
TOMÀS MARTÍNEZ

«NO·M DIREU QUE LO DIT SÈNECA
SIA PROPHETA NE PATRIARCHA,
QUI PARLEN FIGURATIVAMENT»:
ANTONI CANALS I
EL DE PROVIDÈNCIA*

* Aquest treball ha estat realitzat en el marc del projecte PS 91-0160 del Programa Sectorial de Promoció General del Coneixement de la DGICYT.

(1) A la relació d'obres de Canals donada per T. Kaepelli (1970: 105-108) cal afegir els comentaris i la bibliografia de L. Robles (1972: 183-192), i fonamentalment d'E. Casanova (1988: 13-15 i 19-25).

(2) A. Hauf (1990: 187-188) ja indica que resulta paradoxal que la seua fama li haja vingut per haver estat traductor de Valeri Màxim, Sèneca i Petrarca «si acceptem, per una banda, que el vessant diguem-ne «pre-humanístic» del dominicà fou una deliberada concessió de moralista i teòleg àulic envers el sector més racionalista de la «intelligentsia» cortesana, i si considerem, d'altra banda, que és en els llibres d'especulació espiritual i d'efusió

Entre la producció literària del dominicà valencià Antoni Canals (1352-1419),¹ la versió del *De providentia* de Sèneca representa potser, per diverses raons, un dels escrits més interessants. D'entrada, perquè no es tracta, en principi, d'una obra clarament religiosa, la qual cosa ens permet de situar-la al costat d'altres de faïçó, reminiscències i pretensions clàssiques i de més o menys volada literària, com ara les versions del *Dictorum factorumque memorabilium* de Valeri Màxim i de l'*Scipiò e Anibal*. Segonament, perquè és, com també aquestes dues i una altra part estimable de la producció de l'autor, un treball de traducció, i, per això, molt poc innovador. Amb aquestes mínimes dades, i mentre no hi haja cap documentació o interpretació en contra, hom està perfectament legitimat a pensar que Canals es configura dins el panorama de les lletres catalanes del pas del segle XIV al XV com una mena d'escriptor bifront, que es dedica a conrear tant la literatura teològico-religiosa com aquella de vocació més clàssica,² i que alhora tradueix i exerceix d'autor original. És a partir d'aquesta visió que un determinat sector de la crítica ha volgut incloure'l dins aquell precoç «pre-humanisme» de l'època, dubtosa conseqüència d'una conjuntura a penes perfilada. Des d'aquesta hipotètica adscripció cultural, el dominicà valencià devia fer de pont entre les actituds més avançades, que tenen com a símbol la figura capdavantera de Bernat Metge, i les més ortodoxes d'altres il·lustres contemporanis, conjuminant ensems tradició i innovació. Canals devia representar, doncs, la posició d'aquell que en un primer estadi «s'adonà –com diu el doctor Riquer (1983: 433)– que hom no podia

seguir blasmant els clàssics com si fossin autors damnats i que per a lluitar contra els escèptics calia prendre llurs mateixes armes i combatre en llur propi terreny», per acabar entusiasmant-se pels escriptors antics i aproximant-se a l'esperit del primer llibre de *Lo somni*. Des d'aquesta perspectiva, hi hauria en el nostre autor un procés d'assimilació dels clàssics, des del *Valeri Màxim* (1395) a l'*Scipió e Anibal* (a. 1410), passant pel *De providència* (1396-1404), procés que caldria relacionar amb un hipotètic ambient «pre-humanístic», si no humanístic, dels cercles més encimbellats de la *intelligentsia* del moment.³

1. PER A UNA ANÀLISI INTEGRADA DE LA PRODUCCIÓ LITERÀRIA D'ANTONI CANALS

Tanmateix, tot i la tendència cap a un cert escepticisme racionalista, que durant aquella època trobem fefaentment en sectors reduïts de la intel·lectualitat –i que cal no confondre amb una manifestació de crisi espiritual–, el mateix Riquer confirmava finalment, amb paraules molt ben mesurades, que la traducció del *Dictorum factorumque memorabilium* de Valeri Màxim, base –recordem-ho– de les asseveracions anteriors, «no és una manifestació del que entenem per humanisme».⁴ Vull entendre amb això que la posició de Canals, en utilitzar material clàssic, no significa altra cosa que una ben calculada concessió de teòleg de cort a personatges que es vanten de noves lectures i d'exercir la crítica, si més no envers la doctrina religiosa, i una mostra del fet que el nostre dominicà havia après ben bé a aprofitar en benefici propi tot el que li fos útil, incloent-hi les armes d'una pretesa heterodòxia, intentant fer passar per novetat –amb els matisos que hom considere convenient– allò que purament era un tòpic: fins i tot els pagans ens ensenyen com hem de viure en aquesta societat aviciada!

Vegem, però, abans de passar endavant, el que diu el nostre autor al pròleg del Valeri Màxim (Canals 1914: 11-12):

...com experiència maestra evidentment mostre, huy, en nostres temps, les uirtuts morals esser exellades de la terra, tornant sen al cel, on hagen son principi o començament; considerant yo lo temps dels Romans, en lo qual lo benefici de la incarnació en molt dan de natura humana los sacraments no eren instituhits [...] en aquell temps dels dits Romans, per merit dels lurs actes uirtuosos, pogue esser dit setgle daurat. [...] Ja no resta sino, que exemples de gents estranyes, virtuts de homens qui no hagen conexença de Ihesu Christ, perfectio de vida de poble qui no fon ajudat e sustentat ab efficacia de sacraments, feeltat e amor de gents que no hagen profetes quils preycassen, apostols quils prometessen lo regne del cel, sien allegats, ferint lo front de nostra pochua uergonya, aterrant nostra presumptuosa superbia: qui, appellats per Christ christians, presumim per lo sol nom esser mes uirtuosos que tota altra generacio.

mística on hom ha cregut trobar les pàgines més originals i colpidores d'aquest escriptor». És un bon començament per tal d'eliminar línies de separació que no existeixen i per limitar activitats diverses que no ho són.

(3) És la tesi defensada recentment per J. de Puig (1985: 173-186). La primera part de l'afirmació (el procés) crec que s'esvairà al llarg d'aquestes pàgines; la segona (l'existència d'humanisme) ha estat magníficament tractada a diversos articles de Lola Badia (vegeu ara Badia 1988: 13-49). Tot i la interpretació errada que des de la meua perspectiva hi aporta el treball de Puig, confesse que m'ha esperonat a redactar-ne aquest i a suggerir determinades contra-propostes.

(4) M. de Riquer (1983: 448). I ara cal relacionar aquestes paraules amb aquelles altres referides al seu contemporani el menoret Francesc Eiximenis: «la lloable iniciativa d'estimular els moderns amb les gestes dels antics, dades les circumstàncies, i la possible font o model, del tot medieval, res no té a veure amb l'humanisme, i pot ésser que, al cap i a la fi, no hi hagi tantes distàncies com és ara això entre Eiximenis i el traductor del Llibre del Valeri Màxim, fra Antoni Canals» (Hauf, 1990: 146, i nota 20).

(5) «Si vuelve su mirada a la antigüedad es porque ha percibido lúcidamente las necesidades de la nueva sociedad y se ha dado cuenta de que algunas de ellas encontrarán mejor solución en los preceptos morales, educativos y estéticos de los antiguos, que en las doctrinas prevalentes, elaboradas durante los dos siglos anteriores» (Camillo 1976: 57). Interessa destacar que l'autor d'aquesta afirmació defensa que Cartagena és el primer humanista espanyol, idea que no em convenç gens ni mica. Les referències a l'antiguitat grecollatina en clau exemplificadora tenen encara altres representants castellans tan dignes com el mateix Alfonso de Madrigal (Belloso 1989: 76).

(6) «E axí ó fahyen aquests philòsofs: no volien entendre en les coses mundanals, axí com en pleyts e negocis. E per ço se lig de Sòcrates philòsof: per tal que.s separàs de aquests negocis mundanals e no hagués l'enteniment enfuscat, prengué les sues pecúnies en hun (sa)ch e lançà-les en la mar, dient: «Abite malo puncto male cupiditates; ego demergam vos, ne demergar a vobis». Axí matex se restrenyen en les inmundícies carnals, e per ço no prenen mullers. Diu sent Agostí, qui fon gran philòsof, que Plató philòsof fo verge, perquè.s restrengué de tal peccat, perquè no hagués l'enteniment enfoscat e gros (per) luxúria. E vet *intellectum*. Axí matex se lig de Sèneca, que quan entrave en la ciutat, posave's hun vel en la cara davant los huylls perquè no veés algunes persones vanes. Axí matex legim de Demòcrit philòsof, qui.s féu traure los huylls per tal que contemplant no s'empachassen, que contemplant empachaven-lo. E per ço tal sapiència hajam que no siam empachats (en la) contemplació de Déu e de ses obres» (Ferrer 1984: 45-46).

Aquesta estimulació a partir dels fets dels antics no es limita espacialment ni temporalment. La trobem, per exemple, a la *Histoire de César* de Jean de Thuin (Monfrin 1964: 229), o al pròleg de les *Històries troianes* de Guido delle Colonne (finals s. XIII), que en versió catalana diu: «Jat se sia que tots dies les coses antigues sien crebantades e meses en oblit per les nouvelles o per les fresques, empero algunes coses velles son estades en temps passat, les quals, per la lur granesa e noblesa, axí son dignes de perdurable memoria» (Guido delle Colonne 1916: 5). Tot açò no té res a veure, evidentment, amb la idea de l'estudi de l'antiguitat com a propedèutica per a l'enteniment d'allò diví, en la línia de Petrarca o Salutati, sinó més aviat amb una altra visió molt diferent, seguida també a Castella, de la mà d'Alonso de Cartagena, qui ens recorda que sant Agustí i sant Jeroni afavoriren l'ús dels fets i dels *dits* dels pagans en benefici propi.⁵

Considerar que les afirmacions de Canals tenen quelcom d'innovació fóra, doncs, com declarar que sant Vicent Ferrer canvia la seua posició de rigorós recel evangèlic per una major comprensió i una mentalitat més oberta, quan ens comenta que diversos filòsofs pagans «no volien entendre en coses mundanals» i que això mateix hem de fer nosaltres per tal que «no siam empachats en la contemplació de Déu». ⁶ Tant l'afirmació de l'un com la de l'altre tenen un idèntic fonament doctrinari, per bé que, lògicament, una diversa projecció literària i altres molt diferents mètodes expositius. No ens ha d'estranyar aquesta convergència ideològica. Sant Agustí, com ja ha estat dit, avala el recurs, quan al *De doctrina christiana* explícitament diu:

*Philosophi autem qui uocantur si qua forte uera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda.*⁷

I continua una mica després, al mateix capítol:

*... sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque uitare, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno Deo colendo nonnulla uera inveniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separant, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii.*⁸

Per tal d'explicar aquest concepte de la veritat en poder dels pagans, hem d'analitzar les implicacions que es deriven de la primera aliança entre Déu i l'home, la de la mateixa Creació, la qual justifica tant l'aparició de l'home just, com, en termes

generals, del dret natural. Sant Agustí no parla d'aliança, sinó de *participació*, tot usant la concepció platònica, circular, de tot el que és real. Des de la filosofia agustiniana, l'home participa de l'Ésser, de la Veritat i del Bé, que *és* Déu. L'home ix de l'Ésser per la creació i torna a l'Ésser mitjançant el coneixement (la Veritat) i l'amor (el Bé), completant així el cercle. Déu és, doncs, causa i fi. Aleshores l'home esdevé un ésser *participat* i per això mateix portador de l'essència de Déu i, en major o menor grau, dels seus atributs i perfeccions.⁹ Allò que sant Agustí comenta a propòsit del Bé quan diu «*Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus*» (*Doc. Christ. I, XXXII, 35*) pot ésser aplicat sense problemes també al Coneixement i a la Veritat, amb la qual cosa tornem a trobar una altra vegada el fonament de la primera aliança, quan Déu creà l'home a la seua semblança, encara que evidentment explicada a través de la *participació*.

Des d'aquestes premisses, hom pot deduir raonablement que qualsevol persona pot *participar* del coneixement diví –com de la bonesa i de l'existència divines–, independentment de la seua creença religiosa. Sant Agustí soluciona aquest inicial conflicte tot dient que els filòsofs pagans són l'excepció a la regla «*creure per a entendre*». Per tal de completar el raonament, cal afegir-hi que el coneixement no és un bloc indissoluble, sinó que presenta dues parts ben diferenciades, la *scientia* i la *sapientia*, aquesta darrera necessàriament unida a la fe.

Així doncs, qualsevol veritat de la *sapientia* sense fe implica un ultratge. Per tant, allò bo que els filòsofs pagans han dit els ha d'ésser pres, perquè en són posseïdors injustos, i usat en benefici nostre (Harrison 1992: 72-74). Aquestes darreres explicacions poden donar compte tant dels fragments de Canals, com de Vicent Ferrer.¹⁰ En termes semblants als que observàvem al *Valeri Màxim* s'expressa el menoret Joan de Gal·les (1930: 151) al final del seu conegut *Breviloqui*, que en anònima traducció catalana medieval diu així:

Determinades, donchs, les dites coses de les virtuts, devem considerar e ymaginar que si aquells antichs, qui no eren il·luminats per fe ni ornats de caritat ni fermats en sperança, foren ten excel·lents e nobles en les obres de virtut, e tantes coses han sostengudes, e açò feren per ésser cobejosos de fama e per profit que no speraven temporal, e per honestat de vide, ¡quant més devem fer los feells xristians, qui som ornats e insignits de virtuts theologals gracioses a Déu, qui són fe, sperança e caritat!

Cal dir que, curiosament, tot seguit el moralista fa diverses al·lusions al capítol cinquè del *De civitate Dei*, la qual cosa no ha d'implicar necessàriament cap relació de dependència –amb el d'Hipona, és clar–, pel que fa a la consideració dels antics. Tampoc és necessari. Sembla que ja havia esdevingut una mena de lloc comú, teològicament sancionat.

(7) II, XL, 60. Seguesc l'edició de J. Martín (Agustí 1962: 73). «Si efectivament aquells que són anomenats filòsofs digueren algunes sentències bones conformes a la nostra fe, sobretot els platònics, no sols no les hem de temer sinó que els les hem de reclamar per tal com són injustos posseïdors».

(8) II, XL, 60 (Agustí 1962: 74). «Així també totes les ciències dels gentils no sols contenen fingides i supersticioses faules i pesades càrregues d'exercicis supèrflus, les quals cadascú de nosaltres, eixint de la comunitat dels pagans, Crist conduint-nos, ha d'avorrir i evitar, sinó també les disciplines liberals, molt adients per a l'ús de la veritat, i diversos preceptes morals molt útils, i fins i tot hi trobem algunes veritats que afecten el culte de l'únic Déu. Això és com l'or i l'argent llur, que no instituïren ells sinó que el tragueren d'aquella espècie de mines de la divina Providència, que és pertot arreu, per bé que n'usaren perversament i injuriosa per a honrar els dimonis. Quan el cristià s'allunya d'aquella miserable societat gentil, ha d'arrabassar-los aquells béns que poden ser útils per a la predicació de l'Evangelí».

(9) Per a totes aquestes qüestions, remet a l'exposició claríssima i abastable de Pegueroles (1985: 11 s).

(10) «Mas, vejau per ço quina semblança ne dona lo filòsof Aristòtil, que fo molt soptil, mas no pas que ell ho entengués» (- Ferrer 1932: 228).

L'autoritat dels clàssics, d'alguns clàssics, i llur valor exemplar ja feia bastant de temps que es deixaven sentir sense massa problemes en prèdiques i tractats. En les circumstàncies concretes i en l'ambient on es movia Canals no hi hem de veure periclitació ni paganisme, sinó més aviat un afany per captar les veritats de la fe i dubtar del dogmatisme més radical, em sembla que amb molt poques excepcions.¹¹ Aquesta explicació, que a la versió del *Dictorum factorumque* pot mantenir-se com a hipòtesi de treball, es mostra en perfecta sintonia amb allò que retrobarem al pròleg del *De providència*.

No és l'única vegada que ambdues obres presenten coincidències. Alguns aspectes continguts a la traducció de Sèneca ja apareixen al *Valeri Màxim*, tal com la manifestació de la raresa i poca difusió de l'escrit objecte de traducció:

(11) Considere desenfocades, doncs, aquestes paraules referides al *Valeri Màxim*: «Si el teòleg i el moralista s'inclinen a subratllar les virtuts dels pagans és perquè han entrevist la possibilitat que el seu argument sigui eficaç. Això significa, doncs, que el teòleg i el moralista constaten que els clàssics pagans, els autors antics, el món greco-romà tal com el podia conèixer un individu situat a les acaballes del segle catorze, gaudeix d'una autoritat. No solament emergeix un món que reclama els clàssics antics com a detentors de valors morals elevades; també, gairebé sense adonar-nos-en, ens estem acostant a l'esperit del primer llibre de *Lo Somni* de Bernat Metge. En el text de Canals s'hi detecta el prestigi ascendent dels clàssics en el si d'una societat que veu periclitat les seves valors cristianes tradicionals» (Puig 1985: 174-175).

(12) Independentment del nivell d'acceptació que hom vulga atorgar a les hipòtesis, val la pena de tenir en compte les darreres aportacions de Nadal (1992: 88-101).

(13) Totes les referències al *De providència* i a *Scipió e Anibal* són fetes a partir de l'edició de Martí de Riquer (Canals 1935), tot indicant-hi la pàgina i, si cal, les línies.

desigants quels homens qui no son gramatichs entenguen lo dit Valeri per fetament, lo qual es peregrí e poch comunicat per lo regne d Arago, e aço per lo estret estil que serua en sa ordinacio (Canals 1914: 13).

Tot i que de seguida sabem que hi circula una altra versió anterior:

el tret de lati en nostra vulgada lengua materna valenciana, axi breu com he pogut, jatse sia que altres lagen tret en lengua catalana (ibid.).

Deixant al marge el tema de les dobles traduccions, que resta fora dels objectius d'aquests comentaris,¹² comencem a albirar –crec– una certa cohesió en tota l'obra de Canals. Potser es palesarà encara més amb una breu comparació entre el pròleg del *De providència* i el d'una traducció posterior, *Scipió e Anibal*. Si el nostre autor confessa que va trobar el tractat de Sèneca «escartegant sent Gregori en los Morals, per donar ampla solució a les dites qüestions»,¹³ encara que la raó fou molt més material, com després comprovarem, a *Scipió* busca en dues fonts diferents la manera de donar resposta a una *qüestió* diguem-ne literària del duc de Gandia:

Per lo gran plaer que vostra senyoria trobava en aver lo parlament de Scipió e de Anibal, e la batayla sagüent, en la qual lo dit Scipió Affrichà fou vençedor, volent servir a la dita vostra senyoria, som estudiat de traura lo dit parlament, axí planàriement com miylor he pogut. Per què, ligint de una part Tito Lívio, qui.l posà assatz largament, e d'altra Francesch Patrarca, qui en lo seu libra appellat *Affricha* trectà fort belament e diffusa, he aromansat lo dit parlament segons mon petit enginy (p.31,r.19-29).

Els termes d'aquest pròleg i els del *De providència* són idèntics: en ambdós casos l'autor sembla voler mostrar-nos l'esforç intel·lectual fet per a satisfer les demandes d'un gran personatge, Ramon Boil en un cas i el duc de Gandia en un altre. Això al marge de la tòpica manifestació d'inseguretat davant el text llatí i del seu petit «enginy».

Canals continua amb la defensa de les causes *cristianes* que el menaren a traslladar l'*Scipió*, exposades en similitud, i tot seguit una sèrie d'explicacions i de divisions que ens recorden el sermó medieval. Una mica més endavant parla negativament del suïcidi d'Aníbal fonamentant l'argumentació en l'autoritat d'Aristòtil (*Ètiques*), Plató (*Phedro*) i el segon llibre dels Macabeus. I conclou tot dient:

Per les quals cozes apar que Cathó, qui matà si matex, és indesrahonablement loat, en la sua mort, per Sèneca, en les sues *Epístoles* e en lo libra *De providència* (p.41,r.16-19).



I hom es demana: ¿per què no remet a la seua traducció de Sèneca i als comentaris pertinents? ¿És que, contràriament al que pensàvem, *De providència* és posterior a *Scipió*? La resposta és molt simple: Canals no fa referències a altres obres seues. Per això no és gens definitiu tenir en compte les citacions –sí les còpies de fragments– per a datar, com bé assenyala Riquer: «Un altre element de datació –diu–, però molt vague, és el següent: Canals, al *Scipió e Aníbal*, cita el tractat de Sèneca *De Providència*, i en el pròleg de la versió d'aquest tractat, feta entre el 1396 i el 1404, ens en parla com si fos una obra que ell traduí tot d'una que li vingué a les mans; per tant, el *Scipió e Aníbal* fóra posterior al *De providència*» (Riquer 1935: 18). Ara com ara no tinc cap element en contra d'aquesta datació, però puc afirmar que l'arrapament per traduir allò que té al davant i que resulta doctrinàriament profitós, no és exclusiu de l'opuscle senequià, ja que apareix també a l'*Exposició del Pater Nostre*:

E com a petició vostra dins la mia cella yo legís les dites oracions exposades en forma de contemplació, fuy axí esbayt en lo legir que no sebí clarament ya de quin doctor era. Car l'estil conté en sí tan gran e tan entesa matèria de contemplar a tanta claredat de ordinació que non sce bonament si aquell qui féu la dita obra era dins lo cors o si era arrapat ab sant Paul fins al cel de la visió divinal. [...] E si vol queucom sentir de la dolçor del spirit e de la suavitat de la altra vida, lige la dita scriptura, car allí porà contemplar cosas molt pus altes que sol ne luna ne steles.¹⁴

Cal tenir, doncs, molta cura a interpretar tals afirmacions del dominicà en sentit recte. Tot i la poca fiabilitat de les citacions d'autors en obres de Canals a l'hora d'asajar una cronologia relativa, podem determinar amb prou garanties que l'interès per Sèneca, com intentaré de provar més avant, apareix a partir dels anys posteriors a 1396, i que aquell volum amb diverses obres del filòsof cordovès que comenta al pròleg del mateix *De providència* sembla ésser una font que potser no trigà a utilitzar, concretament a la *Carta de sant Bernat a sa germana*:

E per la present imformació me ocorre al endavant Senecha qui en la segona epistola sua parle en la següent forma [...] (Canals 1857: 419).

(14) Vives (1955: 140). Rubió i Balaguer (1984: 246), que situa l'*Exposició* abans del *De providència*, diu: «És un místic qui escriu aquest pròleg, abans que es refredés l'emoció de la primera sorpresa. Ha sentit l'esgarrifança del rapte i de la «visió divinal». [...] L'únic que desitja per a mossèn Pere d'Artés és una oració «inflamada, pura e studiosa». No cal dir que l'arrapament del *De providència* és molt més profà.

Si seguim el raonament aplicat per Riquer a l'*Scipió*, no hem de posar moltes objeccions a fixar aquesta traducció del *De modo bene vivendi* poc després del *De providència*, ja que en aquella no hi ha cap referència a la novetat ni cap exaltació per la troballa. Hi hem de tenir en compte, però, altres elements circumstancials, com ara la possibilitat, sempre oberta, que aquest tipus de petites referències senequianes –i també llur asèpsia–, provinguen d'alguna mena de florilegi, no directament de l'obra en qüestió.¹⁵

Amb totes les prevencions que hi he fet, crec que de moment farem bé de continuar datant a partir de les endreces de les obres; en el cas de la *Carta*, doncs, entre 1397 i 1410, quan Galceran de Sentmenat podia ésser camarlenc del rei Martí.

Després d'aquesta breu digressió sobre els fonaments de datació, i reprenent l'estudi dels elements comuns al *De providència* i *Scipió*, convé posar esment en un fet important: en ambdues obres el dominicà critica, al pròleg, diverses qüestions que en algun moment del text traduït apareixen, tot i que després, en el lloc concret, s'omet la glossa correctora, negativa. Això passa amb el suïcidi d'Aníbal. Canals comenta al principi:

Maraveyl-me fort de Aníbal, qui fo axí gloriós en armes com fou la fin tant miserable, matant si matex ab verí, en la qual coza mostrà gran flaquesa de cor (p.40,r. 6-9).

I al final, quan mor el personatge, diu:

...arrenchà una pedra preciosa que tania en lo seu anel, jus la qual havia verí enclús (e aquest anel portava per socórrer a ssa honor com la fortuna ho requerrís; e semblant anell portaven los reys). Adonchs, bavent Aníbal lo dit verí, caygué mort soptosament (p.83,23-28).

(15) Dels florilegis diu B. Munk Olsen (1982: 154): «Parfois on remarque également une tendance à donner une portée plus générale aux extraits par la suppression des noms propres ou des références trop précises à l'Antiquité, ou même à christianiser quelque peu les textes lorsqu'on remplace». I més avant (p.158): «Mais les florilèges avaient aussi une autre fonction éthique importante, qui est soulignée dans plusieurs préfaces. Ils permettaient, en effet, de rendre inoffensifs des textes comme ceux d'Horace ou d'Ovide, des «fabulosa deliramenta» (*Florilegium Sancticruciarum*), qui aux yeux de beaucoup pouvaient présenter un danger réel pour la morale des lecteurs».

Sembla que els pròlegs tenen afegida una funció de salvaguarda de la integritat moral, una mena d'avertiment al lector, a banda de l'endrega i de les qüestions relatives al treball de traducció, circumstàncies que la provocaren, etc. M'interessa retenir ara aquesta característica, perquè esdevindrà un argument important a l'hora d'explicar l'estructura i les fonts del pròleg del *De providència*.

Atenent les similituds que comencen a sorgir entre les diverses obres del nostre autor, independentment de llur naturalesa i contingut, com ara l'arrapament per la novetat, les citacions de Sèneca, l'aprofitament moral dels antics, els advertiments al lector en el pròleg, etc., considere molt productiu abandonar les postures massa apriorístiques i estudiar el corpus del dominicà com un conjunt homogeni. A hores d'ara, si més no se'ns va perfilant ja la manera usual amb què Canals treballa tots els seus textos. Molt possiblement, com he indicat, gran part de les visions deformades sobre el material literari objecte d'aquestes ratlles hagen estat provocades perquè hom

haja volgut separar excessivament el pensament i l'obra d'un Canals teòleg i religió dels d'un altre, traductor d'autors «clàssics», agafant aquesta darrera qualificació en sentit ampli. Potser, com ja entenia perfectament el mestre Rubió,¹⁶ tot es redueix a creure que el nostre autor no fa una altra cosa que usar la ploma –de vegades de manera molt sibil·lina– en benefici de l'eficàcia doctrinària. Si, a més a més, les obres de tema més espiritual no són tan originals com semblaven en principi,¹⁷ no ens queda un altre remei que superar la dicotomia o la percepció bifront de què hi parlava, entre escriptor religió original i traductor-adaptador. Una altra dada ajuda a trencar aquesta incorrecta visió i a apreciar la dificultat d'establir divisions massa estrictes: dins la seua línia de traductor també cal fer diferències, ja que no tradueix igual el *De arra de ànima* d'Hug de Sant Víctor o l'epístola *De modo bene vivendi*, que el *Valeri Màxim* o el *De providència*, raonablement perquè les dues primeres no necessiten més explicació moral que aquella que ja tenen *per se*; aquestes, doncs, són traduïdes de forma gairebé literal, mentre que a les «clàssiques» la presència del frare sembla més evident.¹⁸

Seguint en aquesta mateixa direcció, cal tenir en compte que durant el regnat del rei Martí, per exemple, Canals tradueix Sèneca i Livi-Petrarca alhora que escriu *Scala de contemplació*, llibre de doctrina perfecte per al cercle devot que l'envoltava a la cort. ¿Un *humanisme devot* en aquest context? Pense que no, sinó sols concessions a aquell grup de cínics, descreguts o simples qüestionadors de dogmes (que no pagans) que potser assistiren a algunes lectures i *classes* de teologia del dominicà valencià.¹⁹

I posats ja en aquesta conjuntura, hom es pregunta si aquella «rumor e querimònia popular que en les curiositats excessives tempta de pugar-se'n al sobiran cel» de què parla Canals a les primeres línies del pròleg del *De providència*, una mica abans d'entrar en tema i referir-se concretament a Boil i a la providència, no provenia, salvant poc o molt les distàncies temporals, espacials i contextuals, d'aquells joves ciutadans que, segons ens informava Eiximenis, «molt s'adeliten en algunes honestes subtilitats» i per als quals el menoret guardava «algunes poquetes subtilitats» per tal que «els tirem e els prenam en l'ham de nostre Senyor». Així parla el gironí al «preàmbul» o «introducció general» als llibres de *Lo Crestià* (Eiximenis 1983: 39):

Lo terç notable és, que jatsia que entena en aquest llibre principalment a parlar a persones sens grans lletres e, per consegüent, vulla parlar comunament, e, més que més, grosserament a vegades, emperò vull tocar alguns punts aguts per exercici d'alguns jóvens ciutadans qui molt s'adeliten en algunes honestes subtilitats. Per què, per tal que hagen ocasió de mills ocupar llur temps, e que pus volenters llisquen les coses grosseres que són ací posades per la llur salut, posar-los-hi-hem algunes poquetes subtilitats, e tard, per tal que les dites subtilitats sien ací així com una poca d'esca ab què els tirem e els prenam en l'ham de nostre Senyor, així com fa lo pescador ab ham, qui ab l'esca pren lo peix cautelosament.

(16) «Si escriu, és per a multiplicar amb la ploma l'eficàcia de la paraula. Sempre ens hem de preguntar quina fou la primera intenció dels seus llibres, si no volem esquinçar la interna unitat de propòsit que va presidir-ne la composició. [...] «Jo qui són d'estament de religió...», deia a la reina en la seva versió del *De arrha animae*, i certament no ho va voler oblidar mai» (Rubió 1984: 228). Pel mateix motiu, no té cap inconvenient a utilitzar, sense explicitar-ho, materials d'altri, com el *Philobiblon* de Ricard de Bury, que passa al pròleg de la traducció de l'epístola *De modo bene vivendi*.

(17) El fet que, per exemple, el «preàmbul» de la traducció de l'*Exposició del Pare Nostre*, adreçada a Pere d'Artés, coincideix amb pàgines que fra Joan Eixemenó dedica a les qualitats de la contemplació i de la devoció fan pensar, amb molta versemblança, en una font comuna (Hauf 1990: 266; més llocs comuns entre Canals i Eixemenó, a pp. 269-280).

(18) Per a la traducció senequiana, Condom (1983: 102-103), parla d'una «insuficient comprensió del contingut del text, de dificultats de tipus lingüístic o bé de l'afany de donar una interpretació cristiana a certs punts de l'autor pagà». De vegades, però, la intervenció –més o menys afortunada– en l'obra no hem d'assignar-la a Canals. Com ha demostrat Gemma Avenzoa (en premsa a), el dominicà seguí un manuscrit perfectament anotat i glossat a l'hora de traduir el *Valeri*. Féu una cosa semblant amb el tractatet senequià.

(19) A. Hauf, 1990: 251-252: «Llagoters, devots, cínics per l'estil de Bernat Metge, degueren formar un pintoresc seguici durant les cerimònies reli-

gioses i devocions de caràcter públic, com les misses, els sermons, la recitació de les hores, etc. Degué posar-se de moda l'assistència a les classes de teologia, i potser també el costum d'escoltar la lectura de llibres d'espiritualitat. No oblidem que fra Antoni Canals aconsella a la reina Maria de contrarestar la moda de llegir llibres amorosos difonent la de llibres piadosos a la seva cort. És significatiu que el dominicà cregui fer un compliment a la reina en afirmar que la dita cort era "ordonada a virtuts e axí com una religió a Jhesu Christ per devoció singularment dedicada". Des d'aquesta perspectiva potser sí que es pot sostenir que els llibres d'espiritualitat, gairebé sempre redactats per persones "en estament de religiós", foren instrument d'un curiós procés de transferiment i d'adaptació de tot un sistema de valors propi de la vida conventual a individus i a comunitats "religioses" de seglars preocupats per copiar, amb la major exactitud possible, tot allò relacionat amb el sistema considerat més perfecte».

(20) Val la pena d'avançar ara els comentaris que mereixia a Francisco Rico (1983: 266) la feina de Canals a l'*Scipió e Anibal*: «Nada le decían, en cambio, la elaborada viñeta mitológica ni la celebración de las glorias romanas. Lo suyo era adecuar unos datos de Livio a un modo de entender medieval, podándolos de preocupaciones y filigranas de humanista [...]. Que la aristocracia disfrutara con los selectos juguetes recién comprados, que los héroes paganos se pusieran de moda, no era cosa demasiado alarmante: un espíritu equilibrado podía incluso sacarle partido moral, político y "de cavalería"».

(21) El qualificatiu podia fer pensar en algun reflex derivat del

Fet i fet, el dominicà ens indica a la seua obra que aquesta *rumor, qüestió* o *subtilitat*, «me ha empès diverses veguades a liurar alguna general doctrina», i també que la seua finalitat no és altra que prendre en l'ham de nostre Senyor aquells que estan en perill de deslliurar-se'n. Unes mateixes raons i un mateix estat, doncs. Si continuem per aquesta via, sembla que, al marge d'adscripcions inconvenients, Antoni Canals és un personatge perfectament homologable amb la resta de teòlegs més o menys a prop del poder, i de cap manera allunyat de les pertinents especulacions espirituals. Aprofita tot el material a l'abast i no dubta, malgrat tots els inconvenients, a fer-lo servir. Una vegada ben elegides les lectures clàssiques, les dades que hi aportaven podien passar pel sedàs d'un bon interpretador, de tal manera que podia fer creure a aquells descreguts afectats de novetats que jugaven amb idees de debò.²⁰

Des d'una perspectiva integrada tant de tota l'obra de Canals com del context cultural i literari d'aleshores, cal esborrar etiquetes com ara la d'*humanismo devoto* de Robles (1972: 183), per a referir-se a la producció religiosa,²¹ o la de *traductor renacentista incipiente* de Vives (1955: 133). Al mateix temps fóra convenient posar en quarantena, fins que no hi siguen perfectament delimitats els conceptes, qualificatius com el de «principal impulsor i figura més important de la *valenciana prosa*»,²² aquest darrer terme encara de mal definir i extremadament esmunyedís.

2. EL DE PROVIDÈNCIA D'ANTONI CANALS: IMPULSOS, ESTRUCTURES I NOVETATS

La traducció del diàleg senequià fou feta per Antoni Canals entre 1396 i 1404, anys en què fou governador de València Ramon Boil, a qui va adreçada. Segons ens informa al pròleg, l'escribí per tal de declarar la seua opinió sobre determinades qüestions relacionades amb la Providència. «Clamen-se de la providència divinal», diu. Tanmateix aquest subjecte plural es concreta unes línies més avall: és el mateix governador qui –confessa el dominicà– diverses vegades l'ha afrontat «ab pus difícils passos, als quals sobtosament respondre és cosa molt difícil», perquè introdueix la raó natural en les seues argumentacions. La concreció és fa més i més evident a mesura que hi avancem, i culmina en les darreres i expeditives paraules del pròleg: «d'aquí avant no-m esvahíssets, car tota veguada vos remet al dit Sèneca».

Tot i la claredat expositiva, hom comença a dubtar de la sinceritat de Canals quan, ultra la manifestació de l'afront que per a ell representa l'actitud de Boil, dóna a conèixer públicament la seua incapacitat per a contestar alguns dubtes que li proposen els homes de paratge, aquells personatges que lligen tant, entre els qual devia estar de nou el mateix Boil. Una pluralitat inclusiva, doncs. Hom assimila amb dificultat que tot un teòleg àulic comente obertament:

...confés, en veritat, que moltes e diverses veguades me abstinch de apparèxer devant persones de gran stament, tement-me que no.m entremesclen en alguna difficultat de la qual no.m puscha descabollir.

I que sense venir massa a tomb –immediatament intentaré esbrinar-ne les causes–, ens indique que fins i tot el mateix rei l'«entremescla en alguna difficultat», aquesta vegada referida al «temps de la mort de Jesuchrist».

Encara que, com hem vist anteriorment, és indubtable l'existència de cercles que demanaven explicacions sobre assumptes religioso-teològics i d'altra mena, em sembla impròpia una referència tan persistent a les dificultats amb què es trobà Canals. Si no és, com crec, que la falsa humilitat combinada amb la *captatio* arriba a les esferes del pròleg del dominicà. Raons de tot tipus ens obliguen a desestimar la seua pretesa poca suficiència per a contestar; bàsicament, la formació intel·lectual i el prestigi social aconseguit (càtedra de teologia a la catedral de València, traductor d'obres per manament, lector de teologia a la cort, etc.), que fan pensar en un personatge preparat i valorat en els àmbits on presumiblement anava a parar la traducció.

Vull parar atenció, una altra vegada encara, en el fet que, al marge de referències a aquest grup d'homes de paratge, d'àvids lectors en vulgar («ligen molt e tots los libres adés seran vulguaritzats», comenta), hi haja dues al·lusions més: al rei i a Ramon Boïl, dos personatges que han mostrat interès per les respostes del nostre autor –la formació i intel·ligència dels quals s'ha encarregat de palesar el mateix dominicà– i que tenen molt a veure amb un afer polític-religiós. Efectivament, segons Martí de Riquer (1935: 23), un dels motius probables que menaren Canals a dedicar la traducció a Ramon Boïl fou totalment egoista: l'any 1401 –dins el límits de datació, doncs– el rei Martí recriminà Canals, en funcions de lloctinent de l'inquisidor general del Regne de València, per descurar la seua activitat contra els heretges, i manà a Boïl que fes tot el possible perquè n'acomplís la missió. Aquesta causa explicaria, també al meu parer, l'excepcionalitat del pròleg, en aparença tan absent de tòpics i tan farcit de novetats d'imponderable valor sociològic. Pròleg que li dóna via lliure per a presentar-nos una traducció d'un tractat de Sèneca que *ocasionalment*, com aquell que res no fa, havia trobar «encartegant sent Gregori»,²³ tot considerant que:

...no.m direu que lo dit Sèneca sia propheta ne patriarcha, qui parlen figurativament, ans lo trobarets tot philòsof, qui funde tot son fet en juy e rahó natural.

Resulta que ací Sèneca actua com a filòsof, sense cap adjectiu, després d'una *sortosa* troballa al volum de «diversos libres de Sèneca». És clar que quan parla del cordovès en termes de raó natural, tot diferenciant-lo dels parlars figuratius dels profetes, Canals està referint-se als sentits de l'exegesi bíblica, en què es diferencia el sentit literal d'aquells figuratius, entre els quals caldria destacar l'al·legòric, el tropo-

vessant «clàssic» de Canals. Tanmateix, també s'ha parlat d'un humanisme *eminente* teocèntric o d'un *humanismo cristiano* en l'obra del Tostado (Belló 1989: 83 i 87).

(22) Olivari (1925: 152). Molt més matisada és l'opinió de J. Riera i Sans (1980: 513-522), que el considera un precursor de l'estil. Potser caldrà remetre la primera vinculació de Canals a la «valenciana prosa» al clàssic article d'A. Rubió i Lluch (1917-1918: 86).

(23) Un sant Gregori que segueix les petjades de sant Agustí –per cert, també citat al pròleg– quant a l'ús profitós dels fets dels antics i de la cultura i ciència pagana.

lògic o moral i l'anagògic o teològic, i que en cap moment intenta defensar –podem pensar que per interès propi– la unitat dels quatre sentits (Evans 1984: 114-122; Smalley 1972).

El cas és que tradicionalment a l'obra de Sèneca se li havia assignat un fort ingredient moral que ara Canals, volgudament, deixava al marge. Concretament Sèneca, crític enfront de les subtileses dels antics estoics, havia exercit una funció de moralista pràctic, atenent un dels fonaments de l'Estoa: la recerca de la moral de l'home en el mateix home. Per això justament les seues màximes havien estat captades, si no usurpades, pels primers ascetes cristians, entre els quals cal incloure molt principalment Martí de Braga, fervent animador i seguidor seu. A més a més, cal afegir-hi que per al nostre dominicà valencià no representà cap obstacle la raó natural de Sèneca en el pròleg de la traducció del *De modo bene vivendi*, ni tampoc en les consideracions inicials del mateix *De providència*, quan sembla indicar-nos que coneix profundament el corpus senequià:

Emperò, informe vostra noblesa de dues coses. La primera, que el dit Sèneca, segons nostra doctrina, ha errat en una cosa, la qual posa en lo present libre e en altres obres sues; car loa e aprova la morts d'aquells qui mataren si mateix.

Cal anar, però, amb molta cura amb aquestes darreres paraules de la citació, perquè potser no siguen tan originals com ho semblen. Al marge d'aquesta precaució, que l'escriptor llatí no li era desconegut ho confirmen també diversos fragments del *De providència* manllevats a altres obres, concretament al *De beneficiis* i a les *Epístoles a Lucili*²⁴ –sense citació expressa, però–, i manifestament les referències que ja hem vist que realitza en *Scipiò a De providència* i *Epístoles*, la qual cosa ens mostra molta familiaritat del nostre teòleg amb els textos d'aquell autor «tot filòsof». La coneixença de Sèneca, fins i tot atorgant que puguem assignar-li en aquell moment el valor de mer filòsof i no d'escriptor moral, no era cap novetat per a Canals ni per a la gent del seu temps.

2.1. La «novetat» de Sèneca

Comentava Jaume de Puig (1985: 179) dos motius que podien haver menat Canals a llançar el tractadet traduït entre els cercles cultes de l'època: «D'una banda, aprova la seva doctrina, la qual cosa revela que per a ell Sèneca és un autor perfectament cristianitzable. De l'altra, es dóna la circumstància, extraordinària per al frare, que Sèneca parla el llenguatge de la filosofia i de la raó». Resulta, tanmateix, que l'escriptor llatí durant la baixa edat mitjana havia passat gloriosament a través de florilegis, taules i extrets al costat de sant Agustí o dels proverbis de Salomó, sense que hom tingués el menor escrúpol del seu pensament, altrament considerant-lo pura autoritat moral.

(24) Manlleus que assenyalava Riquer en les notes a la seua edició de Canals (1935: 177-178).

Bastant abans de Canals hom s'havia adonat que la filosofia moral de Sèneca, llevat d'excepcions, era perfectament assimilable pel cristianisme. És a dir, amb tot i la *raó natural*, el cordovès havia esdevingut sense cap problema una autoritat *citabile*!

Si intentem de fer una breu història de l'assimilació, ens hem de remuntar als temps de Lactanci, qui insinua que Sèneca hauria estat cristià si hagués conegut la doctrina («*potuit esse uerus dei cultor, si quis illi monstrasset*», *Div. Inst.*, VI, 24, 13-14). Sembla que des del segle IV tenim aquella famosa –i falsa– correspondència Sèneca-sant Pau l'existència de la qual Jeroni s'encarregà tant de propagar. Limitant-nos un poc més als nostres interessos, és gairebé segur que ja a finals del segle XII penetren manuscrits i que a partir del segle XIII el corpus senequià es difon pel territori peninsular,²⁵ fonamentalment les *Epistulae*, *De clementia*, *De beneficiis* i *Naturales quaestiones*.²⁶ De l'àmbit europeu en general i d'aquesta mateixa època podem fer una revisió més exhaustiva gràcies a un magnífic treball de Munk Olsen (1979-1980), realitzat a partir d'allò que trobem en els florilegis. L'autor hi cita en total 26 manuscrits amb extrets de Sèneca (*De clementia*, *Naturales quaestiones*, *Tragoediae*, *De beneficiis*, *Epistulae*) o pseudo-Sèneca (*De remediis fortuitarum*, *De quattuor virtutibus*, *De moribus*, *De paupertate*, *Proverbia*, *Formula vitae honestae*), 14 dels quals contenen text de les *Epistulae*, 11 del *De beneficiis*, 8 del pseudo *De moribus* i 5 dels *Proverbia*; cap d'ells cita, però, el *De providentia*, ni complet ni en extrets. Aquestes notícies ens confirmen que en la primera meitat del segle XIV ja hi devia ésser coneguda a bastament gran part de l'obra del filòsof, bé en florilegis bé en textos complets, tant a terres catalanes com a franceses, italianes o angleses. Així doncs, hem d'admetre que no és de cap manera paradoxal que durant el regnat del rei Martí –i ara convé recordar la seua «dèria» religiosa– o molt poc abans hom faça traduccions al català de les *Epistulae*, *Tragoediae*,²⁷ del *De providentia* i de la *Tabulatio* que Mannelli –dominicà!– havia compost a mitjan segle XIV a partir d'extrets del corpus senequià (Kaeppli 1948), i que en ple segle XV hom esmerce energies a realitzar-ne una altra de les *Epistulae* i una del *De moribus*.²⁸ Una elemental regla lògica assegura que el coneixement d'obres i d'autors és un pas previ a la traducció. Amb totes les dades al davant, res no permet de trencar-la ara. La difusió s'havia produït de manera tan ràpida, que en alguns països trobem en el pas del segle XII al XIII manuscrits que contenen florilegis patristics amb extrets del pseudo-Sèneca (Olsen 1980: 140-141), o extractes i reduccions de Sèneca amb una clara tendència moral i religiosa (Meersseman 1973: 87-91).

Quines foren les vies de penetració que permeteren una recepció tan primerenca? Meersseman assenyala la gran difusió que atenyé gràcies a l'«*osmosi de la sua dottrina nella filosofia e nella teologia scolastica del sec. XII*», abans, doncs, de l'empremta que havia de deixar l'ètica aristotèlica. A partir d'aquesta consideració, Sèneca (fonamentalment el Sèneca de les *Epístoles*) guanyà graons de popularitat dins els monestirs –i ara de seguida recordarem la importància de Montecassino– i als nuclis

(25) Vegeu en concret F. Rubio (1961). Per a les traduccions castellanes medievals encara cal tenir en compte el clàssic treball de Schiff (1905), i els de M. Menéndez Pelayo (1952 i 1943). Per a un repàs ràpid i general, vegeu ara Rodríguez-Pantoja (1990). Quant a l'ambient en què nasqueren, té interès l'article de Round (1962).

(26) Per a la història de la difusió segueix fonamentalment Blüher (1983: 25-65).

(27) Remet a les conclusions i bibliografia que aporte als següents treballs: Martínez 1985; 1986; 1994.

(28) Sèneca (1987). Vegeu algunes consideracions sobre la traducció i l'autoria a Martínez 1990.

(29) «Quindi non ci sorprende que molte copie dell'Epistolario e dei Dialoghi seneciani provengano da comunità di austera ossevanza. Monaci cistercensi e canonici regolari copiavano anche antichi trattati compilati (almeno in parte) con massime seneciane [...], e ne componevano di nuovi [...]. Altri riunivano opuscoli del genere in un corpus seneciano; altri ancora raccoglievano sentenze di Seneca in florilegi» (Meersseman 1973: 46).

(30) Conscientment no utilitze de manera directa l'argument de les majors o menors simpaties de Canals per la *devotio*, pel fet que, com ja ha assenyalat Hauf (1990: 31-38), no hi ha proves conclouents per afirmar que promogués la *devotio* a Catalunya, ja que les idees i fonts que maneja són massa generals per a pensar que afecten sols els devocionalistes. De tota manera, i independentment d'açò, Sèneca era un autor apreciat per ells, com ja indica J. Roig i Gironella (1975: 3).

(31) Ja la crítica catalana més primerenca reconeix la gran importància de Sèneca i la seua tradició no interrompuda. Vegeu Rubió i Lluch 1889: 12,16,17; 1917-1918: 60; 1921: LII. També Rubió i Balaguer 1979: 73.

(32) Pense ara en el llarg camí recorregut per les referències i citacions de Sèneca a la crònica catalana *Flos mundi* (París, Bibl. Nat., esp. 11), escrita l'any 1407, la font de les quals és l'*Speculum historiale* de Beauvais (Blüher 1983: 77, n.59), el qual, al seu torn, les manlevà d'un florilegi medieval (Pastore-Stocchi 1964: 16; i també, en general, Ullman 1932: 1-42). Una mostra interessantíssima de la utilització de material senecià de segona mà en la literatura castellana, en la

i comunitats d'austera observança²⁹ –no cal insistir en la importància que tingueren els franciscans en la difusió de l'obra senecià i en el bon tractament que rebé entre els seguidors i simpatitzants de la *devotio moderna*.³⁰

Fóra doncs inconvenient de pensar que el nom i la doctrina de Sèneca fossen nous per a Canals.³¹ Tot i que potser no percebés una imatge clara i nítida de l'autor i de les obres, per la seua formació gairebé estava obligat a conèixer-lo. I així ho demostra el fet que tenia molt a l'abast (al costat dels *Diàlegs* de sant Gregori) un volum de l'autor llatí, que no és inversemblant que fos un còdex amb els *Diàlegs*, i potser alguna altra obra; ho fa pensar fins i tot la mateixa disposició dels volums en l'estudi. Retinguem de moment aquests dos aspectes: la coneixença i la relativa facilitat d'obtenir i llegir text de Sèneca, d'un costat, i, de l'altre, la possibilitat que el material ben sovint hi arribés impurament, mediatitzat, amb comentaris o glosses, esquarterat (Blüher 1983: 109; Condom 1983: 101). És clar que aquesta difusió permetia llevar o ignorar tot allò que del sistema filosòfic senecià no podia assimilar-se per qüestions de compatibilitat doctrinària i limitar-se sobretot a l'ètica, vertader nucli d'interès.

Aquesta recepció que he denominat impura, o si voleu mediatitzada, no sols l'apreciem en obres que per llur temàtica i construcció ho permeten més fàcilment, com ara les *Epístoles*, sinó, com he destacat més amunt tot aprofitant la informació d'Olsen, en les mateixes *Tragèdies*, que per llurs característiques semblen, en principi, no aptes per a tals «intervencions quirúrgiques». Ja des del segle XIII participen, però, en més d'un florilegi, i de manera tan important que hom ha d'anar amb molta cura de no interpretar coneixences del tot a partir d'una part, açò és, de no col·legir que determinat autor coneix directament l'obra perquè n'usa un grapat de sentències, prejudici que cal aplicar generosament a tot el corpus senecià,³² si més no. L'explicació d'aquesta aparentment il·lògica propagació és paradoxalment molt senzilla: les tragèdies són difoses a partir de *collectanea* de to moral nascudes al recer d'ambients escolàstics, on sembla que ja a la fi del XII el nom del cordovès tenia predicament. Al segle XIV l'obra rep la benedicció als centres universitaris, benedicció que cal atribuir en gran part a l'esforç del dominicà anglès Nicolau Trevet, que en féu, per manament del cardenal di Prato, un comentari escolàstic d'enorme transcendència.³³ La definició que l'anglès dóna al Sèneca tràgic és del tot il·luminadora: *philosophie moralis prerogativam sortitus* (Franceschini 1938: 2). Encara que és ben sabut que Sèneca arribà en millors condicions i abans a França i a Anglaterra que no a les nostres terres, sabem que la traducció catalana de les *Tragèdies* (contemporània de la del *De providència*) es beneficià directament d'aquest comentari (Martínez 1994) i també que la biblioteca d'Avinyó en tenia diversos volums.³⁴ Era, doncs, ben coneguda pertot arreu. ¿Per què Canals no afegí al «tot filòsof» el qualificatiu «moral» que gairebé un segle abans Trevet havia fet servir sense gens ni mica de pudor?

Ens convé destacar encara la importància de la difusió del nom de Sèneca a través del –possiblement– més important aplec de sentències adjudicades a l'autor durant

l'Edat Mitjana: aquell intitulat *Proverbia Senecae*, una col·lecció de proverbis llatins ordenada alfabèticament que ja corria durant els segles ix-x. Tanmateix el contingut realment senequià és ben migrat: dues terceres parts de sentències pertanyen al poeta còmic Publilius Syrus, i l'altra és composta en bona mesura a partir del pseudo-senequià *De moribus*. Això pel que fa als *Proverbia* controlats, al marge dels quals cal suposar l'existència de manuscrits amb el mateix títol i contingut molt diferent, que devien amagar col·leccions de sentències més o menys autèntiques de Sèneca. També hem de pensar que l'obra de Syrus apareixia de vegades en un mateix volum amb altres obres originals del filòsof.³⁵ L'ús que hom en feia, fet i fet, era sempre el mateix, com a font de reflexió moral.³⁶ En aquest sentit resulta curiós i molt exemplificador el cas d'Otlone di S. Emmerammo, qui a mitjan segle xi compon el seu *Libellus proverbiorum*, tractat d'edificació moral, amb sentències d'Aristòtil, Ciceró i el Sèneca dels *Proverbia* (Meersseman 1973: 57). No cal dir que, òbviament, no tenia cap mena de preocupació per la identitat dels textos que hi feia servir, sinó sols pel contingut que hi aportaven, amb la qual cosa s'evitava també –sia dit de passada– qualsevol precaució sobre l'escaiença de juntar autors de tintures diverses.

Després d'aquest breu repàs a la propagació de Sèneca, interessa que ens limitem al conjunt d'obres en què s'insereix el nostre *De providentia*. La difusió dels *Diàlegs* es diferencia bastant d'aquella que podem comprovar a gairebé tota l'obra de l'autor, incloent-hi les *Tragèdies*. I és que fins al segle xiii sols coneixem una única citació d'un diàleg senequià, el *De constantia sapientis*, a la *Vita S. Lucii Papae* de Guaiferius de Salern, monjo de Montecassino durant l'abaciat de Desiderius (segle xi), justament quan hom fa copiar un volum amb text de Sèneca, que la crítica ha volgut identificar amb els *Diàlegs*. La unió d'aquestes dues circumstàncies, la citació i la còpia, en un mateix àmbit geogràfic ha estat destacada per Reynolds (1968), com també el coneixement i l'aprofitament –amb assimilació prèvia– que hi fa Guaiferius dels diàlegs senequiàns.

Sembla que per a descobrir la força inicial de la divulgació de l'obra ens hem de situar a París i a mitjan segle xiii, justament quan apareixen a escena Roger Bacon, que qualifica el text –potser una mica exageradament– de *rarissime*, i Joan de Gal·les, que utilitza els *Diàlegs* freqüentment al seu *Communiloquium* i també alguna vegada al *Breviloquium*, concretament alguns passos del capítol tercer del *De providentia*.³⁷ En aquesta conjuntura, el convent de franciscans, on ambdós personatges feren estada i sojorn, deu haver exercit una importància cabdal en el coneixement del text. Com comprovem en aquest i en molts altres casos, el nucli intel·lectual i universitari parisenc actuà de centre difusor de *novetats*.³⁸

Aquestes dades que comente s'adiuen amb la datació dels manuscrits coneguts: sols uns pocs permeten ésser situats al segle xiii, ja que la majoria són del xiv i del xv. La documentació assenyala perfectament, doncs, que de tota l'obra de Sèneca els *Diàlegs* foren, en termes generals, els més tardanament coneguts. I dic en termes generals

Celestina (Fothergill-Payne 1988).

(33) El canvi de consideració i difusió d'aquesta obra a partir del catorzè segle és confirmat pel mateix Brugnoli (1960: 151). No crec, però, que Brugnoli l'encerte quan personifica en Trevet una curiositat pel fet literari a més de l'interès purament moral (p. 141). En aquest sentit, són molt pertinents les paraules d'A. J. Minnis–A. B. Scott (1991: 325): «Trevet's conception of Seneca's aims and methods is of particular interest. The 'final cause' of the *Hercules furens* is said to be to delight the audience [...] the pleasures of literature can promote in us an inner harmony that fosters physical and mental health. Alternatively, Trevet continues, the book can 'in a certain manner' (that qualification is significant) be classified under ethics, in which case 'its end is the correction of behaviour by means of the examples set out here'».

(34) Perarnau (1987: 279). Cal considerar-hi encara que, llevat de l'Etrusc, la resta de manuscrits amb el text senequià no són anteriors als segles xiii i, fonamentalment, xiv. Per a la tradició manuscrita, remet a Brugnoli (1957) i Philp (1968).

(35) Entre aquestes obres –i ho dic de seguida– no apareix mai el *De providentia*, almenys segons la informació que en dona Round (1972), qui té molt en compte les biblioteques castellanies i la traducció de Pero Díaz, i hi aporta també alguna referència a biblioteques catalanes.

(36) Com diu Round, *ibid*: «Clearly the use of the *Proverbia* by mediaeval readers was closely bound up with an interest in the work as an aid to reflection on moral and devotional matters in general and, in particular, as a source for sermon and homily».

perquè a la fi del segle XII o principis del XIII, i potser a França, té origen una sèrie alfabètica de sentències autèntiques de Sèneca extretes dels diàlegs *De providentia* (una trentena de sentències), *De constantia* i *De ira*, i que actualment és conservada en dues còpies, de finals del XIII i del XV (Meersseman 1973: 69). Podem pensar, però, que el compilador anà a un florilegi i no a la font directa, per la qual cosa, i indirectament, deduiríem l'existència d'un altre manuscrit primerenc dels *Diàlegs*, ultra l'Ambrosianus. Amb tot i això, entre aquest darrer i els textos posteriors hi ha un buit temporal important que no ha estat omplert fins ara. L'explicació hem de cercar-la novament en la poca difusió i interès pel text,³⁹ a les quals raons cal afegir la seua més que possible transmissió dins un *corpus senecanum*, ço que fa impossible tot intent d'identificació.

(37) Que podem seguir a través de l'edició de la traducció catalana (Gal·les 1930: 144-146).

(38) «All this makes it clear that the *Dialogues* had reached the schools of Paris by the middle of the thirteenth century. Once the text had arrived at this active intellectual centre, where other works of Seneca had long been read and prized, its wider distribution in France, England, and the Low Countries would follow as a matter of course, and by the middle of the next century the *Dialogues* were a fairly common text both north and south of the Alps. The Franciscans may have played an important part in its dissemination» (Reynolds 1968: 363).

(39) El mateix estat constata Fontán (1949: 11): «Este salto en la fecha de los códices que nos conservan el texto desde el Ambrosianus al siglo XIV no es probablemente obra del azar [...]. Los Diálogos constituyen el grupo de obras más tardíamente utilizado por los escritores anteriores al Renacimiento».

(40) Informacions i afirmació extretes de Fontán (1949: 12).

(41) Segons ACA, RP, Reg. 42, f.69 r. Informació que recull Casanova (1988: 12, n.4), a partir d'una notícia de Jaume Riera i Sans. Avenzoa (en premsa b) considera molt possible que el text llatí glossat del *Valeri Màxim*, base de la traducció de Canals, també provingués d'Avinyó.

Per als nostres interessos poc importa, tanmateix, que des del segle XI al XIV haja estat molt poc coneguda la nostra obra. Ens és suficient saber que a finals del segle XIV arribà a gaudir d'una propagació estimable, com ho prova el fet que a la biblioteca papal en trobem vuit exemplars, amb el text complet o parcial, circumstància que ha fet pensar fins i tot en la possibilitat de l'existència d'un centre d'estudi i de preparació de còdexs amb les obres del cordovès al sud de França.⁴⁰ Convé recordar ara, per a confirmar diverses apreciacions posteriors, que Canals passà per Salses, possiblement de camí a Avinyó, l'any 1396,⁴¹ *terminus a quo* de la traducció del *De providentia*.

En principi, doncs, el nostre Antoni Canals no tenia motius per a desconèixer Sèneca ni tampoc per mostrar-nos-el com un filòsof de *raó natural*, és a dir sense comentar res del seu prestigi moral, tal com intenta fer al pròleg del *De providència*.

2.2 Els dos «errors» de Sèneca

Però que aquest obsequi del dominicà a Boil haja estat fet per la pressió d'unes determinades circumstàncies, i no per voluntat pròpia, pot ésser una de les causes bàsiques –una altra seria el poc domini dels materials i la poca afeció pels continguts– que expliquen tant la desgana amb què sembla traduir en alguns moments, com la pretesa novetat que vol donar al tractadet. Efectivament, aquest es ressent d'una comprensió insuficient del text llatí i d'una tendència cap a la cristianització puntual de conceptes i de termes; alguns errors són, com indica Dolors Condom, «resultat d'un treball precipitat i mancat de la deguda reflexió, com, per exemple, els canvis de temps i de persona en alguns verbs, els canvis d'estil, les confusions en llegir certs mots o el capgirament de funcions en els termes d'una proposició» (Condom 1983: 99; Riquer 1935: 15-16). Una feina bastant diferent a aquella que ens ofereix als llibres més directament religiosos, com he dit. La precipitació, les confusions, la descurança, defineixen més aviat un treball fet de pressa i per cobrir l'expedient i no pas cap *arrapament* per allò que hom llig. Atès el poc interès que demostra en alguns moments, no fóra estrany fins i tot que Canals hagués manllevat les explicacions i comentaris més

substancials d'un manuscrit glossat. El mateix puc dir ja no del text, sinó del mateix pròleg del *De providència*. Potser cal recordar ara que aprofità indiscriminadament Valeri Màxim, Petrarca i sant Agustí al preàmbul de l'*Scipió*, barreja que s'adiu perfectament amb els interessos intel·lectuals que es perfilen en el nostre autor.⁴² Vegem-ho amb detenció.

Abans d'entrar al capítol primer, Canals fa la coneguda observació referida als dos errors que comet Sèneca contra *nostra doctrina*. Però prèviament diu:

Adonchs, sia vostra mercè que y legiats moltes veguades, e tantes, fins que nostres qüestions sien soltades, e d'aquí avant no m'esvahíssets, car tota veguada vos remet al dit Sèneca.

I després de comentar les seues opinions contràries al suïcidi i al fat, tanca el pròleg –la indicació del nombre de capítols serveix simplement d'introducció a la traducció efectiva– amb aquestes paraules:

Adonchs, mon senyor, reebets lo dit petit libre, breu en scriptura e ample en sentència. E d'aquí avant tenits-me per absolt de respondre-us, car null temps fuy ne seré tant gran philòsoff com Sèneca, en la qual philosophia sé que reposa vostra inquisició.

Crec que no m'equivoque si considere que el pròleg és tancat dues vegades o, millor, que les línies dedicades als dos errors hi foren afegides per Canals després de cloure allò que en principi devia ésser el pròleg. És claríssim també que tot el que llegim abans de la traducció pròpiament dita pot ésser dividit en dues parts: la primera, més directa i personal, dedicada a comentar les inquisicions «de filosofia» i d'altres qüestions que diversa gent fan al nostre autor, i molt concretament les demandes fetes pel governador; i la segona, més «d'ofici», que es limita únicament a diversos –dos– inconvenients –errors– del diàleg que tradueix. Precisament aquestes consideracions em menen a proposar la possibilitat que les prevencions a l'opuscle de Sèneca hagen estat preses d'un model, com ara alguna nota marginal del mateix text llatí que hi feia servir. El dominicà diu:

Emperò, informe vostra noblesa de dues coses. La primera, que el dit Sèneca, segons nostra doctrina, ha errat en una cosa, la qual posa en lo present libre e en altres obres sues: car lo aprova la mort de aquells qui mataren si mateix; la qual cosa és mala [...]. La segona cosa és que lo dit Sèneca ha en ús aquest nom «fat», axí com dien «bon fat» o «mal fat»; e, parlant breument e clara, fat no és sinó ordinació que Déus ha feta de les coses que són e seran e s'an a esdevenir; en la qual ordinació una cosa penje del altre, axí com la vida del hom penje en lo moviment del sol, e axí d'altres coses.

(42) És evident que Petrarca és contemplat per Canals més com a dipòsit de dictats morals que com a escriptor model. Diu Rico (1983: 281): «Quizá el Petrarca más característico de hacia 1400 es el Petrarca despedazado en adagios o cuyos libros, si íntegros, sólo se contemplan en tanto depósitos de "commonplace moral dicta of unexceptionable medieval kind"»).

Aquests retrets no són cosa nova. A la contemporània traducció catalana de la *Tabulatio et expositio Senecae* de Luca Mannelli,⁴³ al marge del text, en una glossa a unes sentències extretes curiosament del *De providentia*, trobem:



Appar que Sèneca senta que totes coses còrreguen per ley eternal, ço és de la ordinació divinal. El curs mateix de les steles corre, axí com és per Déu ordonat e és prenosticat ço qui al hom s'a esdevenir: el primer dia de la concepció o de la nativitat jutga tot lo curs del hom, quant ha prosperitat o adversitat e quant a brevitat o alongament de vida. E vol que ls fats tenguen la ordinació divinal e la interpretació de les esteles, e aquestes coses són pus públiques. Vol encara que contenguen les causes privades, ço és la condició del pare engendrant e de la mare conçeubent e de les altres coses concurrents a generació; e aquestes són causes privades de cascú, de les quals totes coses és fet lonch orde de les coses e fat. E tot quant nos esdevé s'esdevé no casualment mas per ordinació de Déu e per obra de les esteles, e concurrents les causes privades; e per ço pacientment deu ésser soferit, car al manament divinal deu ésser obert.

A més a més durant tots els folis que abraça la veu *fat*, d'on és extret aquest fragment, s'identifica d'una manera explícita *fat* amb *ordinació divinal*, i això passa també a les notes marginals. I ara val la pena de recordar que el mateix rei Martí maldava per tenir aquesta *Tabula* entre els anys 1403 i 1406, i que no dubtà a adreçar-se al mateix Benet XIII per tal d'aconseguir-la, segons que ens mostren magníficament els *Documents* d'Antoni Rubió (1908, docs. CXCVIII, CDLXXXVI, CDXCVIII, DI).

Una prova que demostra que potser no vaig tan errat quan compare Mannelli amb la traducció del *De providentia*: en una nota marginal, Alonso de Cartagena, traductor de la versió castellana medieval del mateix tractat de Sèneca (c.1430), fa referència a la compilació de Mannelli, molt probablement al mateix paràgraf que més amunt he transcrit segons la redacció catalana. Diu:

Este testo está en la vuestra Copilación, en el tratado del hado, en el capítulo que comienza: «sé que...». Y estas palabras están trasladadas de otra manera, porque la glosa de allá la's quiso de otra manera entender, mas aquí se traslada según la letra lo quiere, no curando de lo que la glosa allí quiso dezir. Y es de parar mientes que lo que dize aquí del hado no se ha de entender generalmente, porque las cosas que pertenescen al libre alvedrío del todo son libres y no resciben necesidad (Libro primero de la Providencia de Dios, f.44v.).⁴⁴

(43) Transcripció de l'únic manuscrit existent de la versió catalana, el 282 de la Biblioteca Universitària de Barcelona, descrit per Aguiló (1909-1910: 515-525). Actualment prepare un primer estudi introductori a aquesta traducció.

(44) Cite de l'edició *Los cinco libros de Séneca en romance*, Alcalá 1530.

Qüestió, la dels fats, que Cartagena, com Canals, ha deixat ben clarament exposada ja a la seua *Introducción*:

Y otorgaron ser providencia assí los estoycos, cuyos capitanes fueron Sócrates y Platón, como los peripatéticos, cuyo príncipe fue Aristóteles; nega-

ron venir las cosas por acaescimiento desordenado. Pero en sus escripturas usaron mucho deste vocablo hado, según parece por diversos libros, assí de Cicerón como deste Séneca de que agora hablamos y de otros. Y esto hizo herrar a muchos de los ignorantes, porque aunque los científicos hombres supieron como se devía entender, pero los pueblos communes, oyendo dezir hado, cayeron en diversos errores. Por ende los sanctos doctores, que son verdaderos filósofos, no usaron escribir hado en sus escripturas, mas siempre que de la disposición perdurable gobernadora de todas las cosas an de hablar llamanla providencia (Introducción a Libro primero de la Providencia de Dios, f.37r.).

El que estic mirant de demostrar és que Canals pogué traure aquest advertiment sobre el fat d'altres fonts molt difoses, fins i tot del mateix text llatí glossat en què es basava, i que no necessàriament hem de considerar-lo autor de l'advertiment moralitzador.

Més endavant, a la veu *fortuna*, la *Tabulatio* simplement dóna per suposada l'adscripció de Sèneca a les files cristianes, directament i plana:

E quant s'esdevenen dampnatges ho adversitats, lavós l'om virtuos deu dir en son coratge «en altra guisa és estat vigares a Déu»; e depuys corregex aquesta sentència, que no sia dit «a Déu en altra guisa és estat vigares», més que sia dit «a Déu mils». Vol dir que ls hòmens comunament més amarien prosperitat que adversitat. E quant sobrevenen adversitats inopinades, vol Sèneca que hom diga «a Déu és estat mils vigares», car ell conex pus clarament què és millor per nós, car sovén pus expedient és al hom aver adversitats que prosperitats; e aquells qui han lo coratge axí compost segons que dit és, no.ls esdevendrà neguna cosa inopinada ne res qui.ls desplaça.

Quant a l'altre *error* de Sèneca, el suïcidi, també comprovem que Cartagena no s'està de censurar-lo, per raons ben evidents: en el pensament estoic i en el senequí el suïcidi era considerat un mitjà fàcil per tal d'assegurar-se la llibertat amenaçada o per a fugir al perill de no poder sotmetre's a l'ordre de la naturalesa, tot i que, al capdavall, representava una contradicció amb el lliurament a la inexorabilitat del fat (si no és que el suïcidi s'incloïa en un ordre ja preestablert).⁴⁵ L'única diferència entre els dos autors és que la crítica —que Canals posa al pròleg, tot justificant la seua actitud contrària a partir del *De civitate Dei* I, 17, de sant Agustí— no és a la *Introducción* de Cartagena, tal com succeïa amb el terme *fat*, sinó al lloc concret del text del diàleg. Així, quan parla de Cató (II,10), al marge hi ha una llarguíssima nota que glossa la figura i les circumstàncies que provocaren la mort del personatge, amb referències històriques. Al final diu Cartagena:

Cerca de todo lo suso dicho es que mirar que, aunque Séneca esto habla hermosa mente, ello es gran horror, porque matar a ssi mismo no es de loar ni

(45) Vegeu, al marge de la bibliografia ací citada, l'article de Riesco (1966), especialment les pp. 284-285.

es acto de fortaleza ni de virtud, assí según la verdad cathólica como según la doctrina de los filósofos, ante es acto de flaqueza y reprovado (f.39 v.).

Sembla que podem fer una anàlisi comparativa, no de dependències, dels treballs i dels pensaments d'ambdós traductors peninsulars del *De providentia* de Sèneca. Potser cal recordar ara que l'autor de la versió castellana era tot un bisbe de Burgos, i a més de coneguda família conversa (Cantera 1952; Serrano 1942). Si aquest s'atreveix a traduir Sèneca, amb les lògiques i pertinents glosses i comentaris cristians, és que la filosofia, i fonamentalment l'ètica, senequiana no presenta obstacles cristianament insolubles. El que hem d'analitzar aleshores és com el concepte de Providència de l'estoïcisme pogué poc o molt esdevenir compatible amb la doctrina cristiana, de manera que amb uns mínims comentaris un teòleg àulic com Canals pogués traduir tranquil·lament el *De providentia*.

Fem una mica d'història. L'estoïcisme considerava el *logos* com la força universal activa i ordenadora, de procedència extracòsmica, sàvia, causa de tota qualitat, i que participava en la matèria per tal de crear cossos. Tanmateix hem de distingir entre aquesta causa superior de l'Univers, que fins i tot hom esmentarà en singular,⁴⁶ de les causes subalternes que hi actuen, on trobarem justament els decrets del fat, que, de manera justificada, Crisp havia considerat el *logos* de tot allò que habitava en el cosmos. Lògicament, aquesta doctrina no revelada vedava gairebé de manera taxativa la possibilitat de llibertat en l'ésser humà. Hom maldà per trobar, però, un punt d'equilibri entre les causes i els decrets del fat i la lliure elecció personal, un equilibri que, mantenint sempre les enormes diferències doctrinàries, el cristianisme intentava aplicar a la parella llibertat-predestinació/omnipresència divina i també a la necessitat-voluntat dels actes.⁴⁷ Sèneca solucionava –malament– el problema, tot adjudicant el lliure arbitri i el coneixement del bé i del mal moral a l'ànima i remetent l'execució del pecat a la voluntat humana, encara que defensava la unitat jeràrquica de les causes, dins una teoria general de les causes molt del gust estoic i que serà la pedra de toc de les incursions cristianes en els terrenys de l'Estoa. Sèneca superava la inicial contradicció, que encara es mantenia, amb l'argument de l'existència de determinades coses subjectes a l'elecció de l'home, sense ordenació doncs.

Efectivament, a banda de l'assimilació que hagueren de fer els primers pensadors cristians de diverses fonts filosòfiques, per tal d'estructurar un sistema coherent, les especulacions gnòstiques, com bé assenyala Elorduy (1972),⁴⁸ obligaren els escriptors eclesiàstics a desenrotllar l'estoïcisme amb criteris cristians, sobretot la teoria de la causalitat, la qual pogué ésser admesa perquè coincidia amb determinats dogmes de la Providència. D'aquesta manera, l'anònim autor del *Corpus dionysiacum* ja feia transcendent la teoria de les causes i canviava el buit o *soledat escatològica* estoica per la creació i preexistència divina. El pseudo-Dionís adequava, doncs, les diverses classes de causes a un sistema teocèntric, en què Déu era principi i terme de tot. Al *De*

(46) De fet, hi ha una gran varietat de noms per a referir-se a la causa de les causes (fat, causalitat, natura, món, etc.). Més que la divergència purament nominal, cal remarcar la presència d'aquesta causa superior en tota l'obra de Sèneca, fins i tot en el teatre, on l'esquema de causalitats esdevé l'eix fonamental (Rosenmeyer 1989: 63-90).

(47) Des d'aquesta perspectiva, són suficientment indicatives aquestes paraules de Tomàs Montull (1966: 268): «Por supuesto queda sin resolver el modo último. Y es que se trata ya nada menos que del misterioso e ingente problema de conciliar la predestinación y predeterminación *ab aeterno* con la libertad humana. Esta sería la gran tarea de la Escolástica medieval y posterior».

(48) La perspectiva de l'autor ens interessa particularment perquè estudia l'estoïcisme des de posicions manifestament cristianes.

fato 22-23 d'Alexandre d' Afrodísia (s. III) s'identificava conscientment fatalisme estoic amb determinisme, simplificant enormement la coherència del sistema estoic i deixant al marge tot allò que explicava el fat com una ordenació còsmica a partir del *logos*, força i causa universal; el fat esdevenia una cadena en què tot efecte tenia una causa de la qual depenia i un altre efecte del qual al seu torn era causa. No resulta sorprenent que aquesta concepció de les causes, amb una causa primera que és Déu, aparega al mateix *De civitate Dei* (V,1) de sant Agustí, que diu:

*Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam siue opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae uel nullas causas habent uel non ex aliquo rationabili ordine uenientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum uoluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus diuina prouidentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei uoluntatem uel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.*⁴⁹

Efectivament, sant Agustí rebutjava l'existència d'una fatalitat en què els esdeveniments fossen sotmesos a un ordre necessari sense cap *participació* de la voluntat humana i divina. Tanmateix, si amb la paraula *fatum* hom designava la voluntat divina que determina les lleis que ha de seguir la natura o la concatenació ordenada de causes associada a una deïtat benevolent i intel·ligent, el concepte era acceptable, encara que convenia canviar-ne l'expressió. Com indica una veu tan autoritzada en filosofia medieval i en sant Agustí com Gilson, els filòsofs de l'edat mitjana feren servir sovint aquesta llicència, i més encara el text agustinianà suara transcrit.⁵⁰ No fóra estrany, doncs, que deu segles després Canals aprofités aquesta mateixa concessió, tramesa per múltiples vies, i que corregís el vocabulari i menys la sentència.⁵¹ Em sembla, però, que el dominicà valencià directament o, molt més probablement, de manera indirecta, hi usà un altre fragment del *De civitate Dei*, aquell que diu:

Qui uero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur uel nascitur uel inchoatur, sed omnium conexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de uerbi controuersia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam conexionem Dei summi tribuunt uoluntati et potestati, qui optime et ueracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere; a quo sunt omnes potestates, quamuis ab illo non sint omnium uoluntates. Ipsam itaque praecipue Dei summi uoluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur (V,8).⁵²

I tot seguit el d'Hipona exemplifica el que acaba de dir, precisament amb un fragment de l'epístola 107 de Sèneca, aquell que conté el conegut «*ducunt uolentem fata*,

(49) Agustí 1955: 128. «La causa de la grandesa de l'Imperi romà no és fortuïta ni fatal, segons la sentència o opinió d'aquells que diuen que aquelles coses són fortuïtes, les que o no tenen causa o no provenen d'algun ordre raonable, i que és fatal allò que s'esdevé per necessitat de determinat ordre al marge de la voluntat de Déu i dels homes. És clar que la divina Providència regeix els regnes humans. Si hom atribueix açò a la fatalitat, perquè així fa referència a la voluntat de Déu i la seua potència, retinga la sentència i esme la llengua».

(50) «El Destino antiguo había pesado demasiado sobre el espíritu de los hombres, para que tuvieran la audacia de despedirlo sin transigir con él. [...] La providencia fué entonces la inteligencia divina misma, que comprende en sí todas las cosas de este mundo, es decir, sus naturalezas y las leyes de su desarrollo. En cuanto reunido en las ideas de Dios, el orden universal no hace sino uno con la providencia; en cuanto particularizado, fragmentado y como quien dice incorporado a las cosas mismas que él rige, ese orden providencial toma el nombre de destino» (Gilson 1981: 339).

(51) Ara faig referència, lògicament, al fragment de la *Introducció* de Canals i al desenrotllament ulterior del concepte de fat, no al conjunt de la traducció de Canals, magníficament comentada per Condom (1983).

(52) Agustí 1955: 135. «Pel que fa a aquells que anomenen fat no a la constitució dels astres, com estan en el moment de la concepció, del naixement, de la incoacció, sinó a la connexió i sèrie de totes les causes per què hom fa allò que fa, no cal cansar-se i discutir amb ells. Tot açò és qüestió de paraules, perquè l'ordre i la concatenació de causes ho

nolentem trahunt», traducció d'un vers de Cleantes. Sèneca, segons Agustí, hi havia donat el nom de fat a allò que abans havia denominat voluntat del Pare. Crec que després d'açò cal fer pocs comentaris sobre la cristianització de la concepció estoica del fat, que comprovem en un autor d'enorme influència en les lletres medievals i en el mateix Canals. No és, però, l'únic manlleu que fa sant Agustí a l'estoïcisme. Tot i que la recerca de la influència d'aquest sistema filosòfic en el pensament agustinianà es troba, en molts aspectes, en estat de provisionalitat, sobretot perquè des d'antic s'han volgut assignar deutes al neoplatonisme en detriment de l'Estoa, actualment hi ha una certa unanimitat a l'hora d'acceptar-la. No ocorre el mateix, però, quan es tracta d'avaluar la importància i la qualitat de la recepció. Així, si per un costat tenim opinions en la línia de J. Oroz Reta (1988: 115-141), el qual, encara que no nega la influència puntual de Sèneca, considera que moltes vegades algunes idees del cordovès presents en les obres del bisbe poden remetre a un fons de tradició o a l'estoïcisme general via Ciceró (o fins i tot a alguna col·lecció de sentències), per un altre existeixen estudis tan entusiastes com el de M.L. Colish (1990: 142-238), que assenyala minuciosament i extensament l'ús de material estoic al llarg de tot el corpus agustinianà (de fet, distingeix entre actituds inconsistentes, consistentes o progressivament crítiques de sant Agustí enfront dels diversos temes que propugna l'Estoa).

atribueixen a la voluntat i al poder de Déu suprem, que òptimament i reverentíssimament hom creu que sap totes les coses abans que no s'esdevinguin i que no deixa res desordenat. D'Ell vénen totes les potestats per bé que no les voluntats de tots. I així es prova que anomenen fatalitat principalment la voluntat del Déu suprem, el poder del qual és sobre totes les coses».

(53) Potser cal recordar que molt poc abans que Canals traduís Sèneca hom féu la versió catalana del *De civitate Dei* a partir de la francesa de Raoul de Presles (1375), realitzada damunt les *Expositiones* de Thomas Waleys i tenint en compte algunes gloses del comentari pertinent de Nicolau Trevet. L'obra de sant Agustí corria, doncs, pertot arreu. Vegeu sobre el tema C. Wittlin (1978).

(54) Podeu seguir extensament la visió agustiniana de la llibertat i de la voluntat humanes a Kirwan (1989: 82-103).

El cas és que l'omissió de la font i fins i tot de qualsevol referència al llibre cinquè del *De civitate Dei*, on es parla de manera prolixa del fat i de la Providència, fan pensar que, en efecte, el nostre autor, tot i conèixer una obra tan bàsica,⁵³ no la seguia directament, ni en aquest punt ni tampoc en el del suïcidi, la qual cosa aferma més i més la impressió que la crítica als dos errors de Sèneca que apareix a la introducció del *De providència* pogué haver estat copiada d'una nota marginal de manuscrit. Un altre element indirecte sembla confirmar-ho: que no trobem enlloc una argumentació tan *ad hoc* per a la requesta de Boil que aquella que sant Agustí desenrotlla sobre la voluntat, la presciència i el lliure arbitri.

El primer que cal dir és que sant Agustí distingeix entre una providència natural, secreta acció de Déu en la feina de la Creació, que exerceix l'acció sobre tot allò que deriva d'un natural moviment interior de les coses; i una providència voluntària, resultat de l'acció dels homes, tot i que continua estant sota la providència de Déu o, millor, d'acord amb la divina saviesa (Harrison 1992: 127-128). Aquesta inicial paradoxa no és altra cosa que una conseqüència evident del desig agustinianà d'explicar la providència divina sense negar la voluntat humana, de compatibilitzar la necessitat amb la llibertat i lliure arbitri. Per això, sant Agustí parla d'una necessitat absoluta i d'una necessitat condicional, de tres graus de llibertat i de presciència de Déu més en l'ordre de les coses que en les coses.⁵⁴ Al *De libero arbitrio* diu:

Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas est. Ea enim prorsus nullo interuallo, mox ut uolumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere: 'non uoluntate senescimus, sed necessitate' aut: 'non uoluntate

infirmamur, sed necessitate' aut: 'non uoluntate morimur, sed necessitate' et si quid aliud huius modi; 'non uoluntate autem uolumus' quis uel delirus audeat dicere? Quam ob rem, quamuis praesciat deus nostras uoluntates futuras, non ex eo tamen conficitur, ut non uoluntate aliquid uelimus. [...] cum futurus es beatus non te inuitum, sed uolentem futurum. Cum igitur praescius sit deus futurae beatitudinis tuae –nec aliter aliquid fieri possit quam ille praesciuit, alioquin nulla praescientia est–, non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum est et longe a ueritate seclusum, non te uolentem beatum futurum. Sicut autem uoluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est, sic etiam uoluntas cupabilis, si qua in te futura est, non propterea uoluntas non erit, quoniam deus eam futuram esse praesciuit (III, III, 7,27-29) (Agustí 1970: 279).

És a dir, atorga que hi ha una sèrie de coses que s'esdevenen per necessitat i sense que l'home hi pugui intervenir, mentre que en unes altres participa la voluntat humana, tot i que Déu en conega de bestreta el resultat per la seua presciència, possible gràcies al fet que Déu és fora de temps i que en principi tots els actes i estats del món o bé són acte seu o bé són produïts, al capdavant, per un acte seu. Finalment, per tal d'obviar el problema del pecat, afirma que Déu té el poder de preveure les coses que fa, no de fer-les ell mateix, per bé que Déu és causa de tot en tant que atorga voluntat humana. Evidentment el pecat necessita la voluntat lliure de l'home, perquè inicialment l'home participa en el Bé, que és Déu. És clar que s'intenta ací emfasitzar la *praescientia* de Déu, per tal de negar totalment l'existència d'un Déu responsable de pecats i maldats, qüestió no suficientment tancada al *De civitate Dei*. Al final del mateix capítol, sant Agustí comenta:

Ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen uelimus quod uolumus. Cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. Nec uoluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur; quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur adfuturam mihi esse praesciuit.

E. Ecce iam non nego ita necesse esse fieri quaecumque praesciuit deus, et ita eum peccata nostra praescire ut maneat tamen nobis uoluntas libera atque in nostra posita potestate (III, III, 8, 34-35) (Agustí 1970: 280).

Prescindint de la major o menor coherència filosòfica de les propostes de sant Agustí,⁵⁵ no hi ha dubte que Canals, si hi hagués acudit, hauria trobat en el seu pensament els elements fonamentals per a donar explicació a les qüestions plantejades pel governador.

(55) En el raonament que acaba de reproduir, tot i l'enginy de l'estratègia, Kirwan (1989: 97) assenyala diverses debilitats: «First, together with its supporting thesis that willing is in our power, remains challengeable. Secondly, the proposition that God foreknows at least some wills, has to be assumed, which is not satisfactory in an argument designed to show that his total foreknowledge is compatible with human freedom. Thirdly, the conclusion will reconcile foreknowledge with freedom only if all decisions of the will have to be free». Potser hi cal afegir que sant Agustí es basa en el supòsit que tot allò conegut és necessàriament cert.

(56) Rico (1983: 265, n.15): «las referencias a Livio en el *Libre anomenat Valeri Màxim* [...] proceden claramente de las glosas marginales del manuscrito usado por fra Antoni».

(57) Tot referint-se als manuscrits dels *Diàlegs*, comentava Fontán (1949: 20): «Todos los códices que hemos estudiado están cuajados de notas marginales, correcciones al texto o adiciones, e igualmente de tachaduras, correcciones y adiciones en el texto mismo». Convé consultar encara Hijmans-Forder (1960, on també es comprova l'existència de còdexs anotats) i Rubio Fernández (1984).

(58) «És probable, doncs, que part del segon capítol del nostre tractat sigui un enfilall de fragments inspirats en una col·lecció d'oracions més vasta, i resulta ara difícil d'esbrinar si el compilador fou el mateix Canals o si el nostre autor es va limitar a traduir un manuscrit llatí on ja va trobar tota la feina enllestida. Personalment m'inclinaria per aquesta segona opció. Val a dir que, tanmateix, qualsevol possible il·lusió sobre l'originalitat del «TME» s'esvaeix aviat definitivament» (Hauf 1990: 201).

(59) A mesura que redacte aquesta conclusió m'adone que arribe a conclusions semblants a aquelles a les quals arribà Hauf en el seu estudi sobre el *Tractat de molí espiritual*, confirmades ara a partir de les meues pròpies consideracions sobre el *De providència* i amb la bibliografia més recent. Diu Hauf: «molt probablement [Canals] no es va proposar d'acomplir altra funció que la de fer arribar al públic seglar uns textos llavors només assequibles a la minoria que sabia llatí. Altrament dit: crec que tant en el vessant profà com en el religiós Fra Canals mai no passà de ser un traductor» (ibid.).

3. CONCLUSIONS

L'existència d'estudis particulars sobre gairebé totes les obres de Canals permet ésser bastant taxatiu a l'hora de confirmar que, si més no en alguns moments del seu treball, el dominicà depèn de glosses alienes. Rico, per exemple, ja va expressar el convenciment que els fragments sencers de Titus Livi que Riquer va detectar al *Valeri Màxim* procedien de glosses marginals del manuscrit que féu servir el dominicà.⁵⁶ Ara, gràcies als treballs d'Avenoza (en premsa a, en premsa b), estem en disposició d'assegurar que els aclariments geogràfics, històrics i de tota mena han estat extrets pel mateix sistema que les referències a Livi: del model llatí que se seguia. Si al *Valeri Màxim* usà notes marginals, ¿per què no al llibret de Sèneca, d'un tema més subtil i considerablement més complex? La tradició manuscrita no nega de cap manera aquesta possibilitat, ans tot el contrari.⁵⁷

Si continuem amb *Scipió e Anibal*, la qüestió segueix dins els mateixos esquemes: ja al pròleg, Canals manlleua textos a Valeri Màxim, Petrarca i sant Agustí, i després, al text, ens narra el suïcidi d'Aníbal a partir del *De viris illustribus* (XVII,49-55) de Petrarca (Rico 1992: 58), fragment que pogué haver copiat directament d'aquell manuscrit que contenia el text llatí de l'*Africa*, que estava traduït. Si a totes aquestes dades i opinions afegesc les observacions de Hauf, que considera molt probable que el segon capítol del *Tractat del molí espiritual* —una part del *Tractat de confessió*— siga sols un aplec de proses selectes extretes d'una col·lecció d'oracions que el nostre autor només traduí,⁵⁸ se'ns dibuixa un panorama en el qual tot allò novedós és, almenys, extraordinàriament excepcional. Al capdavall, sembla clar que en una gran part del treball de Canals hi ha purament i simple un afany per facilitar la lectura d'uns textos profitosos i que el dominicà preferí aquesta tasca que no pas la de teòleg innovador. Traductor o arranjador abans que escriptor original, doncs. I com qualsevol altre traductor medieval degué agafar els textos llatins que li simplificaven la feina, com ara aquells prèviament anotats i interpretats.⁵⁹ Si fa no fa, tot aquest raonament val també per al *De providència*, tal com s'hi van perfilant les coses.

Propose, doncs, la següent argumentació per a esclarir el procés d'elaboració d'una part del nostre tractat: Canals, després d'acabar el pròleg amb la dedicatòria i les consideracions pertinents, volgué mamprendre el treball de traduir el text que havia elegit; tanmateix s'adonà que hi havia un advertiment que convenia reproduir, perquè li estalviava l'operació de comentar molts passos, i per això l'afegí al pròleg ja tancat, tot incorporant-hi un altre acabament, molt semblant a aquell que en principi havia de donar pas directe al diàleg de Sèneca. Això explicaria tant la presència de dos *finals*, com la circumstància que els dos *errors* siguin criticats durament al principi, però no després, en el lloc concret. Aquesta interpretació, a més, s'ajusta a allò que he comentat anteriorment sobre l'obra concreta i també sobre el conjunt de les composicions de Canals. Potser hi caldria afegir el detall que el dominicà no fou l'únic lector de Sèneca

que considerà adient la tècnica de l'advertiment fora del cos de l'obra. A la Castella de mitjan segle XVI, en una situació força més conflictiva, el mestre Francisco Sancho, catedràtic de la Universitat de Salamanca i actiu col·laborador de la Inquisició, plantejà al Consell General de la dita *Institució* els seus dubtes sobre algunes qüestions relatives a llibres prohibits, entre d'altres que «en los dichos edictos por cláusula general se manda prohibir todos los libros que tienen alguna cosa contra la santa fe y la santa madre iglesia y sus observancias y es así que hay muchos libros de autores católicos, que tienen algunos tales errores como son [...] Séneca y otros semejantes, los cuales libros son muy usados en las escuelas y fuera dellas; y cerca dellos dubdase si se permitirán con tal que al principio de los tales libros o al fin, se noten los errores que tienen por errores e no de otra manera» (Bujanda 1984: 129; la cursiva és meua). El Consell optà per la interdicció cautelar, no taxativa, fins que no proveís una altra cosa. La gran diferència entre Sancho i Canals és que, tot i reivindicar un mètode idèntic per a indicar-hi els errors, el dominicà valencià *encara* podia elegir algun d'aquells llibres «muy usados en las escuelas y fuera dellas».

Un altre tema és el de l'«arrapament» pel *De providència*, que sentí tot just que el llegí, arrapament que comparteix amb l'*Exposició* i que no és altra cosa que una piadosa mentida, o si voleu un intent d'augmentar les excel·lències d'allò que segueix. L'astúcia del dominicà sobresortia: d'igual manera que al *De providència* ens feia passar per filòsof «amb raó natural» un Sèneca profundament aprofitat pel cristianisme durant alguns segles (Colish 1990) i «descobria» que aquest autor era capaç, amb algunes esmenes, de dir-nos coses ben profitoses per a la nostra ment i la de Boïl, pocs anys després oferia al duc de Gandia un Livi barrejat amb Petrarca que no era tal Livi sinó gairebé tot Petrarca.⁶⁰ Pura estratègia eclesiàstica, potser.

Una darrera qüestió que hem d'esbrinar: ¿què devia apreciar d'original Boïl en el tractadet de Sèneca, quan l'autor cordovès era conegut a bastament? La pista la dóna l'altre traductor peninsular, quan, tot fent referència a la seua *Copilación de algunos dichos de Séneca* (traducció de la major part de la *Tabulatio* de Mannelli), ens diu al *Prólogo en la traslación al Libro primero de la Providencia de Dios*:

Y como de algunas copilaciones nuevas que de las obras de Séneca muchos en uno ayuntaron os pluguyessen algunos dichos, mandastes a mi que los tornasse en nuestra lengua, no por la orden que ellos estaban escriptos, mas como a caso vinieren. Y porque aquellos eran cortados por el copilador según a su propósito entendió que cumplía, quisistes ver algunos otros sacados enteramente de su original, y escogistes entre todos el libro que se llama De la Providencia (f.36v.).

Novetat? Tot, i en català. Canals sabia perfectament que si feia cap tria de sentències o d'autors que afavorissen els seus interessos, si al·legava les mateixes autoritats a través dels mecanismes habituals, corria el greu perill de quedar desfasat davant el grup

(60) «El pícaro fraile desea que creamos que su narración se inspira esencialmente en las *Décadas* y se perfila con los materiales petrarquescos. Sabemos que miente (pecado venial). La huella directa de Livio no aparece por ninguna parte y, con la excepción del prólogo y tres páginas (81-84) de epílogo, *Scipió e Anibal* no es sino una traducción de dos extensos pasajes del canto VII (93-449,740-1130) del *Africa* [...]. Así, incluso si por azar Livio no estuvo de alguna manera –indirecta– en el origen de la demanda por parte del Duque, fra Antoni juzgaría estratégico ponerlo por delante: su prestigio entre príncipes y grandes señores, como cronista de hazañas caballerescas y costumbres aristocráticas, prometía un entretenimiento muy adecuado a la condición de don Alfonso. Aunque Canals no renunciara, dando Petrarca por Livio, a endilgarle una saludable prédica» (Rico 1992: 56-57).

(61) I en aquest punt considere que cal recordar les paraules de Jordi Rubió i Balaguer (1984: 230): «Ni la sensualitat contra la qual escriu en el pròleg al *De*

arrha animae equival a paganisme, ni la “tepiditat, refredament e perea” combatuts en l’*Escala de Contemplació* poden qualificar-se d’escepticisme, quan és un religiós qui empra aquestes paraules. I pel que fa a l’al·lusió a la pregunta adreçada a Canals [per Ramon Boïl], que no diu clarament quina fou però que el deixà perplex, diré que una cosa és dubtar de la fe i una altra molt diferent és demanar aclariment sobre els seus dogmes.

(62) Potser les «curiositats excessives» de què parla el frare valencià són excessives només perquè ultrapassen l’àmbit d’allò que, segons ell, havia d’ésser permès als seglars. Mirant-ho així, Canals defensa el seu camp d’agressions externes a base d’entrar al camp d’altri, encara que aquest altri s’haja considerat ben sovint veí. ¿No entrava en el camp aliè el mateix Sèneca quan oferia al seu amic Lucili el darrer regal abans del comiat epistolar? ¿No usava sant Agustí material pagà *pro domo*, rebatent els «enemics» amb les mateixes armes?

(63) Vull pensar que Riquer (1983: 454) anava una mica en aquesta mateixa direcció quan comentava: «Canals, potser amb un cert matís d’ironia, els diu que, aquest Sèneca, el trobaran “tot filòsof” i que els seus raonaments no són basats en la revelació, ans en la raó natural. Per tant, hauran d’atorgar-li respecte i crèdit. Crec que així resta prou clara l’actitud de fra Antoni Canals, que mai no deixa d’ésser un mestre en teologia, però que, coneixedor del pensament racionalista de la gent elevada del país i de la “moda” dels clàssics, té la feliç idea d’oposar-los un clàssic, la doctrina del qual coincideix en molts punts amb alguns de la fe cristiana». I no hi manca qui pensa que la ironia és possessió de la intel·ligència.

format per aquells que volien innovacions, molt sovint –com en el cas del rei– des de la més pura i recalitrant ortodòxia. Ni autoritats soltes ni abreujaments, ni papers propis ni originals. Em sembla que Boïl únicament demanava, si de cas, una explicació racional de la Providència de Déu,⁶¹ i que Canals li la donà mitjançant una traducció d’un filòsof que aplicava la raó als seus comentaris, una traducció que potser Boïl ni demanava, ja que si ho hagués volgut li l’hauria sol·licitada directament. De fet –i sense buscar les motivacions més íntimes–, el governador devia ésser molt possiblement part integrant d’aquell cercle que, al costat del rei Martí, llegia i consumia literatura teològica més enllà dels límits de la devoció rutinària. Des d’aquesta perspectiva, i després de llegir al pròleg de l’*Escala* aquesta afirmació:

... e prenent me sguart en quins lochs après dels negociis temporals, qui són innumerables, uostra senyoria repòs e oci a la anima molt plasant, he uista souint uostra altea entre libres contemplatius e entre hores monacals (Canals 1975: 58)

i de la mateixa manera al del coetani *De providència* comprovar les capacitats dialèctico-intel·lectuals del nostre rei:

Car lo senyor rey qui ara és, una veguada me entreliguaça axí ab una qüestió que.m féu del temps de la mort de Jesuchrist, e pigà’m axí ab la instància, que.m donà tant apparent, que un gran temps stigüf entre mi mateix (Canals 1935: 86)

la conclusió que la qüestió de Boïl –i per extensió d’aquells «hòmens de paratge»– va pels camins de la discussió d’assumpte teològic surt gairebé sola.⁶²

Canals hàbilment presenta a Boil un Sèneca sencer, traduït i recentment «descobert» –pensem que els *Diàlegs* complets trigaren més a aconseguir una bona difusió–, perquè hi vaja aprenent: que ell també en sap, de filosofia, que ha llegit més del que es pensen aquells que ara lligen en vulgar, i que té la suficient saviesa per a canviar el llenguatge figuratiu per un altre de filosòfic. «Té, i deixa’m tranquil!», sembla dir al governador en acabar el pròleg. En veu baixa, si voleu. El frare rebut en el paper, doncs, la pretesa inferioritat intel·lectual que ell mateix s’adjudica, quan comenta que «me abstinch de apparèxer devant persones de gran stament, tement-me que no.m entremesclen en alguna dificultat». «Amb quina em vindran ara?», sembla preguntar-nos. De moment, però, tanca la qüestió: «d’aquí avant no.m esvahíssets».⁶³

TOMÀS MARTÍNEZ
Universitat Jaume I

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AGUSTÍ (1955) *Sancti Aurelii Augustini, De civitate Dei*, ed. B. Dombart-A.Kalb, CCSL XLVII, Turnholt, Brepols.
- (1962) *Sancti Aurelii Augustini, De doctrina christiana. De uera religione*, ed. J. Martín, CCSL XXXII, Turnholt, Brepols.
- (1970) *Sancti Aurelii Augustini, Contra Academicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*, ed. W. M. Green, CCSL XXIX, Turnholt, Brepols.
- AGUILÓ, A. (1909-1910) «Notas sobre algunos códices de la Biblioteca Provincial y Universitaria de Barcelona», *Anuario de la Universidad de Barcelona*, pp. 515-525.
- AVENOZA, G. (en premsa a) «Antoni Canals i la traducció de Valeri Màxim. Una primera aproximació», comunicació presentada al Col·loqui *La cultura catalana tra l'Umanesimo e il Barocco* (Venezia, 1992).
- (en premsa b) «Traducciones de Valerio Máximo en la Edad Media hispánica», *Encuentro Interdisciplinar: teoría y práctica de la traducción* (Cadis 1993).
- BADIA, L. (1988) *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella. Estudis sobre la cultura literària de la tardor medieval catalana*, Barcelona, Quaderns Crema.
- BELLOSO MARTÍN, N. (1989) *Política y Humanismo en el siglo xv. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid, Universidad.
- BLÜHER, K. A. (1983) *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos.
- BRUGNOLI, G. (1957) «La tradizione manoscritta di Seneca tragico alla luce delle testimonianze medioevali», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Memorie 1957, ser. VIII, vol. VIII, 3, pp. 201-287.
- (1960) «Le tragedie di Seneca nei Florilegi medioevali», *Studi Medievali* 3, pp. 138-152.
- BUJANDA, J.M. DE (dir.) (1984) *Index des livres interdits, V. Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, Ginebra, Lib. Droz.
- CAMILLO, O. DI (1976) *El Humanismo castellano del siglo xv*, València, F. Torres.
- CANALS, A. (1857) «Carta de sant Bernat a sa germana», ed. P. de Bofarull en *Colección de Documentos Inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón*, XIII, Barcelona, Imp. del Archivo, pp. 415-423.
- (1914) *Llibre anomenat Valeri Màxim d'Antoni Canals*, ed. R. Miquel i Planas, Barcelona, Biblioteca Catalana.
- (1935) *Scipió e Anibal, De providència, De arra de ànima*, ed. M. de Riquer, Barcelona, Barcino.
- (1975) *Scala de contemplació*, ed. J. Roig i Gironella, Barcelona, Balmes.
- CANTERA BURGOS, F. (1952) *Alvar García de Santa María. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Madrid, CSIC.

- CASANOVA, E. (1988) *El lèxic d'Antoni Canals*, València-Barcelona, Institut de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- COLISH, M. L. (1990) *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 2: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, (rep.) Leiden, E.J. Brill.
- CONDOM I GRATACÓS, D. (1983) «Tradició retòrica en el "Libre de Sèneca, De Providència" d'Antoni Canals», *Homenatge R. Aramon i Serra III*, Barcelona, Curial, pp.97-113.
- EIXIMENIS, F. (1983) *Lo Crestià*, ed. A. G. Hauf, Barcelona, Edicions 62 & «la Caixa», MOLC 98.
- ELORDUY, E. (1972) *El estoicismo*, vol. 1, Madrid, Gredos.
- EVANS, G.R. (1984) *The Language and Logic of the Bible*, Cambridge University Press.
- FERRER, V. (1932) *Sermons*, vl. I, ed. J. Sanchis Sivera, Barcelona, Barcino.
- (1984) *Sermons*, vl. V, ed. G. Schib, Barcelona, Barcino.
- FONTÁN, A. (1949) «Algunos códices de Séneca en bibliotecas españolas y su lugar en la tradición de los Diálogos», *Emerita XVII*, pp.9-41.
- FOTHERGILL-PAYNE, L. (1988) *Seneca and Celestina*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FRANCESCHINI, E. (1938) *Il commento di Nicola Trevet al Tieste di Seneca*, Milà, Vita e pensiero. Orbis Romanus (Biblioteca di testi medievali, 11).
- GAL·LES, J. DE (1930) *Breviloqui*, ed. P. Norbert d'Ordal, O.M.P., Barcelona, Barcino.
- GILSON, E. (1981) *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp.
- GUIDO DELLE COLONNE (1916) *Les «Històries troyanes» de Guiu de Colupnes*, ed. R. Miquel i Planas, Barcelona, Biblioteca Catalana.
- HARRISON, C. (1992) *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford, OUP.
- HAUF, A.G. (1990) *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, València-Barcelona, Institut de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- HIJMANS, B. L.-FORDER, M. P. (1960) «De XXXII codicibus recentioribus L. A. Senecae libellum De providentia continentibus», *Mnemosyne XIII*, pp.39-62.
- KAEPELI, T. (1948) «Luca Mannelli (+ 1362) e la sua *Tabulatio et Expositio Senecae*», *Archivum Fratrum Praedicatorum XVIII*, pp.237-264.
- (1970) *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vl. 1, Romae, ad Sabinae.
- KIRWAN, Ch. (1989) *Augustine*, Londres, Routledge.
- MARTÍNEZ, T. (1985) «Sobre l'autoria de la traducció catalana de les Tragèdies de Sèneca», *Miscel·lània A. M. Badia i Margarit* 3, pp. 135-156.
- (1986) «Una aproximació a les traduccions peninsulars de les *Epistulae ad Lucilium*. La doble traducció catalana», *Llengua & Literatura* 1, pp. 111-149.
- (1990) «Remarques a l'edició de dues traduccions de Martí de Viciana», *Anuari de l'Agrupació Borrianenca de Cultura* 1, pp. 87-94.

- MARTÍNEZ, T. (1994) «Notes sobre la difusió de les obres de Nicolau Trevet a Catalunya: La traducció de les *Tragèdies* de Sèneca i els comentaris de Trevet», *Caplletra* 13, tardor 1992 [1994], pp. 117-134.
- MEERSSEMAN, G. G. (1973) «Seneca maestro di spiritualità nei suoi opuscoli apocrifi dal XII al XV secolo», *Italia medioevale e umanistica* XVI, pp.43-135.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1943) *Biblioteca de traductores españoles*, Madrid, CSIC.
- (1952) *Bibliografía hispano-latina clásica*, a *Obras completas* VIII, Santander.
- MINNIS, A. J.-SCOTT, A. B. (1991) *Medieval Literary Theory and Criticism c.1100-c.1375: the Commentary Tradition*, Oxford University Press.
- MONFRIN, J. (1964) «Humanisme et traductions au Moyen Age», a A.Fourrier, ed., *L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du XI^e au XIV^e siècle*, París, Klincksieck, pp.217-246.
- MONTULL, T. (1966) «Providencia y destino en Séneca», dins *Estudios sobre Séneca. Octava semana española de filosofía*, Madrid, CSIC, pp. 263-268.
- NADAL, J. M. (1992) *Llengua escrita i llengua nacional*, Barcelona, Quaderns Crema.
- OLIVAR, M. (1925) «Fra Antoni Canals», *La Paraula Cristiana* II, pp. 152-161.
- OLSEN, B. M. (1979-1980) «Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII^e siècle», *Revue d'histoire des textes* 9 (1979), pp. 47-121; 10 (1980), pp.115-164.
- (1982) «Les florilèges d'auteurs classiques», a *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve*, (25-27 mai 1981), Lovain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de la Université Catholique de Louvain, pp.151-163.
- OROZ RETA, J. (1988) *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- PASTORE-STOCCHI, M. (1964) «Un chapitre d'histoire littéraire aux XIV^e et XV^e siècles: 'Seneca poeta tragicus'», en J. Jacquot, ed., *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, París, p.11-36.
- PEGUEROLES, J. (1985) *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona, PPU.
- PERARNAU, J. (1987) «Taules dels volums de la biblioteca papal de Peníscola», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 6, pp. 227-295.
- PHILP, R. H. (1968) «The Manuscript Tradition of Seneca's Tragedies», *The Classical Quarterly* 18, pp.150-179.
- PUIG, J. DE (1985) «Antoni Canals i els clàssics llatins. Notes sobre un ambient», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 4, pp.173-186.
- REYNOLDS, L. D. (1968) «The Medieval Tradition of Seneca's *Dialogues*», *The Classical Quarterly* 18, pp.355-372.
- RICO, F. (1983) «Petrarca y el "humanismo catalán"», *Actes del sisè Col·loqui inter-*

- nacional de llengua i literatura catalanes (Roma 1982)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- RICO, F. (1992) «Antoni Canals y Petrarca. Para la fecha y las fuentes de *Scipió e Aníbal*», *Miscel·lània Sanchis Guarner III* (2a ed.), València-Barcelona, Departament de Filologia Catalana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 53-63.
- RIERA I SANS, J. (1980) «El primer text conegut en “estil de valenciana prosa”: una carta atribuïble a fra Antoni Canals (1392)», *Miscel·lània R. Aramon i Serra I*, Barcelona, Curial, pp. 513-522.
- RIESCO, J. (1966) «Dios en la moral de Séneca», dins *Estudios sobre Séneca. Octava semana española de filosofía*, Madrid, CSIC, pp. 269-291.
- RIQUER, M. DE (1935) «Notícia preliminar» a Canals 1935.
- (1983) *Història de la literatura catalana*, vl. II (3a. ed.), Barcelona, Ariel.
- ROBLES, L. (1972) *Escritores dominicos de la corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, Salamanca, Imp. Calatrava.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. (1990) «Traductores y traducciones», *Los humanistas españoles y el humanismo europeo (IV Simposio de Filología Clásica)*, Murcia, Universidad, pp. 91-124.
- ROIG I GIRONELLA, J. (1975) «Introducción» a Canals 1975.
- ROSENMEYER, T. G. (1989) *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley i Los Angeles, University of California Press.
- ROUND, N. G. (1962) «Renaissance Culture and its Opponents in 15th Century Castile», *Modern Language Review* LVII, pp. 204-215.
- (1972) «The Mediaeval Reputation of the *Proverbia Senecae*: a partial survey based on recorded MSS», *Proceedings of the Royal Irish Academy* LXXII, pp. 103-151.
- RUBIO, F. (1961) «El tratado “De ira”, de Séneca, traducido al castellano en el siglo XIII», *La ciudad de Dios* CLXXIV, pp.113-139.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1979) *De l'Edat mitjana al Renaixement. Figures literàries de Catalunya i València*, (2a ed.) Barcelona, Teide.
- (1984) *Història de la literatura catalana I*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- RUBIO FERNÁNDEZ, L. (1984) *Catálogo de los manuscritos clásicos latinos existentes en España*, Madrid, Universidad Complutense.
- RUBIÓ I LLUCH, A. (1889) *El Renacimiento clásico de la literatura catalana*, discurs d'ingrés a la en la Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona.
- (1908-1921) *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, 2 vls., Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- (1917-1918) «Joan I humanista i el primer període de l'humanisme català», *Estudis Universitaris Catalans* X, pp. 1-117.
- SCHIFF, M. (1905) *La bibliothèque du Marquis de Santillana*, París, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes CLIII.

- SÈNECA, L. A. (1530) *Los cinco libros de Séneca en romance*, Alcalá.
- SÈNECA, L. A. (1987) *Llibre de virtuosos costums*, ed. Jaume Riera i Sans, Barcelona, Edicions del Mall.
- SERRANO, L. (1942) *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, MADRID.
- SMALLEY, B. (1972) *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bolonya, Il Mulino.
- ULLMAN, B. L. (1932) «Classical authors in certain mediaeval Florilegia», *Classical Philology* XXVII, pp. 1-42.
- VIVES, J. (1955) «Exposición medieval del Pater Noster», *AST* XXVIII, pp.122-156.
- WITTLIN, C. (1978) «Traductions et commentaires médiévaux de la "Cité de Dieu" de saint Augustin», dins *Mélanges d'Études Romanes du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Monsieur Jean Rychner*, Strasbourg, pp. 531-555.