Les relacions de l'Art amb la lògica i la metafísica

P. Rossi (67) afirma que en els textos de Llull l'art es presenta com “una ‘logica’ che è contemporaneamente ‘metafisica’ e che tuttavia differisce dall'una e dall'altra sia nel modo di considerare il suo oggetto” que “per quanto riguarda i principi.” Mentre que la metafísica considera els ens externs a l'ànima “dal punto di vista del loro essere” (Rossi, 67), i la lògica els considera segons l'èsser que ells tenen en l'ànima, l'Art, suprema entre totes les ciències, considera els ens segons una manera i l'altra. A diferència de la lògica que tracta de les segones intencions, l'Art tracta de les primeres intencions; mentre que la lògica és *scientia instabilis sive labilis*, l'Art és *permanens et stabilis*; ella pot arribar a la descoberta de la vera lex que és preclosa a la lògica (Rossi, 68):

Una metafísica esemplaristica o un simbolismo universale sta alla radice di una tecnica che presume di poter parlare, insieme e contemporaneamente, di logica e

di metafísica, di enunciar le regole che sono alla base dei discorsi e le regole secondo le quali è strutturata la realtà.

L'art és una lògica, però revela una diferència fonamental respecte a la lògica tradicional perch  combina processos lògics i metaf sics (Yates, 91). Ens ho fa notar el mateix Llull, admet F. A. Yates (1985), que en la part introductiva de la seva *Ars demonstrativa* afirma: "Sciendum est igitur, quod haec Ars est et Logica et Metaphysica [...]" (*Introductoria artis demonstrativae*, ed. Magúncia, III, 1). L'Art com a sistema no té res a veure amb la lògica formal, ens diu Antony Bonner (2012). Com a molt es podria arribar a considerar com una mena de 'lògica material', encara que la millor solució seria entendre-la com una "espècie completament diferent." El mateix Llull, continua Bonner (20), la va distingir netament tant de la lògica com de la metafísica.¹²

2.3. La funció lògica en el procediment artístic

Per entendre el substrat que nodreix l'Art lul·liana i li permet d'aplicar determinats instruments destinats al descobriment de la veritat, considerem oportú aprofundir una mica més sobre el discurs dedicat a la lògica. "Nella storia della logica medievale Raimondo Lullo occupa un posto a parte" (Abbagnano 1963). Sempre segons Abbagnano (1963), la importància atribuïda a Llull "consiste nella sua concezione di una logica intesa come scienza universale, fondamento di tutte le scienze"; a m s, s'ha de precisar que:

[...] in un'epoca in cui la logica era concepita esclusivamente come scienza analitica, come procedimento che non fa che risolvere il pensiero nei suoi termini per studiare tali termini per s  presi, Lullo avanza l'esigenza di un procedimento sintetico e inventivo che non si fermi a risolvere le verit  conosciute, ma piuttosto serva a scoprire le nuove.

L. Geymonat (458) posa en evidència que un dels punts m s interessants d'algunes obres lul·lianes "[...]   proprio la concezione della logica come scienza generale, *scientia scientiarum*, cio  come unica fonte della scientificit  realizzantesi nelle scienze speciali." D'aquesta originalitat no semblen estar conven uts William i Martha Kneale (1972), que no estan disposats a reconèixer, almenys en un camp estrictament lògic, una aportació determinant per part de Llull. En canvi, seguint les paraules de la Müller (224), veiem com, canviat durant els segles XIII i XIV, el projecte d'una racionalitat teològica de tipus axiom ticdeductiu ve reformulat en termes nous i originals.  s Ramon Llull que (Müller, 224):

[...] si propone di dimostrare la verità cristiana *more geometrico*, cos  da convincere anche gli infedeli. [...] Egli ritiene necessario partire da principi generali e comuni a tutte le scienze, noti e per s  evidenti, da cui poi dedurre

¹² Diu Llull: "Caldria aclarir que aquesta Art i la lògica i la metafísica, en un cert sentit, tracten del mateix, at s que la intensió de cadascuna és la d'englobar-ho tot; aix  no obstant, l'Art és diferent de les altres dues en dos sentits: per la manera com tracta el seu objecte d'estudi i per la manera com es basa en principis. La metafísica s'ocupa de les coses exteriors a la ment en tant que tenen a veure amb la seva raó d'ésser; en canvi, la lògica s'ocupa de les coses segon la seva existència en la ment, at s que tracta les intencions que segueixen de les coses intel·ligibles,  s a dir, el gènere, l'espècie, etc., i també de les coses relacionades amb l'acte de la raó, com ara els sil·logismes, les conseqüencies, etc.; però aquesta Art, com a ciència superior de totes les ciències humanes, s'ocupa de l' sser tant segons un mode com segons l'altre. D'això se segueix que difereixen en la manera que tenen d'ocupar-se de l'objecte d'estudi." *Introductoria Artis Demonstrativae* [MOG III, ii, 1: 55].

infallibilmente la struttura del reale. Lullo individua le regole che rendono possibile una corretta connessione di questi principi, secondo simbologie e procedimenti combinatori [...].

Com a element determinant en aquest procediment s'individua la lògica, “che egli non intende nel senso di Aristotele e dei manuali scolastici come le *Summulae logicales* di Pietro Ispano” (Müller, 224) però, cal posar-ho en evidència, “si tratta di una logica capace di esprimere gli elementi e i principi costitutivi della realtà, e che perciò coincide con la metafisica” (Müller, 224). En efecte, Ramon Llull amb la seva Art, que exhibia com a *Magna*, genera un tipus de saber en grau de revelar l'estructura mateixa de la creació i arriba a penetrar la *ratio fidei* de manera tal que acaba fent emergir aquelles raons necessàries que subjauen als més alts misteris de la fe (Müller, 224).

Ja hem fet referència al fet que el procediment lògic lul·lià no pot ser concebut com a una senzilla lògica; i com de difícil pot resultar l'operació d'enquadrar-la en el curs històric de la mateixa lògica. Recordem el seu exordi amb la *Logica Algotzel* i recordem la seva connotació negativa de la lògica aristotèlica. Per una altra banda, tampoc no podem oblidar que el seu procediment lògic no es desenvolupa en termes estrictament escolàstics, però que és innegable la influència d'alguns autors medievals. Originalitat o influències metabolitzades i reelaborades? Ambdues opcions són vàlides. Innegables són els ecos d'altres intel·lectuals, però innegable és també l'habilitat de Ramon Llull de procedir per via autònoma.

Comencem avaluant aquest assumpte: la separació de la lògica aristotèlica es confirma per l'elaboració de la seva ‘nova lògica’ a través de la qual anuncia el desenvolupament d'una lògica natural i de primera intenció, inspirada a un model de caràcter existencial i compresa entre dos límits: Déu, és a dir, majoritat existencial absoluta i el no-res, és a dir la minoritat existencial absoluta. Aquesta lògica es contraposa a l'aristotèlica que, en canvi, és de les segones intencions i per això, segons Llull, purament formal i desmaterialitzada, vàlida només per a la disputa i no per abastar la veritat. És aquest tipus de lògica, tradicional al seu temps, que ell connota com a escadussera i inconscient des del moment en què no es presenta com arrelada en la realitat i, a més, és de llarg i difícil aprenentatge. Aquesta concepció d'una lògica de primera intenció –que troba un parer favorable també en Bacó– expressa el procediment d'una lògica no purament formal i en grau de posar-se al servei de la veritat.¹³

Podem seguir l'itinerari d'aquest procediment lògic lul·lià en la seva *Logica nova*. Com ell mateix explica al pròleg, ha decidit d'escriure una lògica nova que no presentés els mateixos defectes de l'antiga lògica, prolixa, vacil·lant i difícil de recordar. Set són les parts que defineixen l'obra: Arbre natural i logical, el tronc del qual està dividit en sis parts: ens, substància, cos, animal, home i qüestió. És definirà la qüestió com aquella pregunta que es fa al voltant d'una cosa ignorada i que serà dividida en deu parts generals, els modes o regles generals, a cadascuna de les quals correspondrà una lletra. BCDEFGHIK representen les diferents qüestions o regles. La primera relativa a la possibilitat, la segona a la definició, la tercera a la materialitat i així continuant en relació a la seqüència numèrica segueixen la relativa a la formalitat o casualitat, la relativa a la quantitat, a la temporalitat, lloc, modalitat i, al final, la que té a veure amb la instrumentalitat. Aquestes regles són necessàries per bastir qualsevol tipus de qüestió i expressen alhora un sentit lògic i metafísic. La segona distinció fa referència als cinc predicables i toca el problema dels universals; la tercera parla dels deu predicaments, la

¹³ A tal propòsit consulteu Carreras y Artau (1939) 353.

quarta fa referència a la doctrina metafísica de les ‘cent formes’, la cinquena desenvolupa la teoria del sil·logisme. En la sisena s’aplicaran els principis de la lògica nova precedentment exposats en les diverses ciències i la setena i última distinció farà referència a les qüestions i és complementària a les altres parts.¹⁴

Aquests són els primers elements que condueixen a una ciència i que funcionen en relació a un mètode algorítmic. Tals principis establerts, permeten individualar i reduir analíticament tot el conegut a un reduït nombre de conceptes, a través de les combinacions dels quals s’estableix una ciència universal de les idees. En efecte, es justifica l’allunyament de Llull del caràcter deductiu de la lògica aristotèlica i s’accentua el caràcter inductiu i analític de la seva lògica, mitjançant la qual actua un procés de penetració i de descobriment. A regir tal procés, una *Ars inveniendi* juntament amb la idea d’una combinatòria objectiva; la intenció és d’accedir a noves veritats. La realització de tot això es farà a través de la reducció de totes les qüestions a un nombre establert d’idees senzilles que, sotmeses a les diferents combinacions possibles, arriben a establir, per exclusió, les que són lògicament correctes i les que són falses.¹⁵

En el procediment lògic lul·lià notarem com a peculiars el procés de la demostració i l’aplicació d’un determinat mètode. En el primer cas, veiem com l’ordre lògic es constitueix sobre un traçat de tipus existencial els límits del qual estan denotats per dos termes extrems (Déu i el no-res). Els termes cobreixen les diverses conceptualitzacions universals dels actes operatius concrets i, des del moment en què els dos termes límits contenen diferents graus d’ens, la demostració no pot ser unívoca sinó que ha de respectar diferents modalitats.¹⁶ No hi ha una sobreposició entre Art, lògica i mètode. Es fa referència a una organització global del saber humà que inclou al mateix temps elements formals i materials; lògica i mètode d’aquesta Art són dues característiques que a soles no solucionen la qüestió del saber. Parlant de la metodologia lul·liana, trobem molt interessant el paràmetre metodològic definit de *ascensu et descensu* de l’intel·lecte. Aquest procediment és capaç, durant el procés de comprensió, d’accedir a diferents graus; es mou àgilment entre els elements sensibles fins a arribar als intel·ligibles i, una vegada aquí, movent-se entre els diferents graus, abasta el suprem grau intel·lectual. Nou són les modalitats escalars que el caracteritzen: la de la diferència, de la concordança, de la contrarietat, del principi, del mitjà, del fi, de la majoritat, de la minoritat i de la igualtat. Des dels diferents tipus de saber sensible — físics, cosmològics, mèdics, etc. — es passa al coneixement autèntic i suprem: la ciència de Déu. Mitjançant aquest procés es pot comprovar no només l’existència de Déu, sinó que també es poden solucionar les qüestions relatives a la seva naturalesa, a la seva activitat intrínseca i extrínseca i a més, té la possibilitat d’aportar raons clarificades

¹⁴ Molt interessant és també l’originalitat de la terminologia que fa referència a nous modes de definició, per exemple: “Homo est animal homificans” o encara “Deus est ens deificans” (i, en virtut de la seva eternitat i del seu ser infinit, “ens aeternans”, “ens infinitans”).

¹⁵ A tal propòsit consulteu Abellán, J. L. (1979) 274 i s.

¹⁶ En una obra anterior a la *Logica nova*, el *Libre de demostracions*, escrita probablement entre el 1274 i el 1275, s’expressen tres graus de demostració: demostració sensible de la cosa finita (per ex. la demostració de la grandesa d’una mà respecte al cos); la demostració intel·lectual de la cosa finita (la grandesa de la totalitat de l’ànima respecte a les seves potències); la demostració intel·lectual de la cosa infinita, molt més difícil ja que l’objecte que s’ha de demostrar correspon al “bé suprem” (Llull porta aquest exemple: l’home que arriba al cim d’una empinada muntanya mostra un cansament molt major respecte a un altre que puja a un turó). De la mateixa manera, a l’enteniment li costa molt més acceptar la demostració de les coses infinites que la de les coses finites. Dificultat major, però també una visió més àmplia. Dins Carreras y Artau (1939) 458 i s.

sobre l'existència de l'Ésser Diví, la seva unitat i sobre la Trinitat i Encarnació. És aquest, segons Llull, el procediment científic ideal per arribar al coneixement del real.

Encara que molt breument, hem analitzat el procediment lògic lul·lià i hem vist com el caràcter de la seva lògica és purament instrumental i es presenta de forma diferent respecte a la lògica occidental aleshores codificada en les *Summulae* de Pere Hispà. Mentre que, en aquell mateix context, la lògica buscava la seva autonomia respecte a la teologia, Llull dóna veu a una orientació que, d'alguna manera, reporta la lògica sota el pes de la teologia, d'empremta mística i agustiniana.

2.4. Art com a mètode per generar demostracions i respondre qüestions

Antony Bonner individua unes etapes fonamentals en l'evolució de l'Art lul·liana; aquestes etapes fan referència als canvis que es produïen en relació als principis bàsics i els múltiples que regulaven aquest procés. I, en dos dels moments més importants, analitzarem la importància i l'evolució que adquireixen alguns instruments o tècniques que Llull extreu de la tradició escolàstica, com ara la de la *quaestio* o *quaestio disputata*.

Quina és l'estructura i el valor que Llull atribueix a la *quaestio* escolàstica? En quina manera es queda a prop de la tradició o se n'allunya, reelaborant dita tècnica d'una manera pròpia i original, segons el seu costum? Per aquesta tècnica val el que Bonner (19) estén a tots els altres àmbits:

[...] el que Llull fa, i no solament amb els tòpics, sinó amb tota la lògica, la metafísica, la retòrica, l'astronomia, la literatura, etc. és reciclar el model que utilitza. Cadascuna de les matèries que toca, la reformula en funció de les seves necessitat i de l'Art [...].¹⁷

Això demostra que Llull no rebutja els mètodes tradicionals ja que va desenvolupant noves tècniques demostratives. Al contrari, “[...] a mesura que desenvolupa la seva empresa sembla que va tornant-se més sensible envers els temes i els mètodes del món escolàstic” (Bonner, 17). I resulta evident, mentre s'analitza l'evolució del seu procediment artístic, de com “els absorbeix i els utilitza o, més ben dit, els reutilitza i els recicla” (Bonner, 17). En relació a aquest procés de reciclatge, doncs, Llull com els seus contemporanis acadèmics fa servir la tècnica de la *quaestio*. Quin són els trets de la *quaestio* lul·liana?

Si com a primer pas decidim de consultar el *Diccionari de definicions lul·lianes*, podem sentir-nos una mica desil·lusionats davant dels significats aportats (Ripoll Perelló, Bonner, 259-260):

Questió és desirerat saber lo qual hom demana / Quaestio est desideratum scire quod homo quaerit, [Prov] III.27-ProvRam: 139. 2. Questió es petició no coneguda, ço es demanar alcuna cosa que hom no entén, mas o desira entendre / Quaestio est petitio ignota. Hoc est petere aliquid quod homo non intelligit, sed intelligere diligit. [Exp] III. 56-LogNov: I, 6. 3. 3. Quaestio est ens cui proprie competit quaestionare. III.84-Ars Dei: ROL XIX, 27.

Desil·lusionats per les poques definicions i desil·lusionats pel seus significats que no s'allunyen mai del sentit de la *quaestio* com a pregunta *sic et simpliciter*. Llegint les

¹⁷ I afegeix: “Aquest és el motiu pel qual l'adjectiu ‘nou’ apareix en tants dels seus títols: *Tractatus novus de astronomia*, *Liber de geometria nova*, *Logica nova*, *Metaphysica nova*, *Liber novus physicorum*, *Rethorica nova*, etc.”

obres lul·lianes, en canvi, intuïm, algunes vegades, certa polisèmia relacionada amb el terme que justifica la distància del sentit de pregunta senzilla i comporta un nombre major d'implícacions: “Qüestió és excitació d’enteniment, per ço que repose en son entendre, e és excitació d’amor, per ço que repose en son amar” (*Art amativa*, ORL XVII 236). Millor encara en la *Logica nova*, en la qual defineix la ‘quaestio’ una “petitio ignota.”¹⁸ Així doncs, és cert que en molts casos trobem en els escrits lul·lians el terme com a senzill sinònim de pregunta, però en molts altres casos, la referència va a la *quaestio* escolàstica i la formulació passa de ser una pregunta senzilla a una pregunta determinant; la seva formulació no pot ser casual ni senzilla, ha de ser una formulació atenta que respecti unes regles determinades (les de l’Art) ja que la seva resposta implica el descobriment de la veritat.

Intentem esbrinar quina és la veritable naturalesa de les ‘qüestions’ lul·lianes. Com a primera cosa, hauríem d’establir la justa posició d’aquesta tècnica dins del seu sistema artístic. Si anem a analitzar quins són els mecanismes de l’Art, veiem molt clarament on Llull la posiciona (Bonner, 24):

Fonaments

1. Termes. Conceptes bàsics de l’Art, com per exemple els de la Figura A (bonesa, grandesa, eternitat, etc.), els de la Figura T (diferència, concordança, contrarietat, etc.), les virtuts, els vicis, etc.
2. Figures, o recursos gràfics, que mostren agrupacions i interrelacions entre termes.
3. Alfabet, lletres assignades als termes o a les figures.

Funcionament

1. Les condicions.
2. Els sistemes per construir demostracions i respondre a **qüestions**.

Com es pot veure, evidencia dues categories generals: la dels tres elements constitutius bàsics del sistema i la dels dos elements que s’ocupen del seu funcionament, que de manera específica ajuden a desenvolupar demostracions. Quatre són, segons Llull, les finalitats de les figures (Bonner, 25): visual,¹⁹ mnemotècnica,²⁰ de presentació dels diversos conjunts en què es divideixen els conceptes fonamentals de l’Art, de demostració de les possibles relacions entre conceptes de cada conjunt. Pel que fa a l’Alfabet, com ens suggereix Bonner (26), no ens hem de deixar enganyar per l’aparença algebraica de les lletres que trobem en l’Art, “no es tracta de variables, sinó que són convencions simbòliques per a conceptes o grups de conceptes de l’Art.” Analitzant els mecanismes de l’Art, però, hem de tenir en compte les diferents etapes en les quals Llull construeix el seu sistema i les diferents funcions que adquireixen els seus elements constitutius. Acabem d’esmentar l’Alfabet. Si durant l’etapa quaternària cada

¹⁸ “Quaestio est petitio ignota.” *Logica Nova*, ROL III 6.

¹⁹ “Natura és de enteniment que entena mills per demostració feta per vista e per oïment, que per oïr tan solament”, R. Llull, *Començament de Medicina* (OS II, 409; NEORL V, 44) / “els sentits poden ajudar la imaginació i la imaginació, l’intel·lecte”, R. Llull, *Compendium seu commentum Artis demonstrative* (MOG III, vi, 1: 293).

²⁰ “Per tal que la memòria pugui recordar més fàcilment els principis universals”, R. Llull, *Compendium seu commentum Artis demonstrative* (MOG III, vi, 1: 293). Aspecte que va mostrar les figures més atractives per als pensadors del Renaixement, els quals les van entendre com a recursos mnemotècnics que, en quant instruments il·lustratius de l’estructura del món, la feien més intel·ligible i més fàcil de recordar. Bonner (2012, 25-26).

símbol representa un concepte només,²¹ en l'etapa ternària la seva utilitat és ben diferent, dos són els aspectes que majorment ens criden l'atenció: la reducció de les lletres a 9²² [B C D E F G H I K] i la polisèmia que s'hi presenta. Cada lletra pot arribar a tenir 6 conceptes diferents (bonesa, diferència, Déu, justícia, avarícia a més de representar la 'qüestió' relativa a la seva existència, *si és*). També les condicions, segons que es tracti de l'etapa quaternària o de la ternària, es presentaran d'una manera diferent. En el primer cas, representaran o comparacions o jerarquitzacions dels termes que les formen; en l'*Art demostrativa* es desenvoluparan "per mitjà de l'elaboració sistemàtica d'un mecanisme combinatori que abasta l'obra sencera" (Bonner, 27). En el segon, es notarà com les "comparacions han quedat integrades en les tècniques de *mesclar* principis i regles" (Bonner, 28).

Respecte al concepte de l'Art com a mètode "per generar demostracions i respondre qüestions", no trobem fora de lloc dir que coincideix amb "l'origen i la finalitat" de l'Art mateixa (Bonner, 28). Veiem, doncs, de manera específica, en cadascuna de les etapes fonamentals de l'Art Lul·liana com s'apliquen les qüestions. Ja a partir de la seva etapa quaternària, Llull deixa clar que dites qüestions constitueixen "l'àmbit en què l'Art es porta a terme o *s'exemplifica*" (Bonner, 85). Cadascuna de les qüestions que trobem al final de les diferents obres lul·lianes, "no són afegitons d'última hora" sinó "un dels objectius principals de l'Art" (Bonner, 85). Avaluant en percentatge l'espai que les qüestions ocupen en algunes de les obres de Llull, veurem que, en l'AGU i en l'AB, ocupen el 25%; en l'Arbre de ciència, un 41%; en l'AD un 54% i un 62% en la TG (Bonner, 85).

Escriu Llull en la seva *Art Demonstrativa* (OS I, 395):

Les qüestions d'esta Art són en tres maneres. La primera és de les 38 qüestions, de les quals són exposades per lletra les cambres qui signifiquen la solució de la qüestió, e aquestes qüestions són per grossa manera. La segona manera és pus subtil, cor no són exposades per lletra les cambres qui signifiquen la solució de la qüestió, mas que és solta la qüestió simplement segons que les seues cambres ho signifiquen. La terça manera és de qüestions estranyes, ço és a saber, d'aquelles qüestions qui no són escrites en aquest volum mas que per l'Art poden ésser determenades, encercant llur determenació en les cambres de les 1080 qüestions; e si l'artista fos perit, tot d'una les podrà soldre per aquelles cambres qui mills ab elles se covenen; o que hom faça cambres estranyes segons que l'Art ne dóna doctrina en les cambres qui són en ella; e aquesta terça manera és pus subtil que les altres, e és objet al qual se mou esta Art, e és general objet a tota la Art [...].

Per no equivocar-nos l'hauríem de pensar com una "construcció mental que comparteix esquemes i pressupòsits amb diversos sectors del pensament del segle XIII, però que s'ofereix com una solució global alternativa per a la comprensió de totes les coses visibles i invisibles" (Badia 2004).²³ En definitiva, l'Art no consisteix només en un mètode apologetic necessari per a demostrar les veritats cristianes, sinó que representa una 'tècnica' més general apta per a respondre a tota mena de qüestions. Es tracta d'una Art 'generativa' que, partint d'un nombre finit de conceptes, és capaç de provar qualsevol hipòtesi i, així, pot respondre a diferents qüestions. Per això, es poden

²¹ Explica Llull en l'Art demostrativa que "B és memoria membrant", és a dir que representa un sol concepte, i "T és començament", és a dir que representa tots els principis de la Figura T. Bonner (2012, 26).

²² Nou, en relació a la etapa ternària (el quadrat de tres). Bonner (2012) 139.

²³ Badia (2004) 403-442. Consultat a la pàgina http://www.narpan.net/documents/ciencia_llull_lola.htm

trobar al costat de qüestions com “si Déu crea los actus de les potències dementre que l'ànima usa d'aquells” (*Art Demonstrativa*, OS I, 432), d'altres com “si àer e vapors són diferents en essència” (*Art Demonstrativa* OS I, 493). La resposta adequada als diferents temes proposats per les qüestions, resideix en les ‘cambres’ que les combinacions de termes generen i que són típiques del procediment artístic lul·lià:

Qüestió és: si esta Art és demostrativa.

Solució:

E A V Y	IVZ	MAVYZ	RAVYZ
---------	-----	-------	-------

Les dues cambres inicials expressen ‘simbòlicament’ l’objectiu de l’Art, fer de manera que qui utilitza l’Art, recordi, entengui i estimi (E) Déu (A), les virtuts (V blava) i la veritat (Y) i que recordi, entengui i odii (I) els vicis (V vermella) i falsedat (Z). En relació a les últimes dues cambres, l’usuari té o creences (M) o està confús (R) pel que fa la relació de Déu (A) amb les virtuts i els vicis (V) i amb la veritat (Y) i falsedat (Z) (Bonner, 87). En substància, l’acció de “respondre a les qüestions” correspon a la recerca i retrobament dels “particulars” en els “universals”; la resposta als temes proposats mitjançant les qüestions presentades a través de les “cambres de l’Art.” A un primer cop d’ull, la *quaestio* lul·liana ens podria aparèixer del tot semblant a la dels escolàstics. Proposar un tema mitjançant l’*utrum* (“si és”), és cosa habitual: *Utrum fides sit virtus* pregunta Sant Tomàs en l’*Articulus tertius* de les seves *Quaestiones disputatae*. No és pas així, i Bonner (89) ens ajuda a explicar per què: “[...] no utilitza la tècnica escolàstica tradicional de respondre a la qüestió de “si és” (*utrum*) per mitjà d’explicar el que altres n’hagin dit, contestar-ne els arguments, i llavors treure una conclusió (*determinatio*).” Arriba a la demostració dels principis mitjançant la hipòtesi: “[...] presenta una qüestió com a hipòtesi i extreu les conseqüències d’assumir-la com a vertadera i com a falsa.” També Ruiz Simon (82) ens confirma el mateix: “L’Art no és, en definitiva, sinó una tècnica destinada a convertir unes suposicions (les creences) en afirmacions o negacions categòriques (veritats o falsetats demostrades).” L’objectiu de l’Art lul·liana, ja clar durant l’etapa quaternària, esdevé claríssim durant l’etapa ternària. En la *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* (ROL XX 344) i en l’*Ars Brevis* (OS I 533), defineix la seva Art com un instrument apte per resoldre qüestions. Els canvis visibles són més a nivell estructural que a nivell conceptual. Abans, havíem fet esment de la reducció de les lletres de l’alfabet a 9 elements. Analitzem-los i fixem-nos en la seva tercera columna:



	1a Figura	2a Figura	Qüestions i regles	Subjectes	Virtuts	Vicis
B	Bonesa	diferència	si és (<i>utrum</i>)	Déu	justícia	avarícia
C	Grandesa	concordança	què és? (<i>Quid?</i>)	àngel	prudència	gola
D	Eternitat	contrarietat	de què és? (<i>De quo?</i>)	cel	fortalesa	luxúria
E	Poder	començament	per què és? (<i>Quare?</i>)	home	temprança	supèrbia
F	Saviesa	mitjà	quant és? (<i>Quantum?</i>)	imaginativa	fe	accídia
G	Voluntat	fi	qual és? (<i>Quale?</i>)	sensitiva	esperança	enveja
H	Virtut	majoritat	quan és? (<i>Quando?</i>)	vegetativa	caritat	ira
I	Veritat	igualtat	on és? (<i>Ubi?</i>)	elementativa	paciència	falsia
K	Glòria	minoritat	-com és? (<i>Quo modo?</i>) -amb què és? (<i>Cum quo?</i>)	artifici/instrumentativa	pietat	inconstància

Figura 1.

El plantejament de la primera qüestió, és la més habitual en l'edat mitjana; només amb ella es pot encetar qualsevol tipus de disputa. De fet, en referència a les espècies de la qüestió (cadascuna de les qüestions està dividida en 'espècies'),

Llull n'evidencia tres: "dubitació, afirmació, negació" (*Ars Brevis*, OS I 550-554). L'*Utrum*, en quant a espècie, s'identifica amb la possibilitat (*Utrum* → Possibilitat) de dubitar, afirmar, negar. La segona (*Quid?* → Quiditat) presenta 4 espècies: la definició, com és demanat, quan és demanat, com és demanat. La qüestió "per què és?" fa referència a la formalitat (finalitat), és a dir, esbrina el perquè i la funció de les coses²⁴ (*Quare?* → Formalitat). En la qüestió que correspon a la lletra F s'avaluen les quantitats (*Quantum?* → Quantitat). "Qual és?" expressa la qualitat (*Quale* → Qualitat), per exemple: "què és qualitat apropiada de l'enteniment?, e és responedor que creure o dubtar o suposar, car aquests actes no convenen a l'enteniment pròpiament, mas a entendre" (TG, ORL XVI, 341; ROL XXVII). Les dues qüestions següents s'interroguen sobre el lloc i el temps (*Quando?* → Temps / *Ubi?* → Lloc). En relació a la lletra K s'articulen dues qüestions "Com?" i "Amb què?" que demanen sobre el "com és d'una cosa" i el "amb què està constituïda" (*Quo modo?* → Modalitat / *Cum quo* → Instrumentalitat).²⁵ Tornem un moment a la tercera columna del sistema de l'Art -*Qüestions i regles*- en la seva etapa ternària i veiem com les aplica al text. Si llegim, per exemple, una de les parts finals de l'*Arbre de ciència* (OE I 1039-

²⁴ "per què [les coses] són i per què fan ço que fan", TG, ORL XVI 341; ROL XXVII. Dins Bonner (2012) 156.

²⁵ A tal proposit consulteu Bonner (2012).

1040) o de l'*Arbre de Filosofia d'amor*,²⁶ notarem com, meticulosament, Llull aplica les regles i qüestions als temes proposats (recordem que la *quaestio* és per Llull una tècnica fonamental en el procés de descobriment de la veritat):

Tabla 3.

Qüestions i regles	Arbre de ciència (De l'arbre qüestionial)	Arbre de filosofia d'amor
si és (<i>utrum</i>)	1) <i>Qüestió</i> : Demanà lo monge a Ramon: - Aquest Arbre de ciència és general? <i>Solució</i> : Dix Ramon que ell és general per ço car és de generals començaments, segons que apar en les sues rails, e és general per ço car és de setz arbres qui són generals a tot hàbit de saber.	[11] [qüestió] Amor, benauryansa o paraís, és fruit d'amor? [solució] Amic, dix l'amor, si no fos paradís fruit d'amor, no fóra paradís en la dererana fi d'amor, e fóra lo fruyt d'amor aquesta vida en què sòm en est món, on an los amadors moltes malenanses per l'amat; la qual cosa és impossíbol, car fi, qui és repòs, no pot ésser en loc de malenansa.
què és? (<i>Quid?</i>)	2) <i>Qüest.</i> : -Ramon, aquest <i>Arbre</i> què és ? - <i>Sol.</i> : És atrobament e compliment de generals teòriques e pràctiques qui constitueixen general hàbit de saber.	[12] [qüestió] Amor, què és fruyt d'amor? [solució] Amic, dix l'amor, fruyt d'amor és paradís, e és per so fruyt d'amor, car fora paradís no à nenguna cosa sens trebayl, e en paradís no ha negú trebayl, e l'amic à de l'amor tot so que'n vol aver.
de què és? (<i>De quo?</i>)	3) <i>Qüest.</i> : -Ramon, aquest <i>Arbre</i> de què és ? - <i>Sol.</i> : És materialment dels setze arbres que contenen en si en qui són les sues parts, segons que en ell apar; e és general hàbit de saber segons fi.	[13] [qüestió] amor, de què és fruyt d'amor? [solució] Amic, dix amor, fruyt d'amor és de plaer d'amic e d'amat, possit sens trebayl ab gran gog e alegransa.
per què és? (<i>Quare?</i>)	4) <i>Qüest.</i> : Ramon, aquest <i>Arbre</i> per què és ? - <i>Sol.</i> : És formalment per ço car és dels setze arbres, qui són les sues parts, e és finalment per ço que Ramon, qui no ha a qui pusca mostrar perfectament la sua <i>Art general</i> , pusca significar peraquest <i>Arbre de ciència</i> lo general enteniment que hom pot haver per la sua <i>Art</i> a totes ciències; car per aquest Arbre se pot aquell general enteniment conèixer, e home qui haja fundat enteniment humil e leal, pot aquell <i>Arbre</i> per si mateix estudiar e aprendre.	[14] [qüestió] Amor, per què és fruyt d'amor en glòria? [solució] Amic, dix amor, fruyt d'amor és en glòria per so que sia glòria d'amadors; car sens fruyt d'amor, amadors no porien glòria haver.
quant és? (<i>Quantum?</i>)	5) <i>Qüest.</i> : Ramon, aquest <i>Arbre</i> quant és gran? - <i>Sol.</i> : Vé a les fulles dels seus arbres, als locs de quantitat, e ab aquelles quantitats poràs conèixer aquest Arbre quant és gran; e açò mateix poràs fer dels seus altres predicaments e de les sues substàncies.	[15] [qüestió] Amor, lo fruyt de paradís, quant és gran? [solució] Amic, dix amor, lo fruyt de paradís és aitan gran com és lo plaer que los sants an en gloriejar per les raïls d'amor, enfora contrarietat, qui en lo fruyt d'amor no pot estar.
qual és? (<i>Quale?</i>)	6) <i>Qüest.</i> : Ramon, lo subject d'aquest Arbre de ciència, qual és? - <i>Sol.</i> : Lo seu subject és ço per què l'humà enteniment guanya universal hàbit de saber.	[16] [qüestió] Amor, quinyes propietats e natures à lo fruyt d'amor en glòria? [solució] Amic, dix l'amor, les natures e propietats del fruyt de glòria són solàs d'amadors e d'amat ab tan gran dolsor e alegransa, sens tot trebayl, que major ésser no pot, ni major

²⁶ Ed. consultada: R. Llull, *Arbre de filosofia d'amor*. G. Schib ed. Barcelona: Barcino (1980) 170-172.

 los sants no desiren aver.

quan és? (Quando?)	7) Qüest.: Ramon, aquest Arbre en qual temps és estat atrobat? -Sol.: És estat atrobat aquest Arbre en l'any de la Incarnació de nostre Senyor Déus MCCXCV, del dia de sent Miquel tro al dia de les kalendes d'abril.	[17] [qüestió] Amor, en qual temps se cuyl lo fruyt d'amor en glòria? [solució] Amic, dix l'amor, lo fruyt d'amor se cuyl en glòria, en tots temps, sens cessament e enpatxament; car enaxí com lo sol qui no cessa de luir, enaxí e molt mils lo fryt d'amor en glòria no cessa de cullir.
on és? (Ubi?)	8) Qüest.: Ramon, aquest Arbre on és estat compilat? -Sol.: En la ciutat de Roma, e en lo general altar de Sent Pere posat, e a Jesucrist, e a nostra Dona, e als àngels, e als sants qui jaen en Roma és estat comanat.	[18] [qüestió] Amor, on se cuyl lo fruyt d'amor en glòria? [solució] Amic, dix l'amor, enaxí-s cuyl lo fruyt d'amor en glòria en l'amat, com se cuyl lo fruyt de saviea en l'entès, qui és Déu.
-com és? (Quomodo?)	9) Qüest.: Ramon, la pràctica e-l descorrimet e aplicament d'aquest Arbre com lo pot hom haver de les qüestions peregrines? -Sol.: Vé al pròleg e a les qüestions qui-s contenen per tot aquest Arbre, en lo qual és escampat en locs deguts de cascun arbre particular segons apar, e tin la manera en solvre les qüestions peregrines, que nos havem tenguda en sobre les qüestions d'aquests Arbre, aplicant les qüestions peregrines a aquells arbres qui són generals a lurs tèmens.	[19] [qüestió] Amor, com se cuyl lo fruyt d'amor en glòria? [solució] Amic, dix l'amor, lo fruit d'amor se cuyl en glòria enaxí per manera d'amar l'amat, com per manera de entendre l'entès, qui és Déu e és l'amat.
-amb què és? (Cum quo?)	10) Qüest.: Ramon, l'hàbit d'aquesta ciència ab què-l pot hom conservar? -Sol.: Ab sovint imaginar e membrar los especials arbres d'aquest arbre general, pot hom conservar lo general hàbit de ciència que hom pot per ell haver.	[20] [qüestió] Amor, ab què-s cuyl lo fruyt de glòria e d'amor? [solució] Amic, ab amar; e al culir ajuda enaxí l'entendre de l'amic, com ajuda l'amar a cullir lo fruyt ab entendre lo ver amat, qui és entès.

Les Qüestions i les Regles són instruments d'investigació amb valor epistemològic que arriben a ser determinants en el procés d'investigació dels predicaments (aquests sí, considerats com a entitats reals i substancials).²⁷ A primera vista, podrien recordar, en tot i per tot, les deu categories aristotèliques que formulen les qüestions al voltant de la substància, la qualitat, la quantitat, el quan, etc. però, com veurem, en l'òptica lul·liana hi haurà una diferència substancial pel que fa a la qualitat de la resposta trobada. En contraposició a l'indeterminació de Parmènides que sí que arriba a la conclusió que l'ésser és i no pot no ésser (inconfutable realitat que en realitat no aclareix "com és", és a dir el deixa sense un predicat), Aristòtil, mitjançant categories amb valor objectiu (que poden ser aplicades a qualsevol esfera de l'existència), es proposa de demostrar la multilateralitat de l'ésser en la seva unitat. En definitiva, va deixar clara la diferència entre el lògic i l'empíric. Fins a cert punt, notem certa familiaritat de la visió lul·liana amb l'aristotèlica, diu Ruiz Simon (92):

Al començament dels Tòpics, Aristòtil anuncia que el propòsit del seu tractat és "trobar un mètode a partir del qual puguem raonar sobre qualsevol tema que ens sigui proposat." I afegeix: "a partir de coses probables." La intenció que reflecteix la primera part d'aquesta frase és plenament compartida per l'Art de Llull. Remeto, de nou, a la *Introductòria Artis demonstrativae*: "haec Ars per

²⁷ En la LN Llull parla d'una relació substancial, NEORL IV 48; ROL XXII 65.

omnia docet discurrere.” Però Llull no s'acontenta que el discurs de l'Art circuli pels viaranyes de la mera probabilitat, i, per això, no dubta a afirmar: “ad istam artem pertinet verum dicere de omni quaesito” [MOG III, ii, 32 (86) i 3 (57)].

En aquell *verum dicere*, que Llull pronuncia sense hesitació, resideix la gran diferència: el seu raonament no es mou cap al *probabiliter*, sinó cap a la veritat. L'Art de Llull, en definitiva, com la Dialèctica d'Aristòtil, argumenta sobre qualsevol tema i serveix per trobar els principis de totes les ciències. Però tant en un cas com en l'altre no s'acontenta a moure's en l'àmbit de l'opinió, de les *probabilitates*, que els escolàstics, d'acord amb Aristòtil, consideraven com a característic de la Dialèctica, i busca la certesa demostrativa de la necessitat (Ruiz Simon, 93).

No ens equivoquem si concloem dient que la *quaestio* lul·liana representa un instrument fonamental que, durant la discussió sobre els diferents temes, ens permet arribar i alhora demostrar la veritat.

5. Conclusions

Des de la comparació de les formes tradicionals de la *quaestio* i *quaestio disputata* escolàstiques amb aquelles emprades per Llull, resulta que, en molt casos, hi ha només una similitud aparent, recordem a tal propòsit el que ens adverteix Lola Badia (2004): “L'adaptació de les diverses ciències del repertori medieval a l'Art lul·liana produeix versions renovades de les disciplines.”²⁸ I així és, si tracéssim un esquema amb els trets més significatius de les tècniques escolàstiques i les tècniques emprades per Llull, veuríem la diferència. Encara que el beat s'inspira clarament a les tècniques de tall escolàsticomedieval. Esquematzant els seus funcionaments notariem:

Tabla 4.

Quaestio / disputatio escolàstiques	Quaestio / disputatio lul·lianes
Origen: aporia	Origen: pregunta senzilla (o hipòtesi).
Estructura: posició a favor (<i>pro</i>) posició contrària (<i>contra</i>) Solució (<i>determinatio</i>)	Estructura: algunes vegades presenta les dues posicions oposades, moltes d'altres, una forma contracta que de la <i>quaestio</i> arriba directament a la <i>solutio</i> .
Eines per argumentar els diferents temes: els Pares, les Escriitures.	Eines per argumentar els diferents temes: intel·ligència.
Objectiu: arribar a una resposta que, mitjançant els justos raonaments, probablement (<i>probabiliter</i>) correspon a veritat.	Objectiu: arribar a una resposta que, mitjançant l'ús correcte de l'Art, certament (<i>certior</i>) correspon a veritat.

²⁸ Badia (2004) 403-442. Consultat a la pàgina http://www.narpan.net/documents/ciencia_llull_lola.htm

Sobre l'essència i estructura de *quaestio* i *quaestio disputata* medievals ja n'hem parlat a començament d'aquest treball, encara que soni com a repetició, crec que en aquest context és important recordar les paraules de Schönberger (47): “La ‘questione’ non viene in genere intesa come una domanda (Raimondo Lullo è in questo senso un’eccezione), ma piuttosto come un’aporia generata dal contrapporsi di affermazioni tra loro contraddittorie.” Quant a la seva estructura hem de recordar els seus moments claus: fixació dels arguments preliminars *pro* i *contra* per part del mestre; defensa del problema proposat; demostració que aquella posició és incorrecta; tancament del cercle per part del mestre que, a través la *determinatio*, dóna la solució. També en Llull trobem el mateix paper autorial del ‘mestre’ (o persona sàvia) que guia la recerca de la resposta correcta, però l'estructura de les seves *quaestiones* és diferent. Un element important que distingeix les qüestions lul·lianes de les altres és la seva coincidència simbòlica amb altres elements de l'Art: “aquestes diferències radiquen, sobretot, en l'ús de lletres simbòliques” (Ruiz Simon, 81); hem recordat com, sobretot en l'etapa ternària, les qüestions corresponen també a determinades lletres i determinats principis en el seu sistema artístic. Per evidenciar encara més la diferent estructura de la *quaestio* lul·liana respecte a l'escolàstica, ens refem als punts de vista de Bonner i Ruiz Simon. Abans, ja hem tingut ocasió de conèixer al respecte el punt de vista de Bonner (89), el qual ens recorda que:

Quan provem d'analitzar els procediments que Llull fa servir en aquesta ocasió, primerament, veiem que no utilitza la tècnica escolàstica tradicional de respondre a la qüestió de “si és” (*utrum*) per mitjà d'explicar el que altres n'hagin dit, contestar-ne els arguments, i llavors treure una conclusió (*determinatio*). [...] Llull presenta una qüestió com a hipòtesi i extreu les conseqüències d'assumir-la com a vertadera i com a falsa. La demostració positiva només mostra que l'argument és vàlid i que, per tant, la premissa no porta a una inconsistència, mentre que la forma negativa empra la reducció a l'absurd clàssica per mostrar que el fet que la negació d'una premissa condueixi a una impossibilitat prova la premissa.

Partint de la hipòtesi, verifica els principis. És interessant també el punt de vista de Ruiz Simon (81-82), que sosté:

Llull, a pesar de les diferències evidents, espectaculars, que separen les seves *quaestiones* de les dels seus contemporanis, segueix en substància el moviment argumentatiu que determinen les regles del gènere de la disputa escolàstica: comença per plantejar una qüestió (per exemple: “P?”) i, tot seguit, passa a resoldre-la a través de l'enfrontament de dues posicions enfrontades, la proposició preferida (per exemple, “P”, aquella que vol defensar, i que es correspon amb l'acte propi del “quadrat” N de la figura S, que és el quadrat de les creences i les suposicions) i la proposició oposada (“no P”), argumentant a favor de P i refutant no P. Aquest enfrontament el resol favorablement a P per mitjà de (1) el “descobriment” del que els escolàstics anomenaven una *consequentia materialis bona simpliciter*, és a dir: una proposició composta d'un antecedent i un consegüent construïda amb una conjunció condicional (“si”: “si P, aleshores Q”) o racional (“igitur” o “ergo”: “P, per tant Q”) que és vàlida *gratia terminorum* (en virtut del significat dels seus termes); i (2) l'ús de les regles d'inferència de la lògica proposicional (particularment del *modus tollens* i el *modus ponens*) que permeten concloure a favor d'una de les dues posicions oposades, que, evidentment, sempre és la preferida.

Llegim en l'*Ars brevis* (ROL XII 238):

Quaestio: Vtrum sit aliquod ens, in quo subiectum et praedicatum conuertantur in identitate essentiae, naturae et numeri per totam primam figuram? Et est respondendum, quod sic. Nam alias conuersio subiecti et praedicati et aequalitas essent destructae absolute; et aeternitas esset superius per infinitatem durationis, et sua bonitas, magnitudo, potestas, etc. essent inferius per finitatem; quod est impossibile.

La *quaestio* proposada és una hipòtesi que ha de ser confirmada; i el mestre que condueix la discussió explica per què “est respondendum, quod sic.” S’ha d’acceptar com a hipòtesi positiva perquè “nam alias” es destruiria l’assimilació entre subjecte i predicat; element fonamental per a explicar l’essència de Déu. De fet, en les preguntes successives, expressades mitjançant el *Quaeritur*, és demana: “Quid est illud ens, in quo subiectum et praedicatum conuertuntur?.” Una altra pregunta que porta en si mateixa afirmació, s’ha de contestar que aquell ens és Déu des del moment en què: “Talis quidem conuersio non potest esse, nisi in subiecto infinito et aeterno.” I així mitjançant tots els altres *quaeritur*. Es noti, però, que no sempre dona resposta explícita a les hipòtesis formulades (que presuposen resposta positiva), i això ha d’estimular ‘els usuaris’ a trobar la resposta correcta. Una vegada sapiguin com funciona el mecanisme, haurien de poder arribar a la resposta (“Quarta pars est, quod artista faciat scholaribus quaestiones, ut ipsi de illis respondeant. Et dicat illis, quod multiplicent rationes ad unam et eandem conclusionem” (ROL XII 254). A tal propòsit, es vegi també la introducció *De l’Arbre qüestionat* que tanca l’*Arbre de ciència* (OE I 842):

Les solucions de les qüestions proposades fer com pus abreujadament porem, e açó car esquivam prolixitat; e encara, que naturalment solució de qüestió en lo seu abreujament està més d’investigament e d’art, per ço car abreujament de paraules és pus general que l’allongament d’aquelles.

Tanquem aquest breu recorregut de la *quaestio* lul·liana posant en evidència alguns aspectes importants. En la concepció lul·liana, l’única autoritat reconeguda és la del mestre que ha d’aclarir el text a qui escolta; no té cap necessitat de lligar-se a la posició d’altres mestres (la referència va, com en àmbit escolàstic, als Pares): “[...] et quod scholares praelegant textum; et si dubitauerint in aliquo, petant ab artista siue a magistro illud” (ROL XII 253). Mentre que les úniques eines requerides són la racionalitat i la intel·ligència: “Vnde sciendum est, quod haec Ars tres amicos habet, uidelicet subtilitatem intellectus, et rationem, et bonam intentionem. Sine istis quidem tribus hanc Artem nullus addiscere potest” (ROL XII 254).

Parafrasejant la cita lul·liana que acabem d’esmentar, podríem dir que tres són els ‘amics’ que condueixen a la veritat: un bon mestre, una qüestió ben formulada i la intel·ligència de qui indaga.

Obres citades

- Abbagnano, N. *Storia della filosofia*. Torino: UTET, 1963. Vol. I.
- Abellán, J. L. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid: Espansa-Calpe, S. A., 1979. Vol. I.
- Badia, L. “La ciència a l’obra de Ramon Llull.” En J. Vernet & R. Parés eds. *La Ciència en la Història dels Països Catalans, I. Dels Àrabs al Renaixement*. Barcelona/València: Institut d’Estudis Catalans/Universitat de València, 2004. 403-442.
- Badia, L. “Nova retòrica i pràctica d’escriptura en Ramon Llull.” *Quaderns d’italià* 18 (2013): 79-91.
- Bazàn, B. C., J. Wippel, G. Fransen & D. Jacquart. *Les questions disputées, et les questions quodlibétiques dans les facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*. Turnhout: Brepols, 1985.
- Bonner, A. *L’Art i la lògica de Ramon Llull, Manual d’ús*. Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2012.
- Carreras y Artau, T. J. *Historia de la filosofía española filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Real academia de ciencias exactas, físicas y naturales, 1939. Vol. I.
- Coggi, R. “Introduzione” En T. D’Aquino. *Le questioni disputate*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992. 5-65. Vol. I.
- De Rijk, L. M. *La philosophie au moyen âge*. Leiden: Brill, 1985.
- De Wulf, M. *Histoire de la philosophie médiévale*. Paris: Institut supérieur de philosophie, Louvain/F. Alcan, 1924.
- Di Franza, C. *Procedimenti scolastici e linee di pensiero nell’opera di Giovanni Boccaccio*. Università degli Studi di Salerno, 2010-2011.
- Enciclopedia Garzanti di filosofia*. Milano: Garzanti, 1993.
- Flasch, K. “Meister Eckhart und die “Deutsche Mystic”, Zur Kritik eines historiographischen Schemas.” *Die Philosophie* 14-15 (1988): 439-463.
- Friedlein, R. *El diàleg en Ramon Llull: expressió literària com a estratègia apològica*. Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2011.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, M. & M. Parodi. *Storia della filosofia medievale, da Boezio a Wyclif*. Bari: Editori Laterza, 1996.
- Gayà, J. “Ars Patris Filius Buenaventura y Ramon Llull.” *Estudios Lulianos* 27 (1987): 21-36.
- Geyer, B. “Der Begriff der scholastischen Theologie.” En E. Feldmann & M. Honecker eds. *Synthesen in der Philosophie der Gegenwart: Festgabe A. Dyroff*. Bonn, 1926. 112-125.
- Geymonat, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Milano: Garzanti, 1981. Vol. I.
- Gilson, E. “Le moyen âge comme «saeculum modernum».” En V. Branca ed. *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*. Firenze: Sansoni, 1973.
- Grabmann, M. *Storia del metodo scolastico*. Firenze: La Nuova Firenze, 1980. Vols. I-II.
- Jakobi, K. “De arbore quaestionali. Über den baum der fragen.” *Subsidia Lulliana* 1 (2002): 343-359.
- Kneale, W. C. e M. *Storia della logica*, Ed. d’A. Conte. Torino: Einaudi, 1972.
- Llull, R. *Ars brevis*, XII, 38. Turnhout: Brepols, 1984 (ROL).
- . *Ars Brevis, Obres selectes*. Ed. d’A. Bonner. Palma: Moll, 1989 (OS).
- . *Arte breve*. Ed de M. Romano. Milano: Bompiani, 2002.
- . *Art demostrativa. Obres selectes*. Ed. d’A. Bonner. Palma: Moll, 1989 (OS).

- . *Arbre de Ciència, Obres essencials*. Ed. de J. Carreras i Artau, M. Batllori, T. Carreras i Artau, J. Rubió i Balaguer *et al.* Barcelona: Selecta, 1957-1960 (OE). 2 vols.
- . *Arbre de filosofia d'amor*. Ed de G. Schib. Barcelona: Barcino, 1980.
- . *Art amativa, Obres de Ramon Llull*. Ed de S. Galmés *et al.* Palma, 1906-1951 (ORL).
- . *Compendium seu commentum Artis demonstrative, Beati Raymundi Lulli Opera*. Ed d'I. Salzinger. Mainz: Häffner, 1721-1740. [Reimpresió: F. Stegmüller, Frankfurt, 1965] (MOG).
- . *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis, Raimundi Lulli Opera Latina*, I-V, Palma de Mallorca, 1959-1967, i a partir de VI, Turnhout, Brepols, 1975 (ROL).
- . *Taula General, Obres de Ramon Llull*. Ed. de S. Galmés *et al.* Palma, 1906-1951 (ORL).
- . "Credere e sapere: aspetti del dibattito teologico." En L. Bianchi ed. *La filosofia nelle università*. Firenze: La nuova Italia, 1997.
- Oeing-Hanhoff, L. "Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter." *Miscellanea Medievalia* 2 (1963): 71-91.
- Ripoll Perelló, M. I. & A. Bonner. *Diccionari de definicions lul·lianes, Dictionary of lullian definitions*. Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears, 2002.
- Ruiz Simon, J. M., "«Quomodo est haec ars inventiva?», (L'Art de Llull i la dialèctica escolàstica)." *Studia Lulliana* 33 (1993): 77-98.
- Schönberger, R. *La scolastica medievale, Cenni per una definizione*. Milano: Vita e Pensiero, 1997.
- Severino, E. *Antologia filosofica, dai Greci al nostro tempo*. Milano: Rizzoli, 2005.
- Teeuwen, M. *The vocabulary of intellectual life in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2003.
- Tommaso D'Aquino. *Le questioni disputate*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992. Vol. I.
- Van Steenberghen, F. *La filosofia nel XIII secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1972.
- Yates, F. A. *Assaig sobre Ramon Llull*. Ed. Barcelona: Empúries, 1985.