

## LA «SCALA DE CONTEMPLACIÓ» DE ANTONIO CANALS Y LA CORRIENTE DE LA «DEVOTIO MODERNA»

### I. QUÉ SENTIDO TIENE LA PRODUCCIÓN DE CANALS

Con razón se ha dedicado una especial atención a la publicación y estudio de las obras de uno de los clásicos de la literatura catalana, Antonio Canals (1352-1418).

Ante todo se ha fijado cuidadosamente su cronología dentro de los rasgos biográficos generales<sup>1</sup> para conocer mejor a este ilustre dominico valenciano (probablemente natural de Játiva, ¿o quizá de Canals, junto a Játiva?) del siglo xiv (h. 1352 - h. 1418), colocado en nuestra historia literaria junto a Bernat Metge y Francesc Eiximenis: «tots tres viuen els mateixos problemes del país i de la Cristiandat, indubtablement es conegueren i devien tractar-se, car els trobem al mateix ambient», dice Martí de Riquer<sup>2</sup>, aunque Eiximenis vivió el problema del Cisma de Occidente, mientras que en Canals no aparecen vestigios de él, ni de que tomara partido como lo hizo su maestro y compañero san Vicente Ferrer.

El ambiente en que vivieron es caracterizado como de «certa crisi espiritual, tendent vers l'escepticisme»<sup>3</sup>, de modo que ahí estaría el sentido de su producción literaria: «tota la seva obra era destinada a lluitar contra un corrent d'escepticisme que guanyava terreny entre els seus contemporanis»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> JOSÉ M.<sup>a</sup> COLL, O. P., *El Maestro Fr. Antonio de Canals, discípulo y sucesor de san Vicente Ferrer*, AST 27 (1954) 9-13. Tiene en cuenta a A. RUBÍO I LUICH, *Documents per a la Història de Cultura catalana mig-aval*, 2 vols. Barcelona, 1908(1918)-1921.

<sup>2</sup> MARTÍ DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, vol. II (Barcelona, 1964), § XIV, *Canals i altres traductors de clàssics i renaixentistes*, p. 433.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Id.*, *Antoni Canals; Scipió e Aníbal. De Providència (de Sèneca). De Arra de ànima (d'Hug de Sant Víctor). Notícia preliminar*. Col. «Els Nostres Clàssics», ser. A, vol. 49 (Barcelona, 1935), p. 11.

Indudablemente cundía esta corriente de crisis espiritual y de escepticismo al finalizar el siglo XIV. Frente al esplendor extraordinario del siglo XIII con la creación de las universidades, con su pujanza doctrinal, en cambio se descende en el XIV precisamente con la proliferación de ellas y el ambiente de crítica que acompañó el auge del nominalismo de Guillermo de Ockham (1290-1349); pero sobre todo perturbó a los espíritus el Cisma de Occidente (1378-1417). La reacción de Canals para remediar este escepticismo ambiental, ¿en qué consistió? ¿Consistió meramente en dedicarse a la traducción de los clásicos latinos de más recto sentido moral, como es Séneca, o había alguna razón para escogerlo precisamente a él? Si ponemos nuestra atención en su obra principal, la *Scala de contemplació*, ¿está desligada de las corrientes de su época o está en conexión con ellas? Y si lo está, ¿con cuáles?

Para ayudar a investigar este punto, sin duda muy interesante, se dirigen estas páginas.

Descartando sus poesías y el manuscrito perdido sobre la *Ars memorativa* de Ramón Llull<sup>5</sup>, tenemos efectivamente varias traducciones de clásicos latinos: *Libre anomenat Valeri Máximo* (que recuerda el *Dictorum factorumque memorabilium*); tenemos *De providncia*, traducción de Sneca; *Scipio e Aníbal*, que compuso leyendo a Tito Livio y traduciendo con paráfrasis y anadduras *Africa* de Petrarca. Con tema directamente de espiritualidad escribió su *Tractat de la confessi*, inédito; *Carta de sant Bernat a sa germana*, que es el tratado *De modo bene vivendi*, falsamente atribuido a san Bernardo, que Canals tradujo entre 1396 y 1410, publicado por Próspero de Bofarull; exposición del *Pater Noster*, *Ave María* y *Salve*, que se publicó en esta revista<sup>6</sup>; finalmente *De arra de nima*, traducción del opúsculo de Hugo de S. Víctor, «obra mística en oposició a les que podriem anomenar clssiques» en que combate la paganizacin de su tiempo<sup>7</sup>, y que escribió ya al fin de su vida, pues podrá fecharse entre 1416 y 1419, año en

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> José VIVES, *Exposici medieval del «Pater Noster» en traducció catalana de fray Antonio Canals*, AST 28 (1955) 133-156; Id., *Exposiciones del «Ave María» y «Salve» en traducció catalana de fray Antonio Canals*, AST 29 (1956) 79-94.

<sup>7</sup> MARTÍ DE RIQUER, op. cit., en la nota 4, p. 25. Da la transcripción de esta obra en las pp. 121 a 171.

que nos consta que ya había muerto. Todavía hay que añadir a las obras de Canals su tratadito *Capítol com l'àngel qui és donat en guarda a la persona la promou a devoció*, inédito; un sermón, *Sermo in Nativitate B. Mariae V.*, predicado en el convento de Valencia el 8 de septiembre de 1392. Es posible que también hayan de atribuirse a él algunas obras anónimas como *Amonestació per haver conexença de nos mateix* y también *Libre de amonestació de salut d'ànima e de cors* (y la relacionada con ella: *Tractat del molí spiritual*) y otras<sup>8</sup>.

Pero la más original e importante de todas las obras de Antonio Canals es la que se titula *Scala de contemplació*, escrita hacia el fin de su vida, pues puede colocarse entre julio de 1398 y 1401, teniendo en cuenta que la dedica al rey Martín, en cuya corte estaba entonces: «indigne mestre en la sancta theologia e lector de la uostra cort real».

Ahora bien, con sólo poner la atención en los autores que él traduce, advierte uno tres nombres muy significativos: Séneca, san Bernardo y Hugo de San Víctor. Los tres son autores preferidos por aquellos que en las últimas décadas del siglo XIV promovieron el gran movimiento llamado «devotio moderna».

Bebiendo Canals en las mismas fuentes que promovieron este amplio movimiento, y quizá comunicándose con los mismos iniciadores de él, Canals habría traído a la Corona de Aragón los gérmenes de la «devotio moderna» un siglo antes de que García de Cisneros la trajese a Montserrat, cuando éste influyó decisivamente con ello en los Ejercicios de san Ignacio<sup>9</sup>.

Si se comprobase que efectivamente es así, no hay duda que ofrecería un singular interés esta investigación.

<sup>8</sup> Para conocer la producción de Canals, poco ayuda la obra clásica de Quétif-Echard, que se detiene casi únicamente en la traducción de *Valerii Maximi libri IX de dictis factisque memorabilibus*. Recoge abundantes datos L. ROBLES, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)* (Salamanca, 1972), pp. 183-192. En cuanto a la principal obra de Canals, que es *Scala de contemplació*, hasta ahora sólo se ha publicado su Prólogo, M. OLIVAR, *Antoni Canals*, «La Paraula Cristiana» 2 (Barcelona, 1925) 152-161.

<sup>9</sup> P. LETURIA, S. I., *La «Devotio Moderna» en el Montserrat de S. Ignacio*, «Razón y Fe» 111 (1936) 371-385.

## II. LA «DEVOTIO MODERNA»

Se ha escrito mucho sobre la historia del movimiento de la «devotio moderna»<sup>10</sup> y se han fijado también sus rasgos característicos<sup>11</sup> y hasta ha sido encuadrado «en el marco cultural y religioso de Europa, haciéndola empalmar con el Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma»<sup>12</sup>.

Alrededor del año 1400 brotaron diversas formas de piedad en los espíritus, que durante el siglo xv llegaron en los Países Bajos y Europa Central a su plena expansión.

Todos están de acuerdo en afirmar que el promotor de este movimiento fue Gerardo de Groote (1340-1384), el «padre» de la «devotio moderna», como se le llama.

Éste influyó decisivamente en su incondicional admirador y discípulo Florent Radewijns (1350-1400); del impulso que dio De Groot brotaron primero las «Hermanas de la vida común»; más adelante los «Hermanos de la vida común» y por último la con-

<sup>10</sup> E. DE SCHAEFDRIJVER, S. I., *La «dévotion moderne»*, «Nouvelle Revue Théologique» 54 (1927) 742-772. El autor de este estudio da abundante bibliografía, que es a la vez selecta. Véase también el capítulo que a este tema dedica P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. II: *Le Moyen Âge* (París, 1928), cap. X, pp. 381 ss. Mucho más extensamente se trata del tema en la reciente obra del profesor de Nimega R. R. Post, *The modern devotion. Confrontation with reformation and humanism*. Col. «Studies in medieval and reformation thought, vol. VIII (Leiden, 1968), 694 págs.; después de examinar las interpretaciones de la «devotio moderna» dadas por Mestwedt, Spits, G. Bonet Maury, A. Hyma y W. Spoelhof, aborda el tema empezando por la vida y obra de Gerardo de Groote; las asociaciones o congregaciones que se formaron a partir de él; varios continuadores, para terminar con la última etapa de la «devotio moderna», cuando iba ya a desaparecer en el s. xvi, ante el embate de la reforma protestante. Su documentación es abundante, su juicio ponderado (no da excesiva importancia a su influjo sobre el humanismo y el protestantismo). Quizá se examina poco en qué consistía la esencia de «espiritualidad» contenida en el movimiento de la «devotio moderna», que no era meramente una reacción contra la relajación, ni era tampoco su alma de vida el «legalismo ordenancista», que se encuentra bastante en sus escritores, como por ejemplo en la última obra considerable que produjo, que fue el *Rosetum* de Juan Mombaer.

<sup>11</sup> R. G. VILLOSLADA, *Rasgos característicos de la «devotio moderna»*, «Manresa» 28 (1956) 315-350.

<sup>12</sup> Son las palabras de R. G. Villoslada sobre el libro de A. HYMA, *The christian Renaissance. A History of the Devotio moderna* (New York, 1925), cuyas alabanzas no escatima, pero hace notar que exagera sus influjos sobre Lutero, Zwingli, Calvino e Ignacio de Loyola.

gregación de «Canónigos regulares» de Windesheim (población en que edificaron su monasterio, cerca de Zwolle y de Deventer, patria de De Groote, en los Países Bajos).

Contaron con la ayuda de decididos colaboradores, como fueron, sobre todo, Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398) y más tarde también Wesel Gansfort (h. 1483-1489); el famoso Mauburnus, nombre latinizado de Jean Mombaer (1460-1501); Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis (1380-1471) y muchos otros.

Al encontrar en el Ejercitatorio de Cisneros una compilación de elementos de la «devotio moderna», el famoso P. E. Watrigant, S. I., lanzó la idea de que los Ejercicios recibían de ella muchos materiales con los que estructuró san Ignacio un método original<sup>13</sup>. Los escritos de Watrigant dieron impulso a los estudios sobre el movimiento de la «devotio moderna», que si bien nació en las últimas décadas del siglo XIV, sus escritos y las fundaciones de los Hermanos de la vida común y de los Canónigos regulares de Windesheim en el siglo XV se habían extendido ampliamente desde los Países Bajos por Alemania y hasta Polonia.

Ante la amplitud y vigor de este movimiento (del que se ha escrito que si se hubiese extendido más, se habría evitado el protestantismo), uno comprende que su éxito fue debido no sólo a su íntima fuerza espiritual, sino también a que realmente respondía a una necesidad que se sentía universalmente en el siglo XIV. Por ello no sorprende la humildad de sus comienzos con Gerardo de Groote, ni que se reproduce en otras partes, casi como por generación espontánea a partir de un leve influjo, como fue el caso del movimiento autóctono de «devotio moderna» de Ludovico Barbo (1381-1443), organizador de la reforma de la Congregación benedictina de Santa Justina en Italia<sup>14</sup>, o quizá también el caso de Antonio Canals que habría sido un retoño autóctono de la «devotio moderna» en el Reino de Aragón.

Gerardo de Groote, *el Grande*, empezó de un modo muy pe-

<sup>13</sup> E. WATRIGANT, *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, «Études» 71, 72 y 73 (1897) 506-529, 195-216, 199-228. Para nuestro propósito, el artículo que más interesa es el tercero de los tres, referente a la «devotio moderna». Véase del mismo: *Quelques promoteurs de la Méditation méthodique au XV siècle*. «Col. de la Bibl. des Exercices de S. Ignace» 19 (1919) 15 ss.

<sup>14</sup> ILDEFONSO TASSI, O. S. B., *Ludovico Barbo* (Roma, 1952).

queño su acción, pues en sus primeros años vivió entregado al mundo y cuando murió contaba sólo 44 años de edad. Nacido en Deventer (Países Bajos) en 1340, quedó huérfano de padres a los diez años; a los quince cursó los estudios superiores, primero en París y después, para coronarlos, en Praga. Hacia 1362 volvía a Deventer, joven, rico, sabio, con gran estima de los libros y quizá también de gloria y placeres. Pero habiendo realizado con éxito una misión encomendada por Urbano V (Aviñón), a causa de la cual le dieron dos canonicatos, uno en Utrecht y otro en Aquisgrán, quién sabe si quizá para descansar y solazarse con su nueva posición, fijó su residencia en Colonia.

Allí le esperaba Dios, pues primero un solitario le hizo grandes advertencias; después en Deventer estuvo gravemente enfermo; por fin un amigo, Enrique de Calcar, que fue designado prior de la Cartuja de Monnikhuisen (cerca de Arnhem), terminó su conversión.

Este dato del influjo de la Cartuja sobre De Groote es muy interesante y habremos de recordarlo después. Ante todo porque ya convertido y decidido en 1377 a retirarse completamente de la vida del mundo, pidió a su amigo Calcar que le permitiese vivir en la Cartuja sin obligación de guardar la regla; y allí estuvo dos años, viviendo con una austeridad todavía mayor que la de los cartujos. Por grande que fuese su ejemplo de santidad, el mismo Calcar le indicó lo que ya De Groote veía: que él no estaba hecho para la vida contemplativa, sino para la predicación; y así volvió al mundo, pero con una actitud muy distinta a la de antes: volvió con la intención de predicar a todos la necesidad del retiro, de la oración y contemplación, del desprendimiento de los bienes terrenos.

Como para predicar había de ser diácono, se ordenó en 1379, aunque por humildad renunció al sacerdocio; y se dedicó a la predicación durante tres años con un éxito asombroso.

Aquí interviene un rasgo de su vida, que interesa mucho tener en cuenta. De Groote, junto a sus grandes cualidades, tenía también el defecto de ser un temperamento extremoso en el decir. Lo expone así De Schaepdrijver: «le acontecía que llevaba el amor a la verdad hasta la brutalidad. Con su carácter mordaz, no conocía suficientemente los matices, las transiciones o un temple oportuno,

Por ello, toda una cábala se montó contra él»<sup>15</sup>. Los eclesiásticos cuya vida mundana y distraída hacía que se sintiesen molestos y heridos en lo vivo por la vehemencia de De Grootte, aprovecharon la ocasión de sus imprudencias de lenguaje y la destemplanza de algunas expresiones, para acabar con él. En 1383 el obispo decretó que los diáconos no predicasen (en realidad esta decisión apuntaba a De Grootte). Él, ejemplar y humildemente, se sometió, retirándose a Deventer. Es verdad que sus amigos apelaron a Urbano VI, el cual decidió en su favor el 20 de agosto de 1384. Pero por aquellas fechas De Grootte ya había muerto de peste, que contrajo en la cabecera del lecho de un amigo enfermo a quien asistía.

Este «año de silencio» (1383-1384) fue en realidad decisivo, porque entonces verdaderamente De Grootte (siempre respetuoso con la jerarquía y sobre todo con el Santo Padre) encarnó en sí la actitud de espiritualidad que se requería para la verdadera reforma de la Iglesia, reforma que estaba en el ambiente como necesaria.

<sup>15</sup> DE SCHAEFDRIJVER, op. cit., p. 747. Este carácter tan profundamente contemplativo de De Grootte (aunque asimismo propenso a la acción) y a la vez tan rasgado y radical en sus expresiones, es el que puede hacer pensar si no será el autor del manuscrito anónimo que tradujo Antonio Canals. Como sabemos, Canals tradujo una exposición del Padrenuestro, Ave María y Salve que no son las dos exposiciones del Padrenuestro que tiene Hugo de S. Víctor, PL 175, 767-774 y 774-789. El texto que traduce Canals se halla en PL 149, 568-590; y aun éste es algo más largo y parafraseado (por ejemplo, se alarga en col. 582, n. 8-9; col. 583). Stegmüller encontró en Saint Gall, a instancias del Dr. J. Vives, un manuscrito anónimo del que habría podido sacar Canals el texto que vino a sus manos para la traducción. Ahora bien, Oudin se pone furioso contra este texto (PL 149, col. 440) porque se atribuyen estas exposiciones en que salen las palabras «*imus*», «*latrina*» y otras, a Anselmo de Lucca o Buenaventura. Dice de estos opúsculos que «*indigna omnino sint quae tantis tamque gravibus (ut volunt) Ecclesiae doctoribus adscribantur. Sunt enim anonymi cuiusdam infantis, ridiculi, insanientis, et in expressionibus suis ita hardi, immo impudici, ut mirer quomodo Lucas Wadingus, vir alioquin eruditus et prudens, Anselmo Lucensi episcopo attribuire illa ausus fuerit*»; esta manera de hablar le suena a «*virum abreptum, sed saeculi xiv, ubi expressiones istae ecstatacae simul et rusticae erant admirationi et usui*» (col. 441). Es exagerado Oudin en sus juicios y ante todo hay que notarle que más que una «exposición» doctrinal del Padrenuestro, Ave y Salve, se trata quí de un soliloquio ardiente de uno que rompe con el mundo y que, quizá sin pensarlo el autor, otros transcribieron, porque es verdad que en estos textos (diga lo que quiera Oudin) hay un hondo sentido espiritual. Por ello me pregunto: ¿no podría ser que este escrito anónimo en realidad proviniese del mismo Gerardo de Grootte, cuyo equipo de copistas estaba siempre a punto para transcribir, especialmente desde el «año de silencio» (1383-1384) en que Grootte, caído en desgracia, se concentró en la intimidad del retiro y accedió a la propuesta de Radewijns de 1381, a reunir aquellos copistas en una comunidad religiosa o semirreligiosa, de la que efectivamente brotaron los Hermanos de la vida común? Desde luego, prueba documental no tengo ninguna; se trata de una hipótesis quizá verosímil, dadas las circunstancias que hemos indicado antes.

Recuérdense las enérgicas páginas del *Diálogo* y de las Cartas de santa Catalina de Sena; y en Italia la acción posterior de san Bernardino.

De Groote fue el fundador de las Hermanas de la vida común, pero su organizador no fue él, sino su discípulo Johan Brinckerinck, cuya dirección tomó en 1392. De Groote preparó, anticipó, sin advertirlo, la fundación de los Hermanos de la vida común y aconsejó la fundación de los Canónigos regulares de san Agustín, de Windesheim, que fueron centro capital y alma de la «devotio moderna», que pronto se difundió rápidamente por todas partes.

Era un rasgo de Gerardo de Groote y de todos ellos, la bibliofilia. No con el afán posterior del humanismo, ciertamente, sino con el de encontrar en los grandes maestros pábulo para su piedad. Por ello De Groote en el año de su retiro buscó clérigos jóvenes del capítulo de Deventer, que se dedicasen al trabajo de copistas, sobre los cuales él ejerció un influjo decisivo infundiéndoles el espíritu de la «devotio» que él no podía predicar.

De ahí vino algo decisivo, la conversión de un discípulo suyo, Florent Radewijns, que asombrado por un sermón de Gerardo, renunció a su canonicato, quedó como vicario de Saint-Lebuin de Deventer y así pudo vivir en compañía de su admirado maestro De Groote. Fue Florent Radewijns quien en 1381 propuso a Gerardo De Groote que reuniese aquellos copistas en una comunidad, que en realidad dio origen a dos ramas: los «Hermanos de la vida común» y los «Canónigos regulares» de Windesheim. Estos últimos descollaban por su vida contemplativa, y podríamos decir doctrinal; los Hermanos, por la difusión popular de la «devotio moderna».

Este movimiento de ninguna manera pretendía romper con el pasado, sino por el contrario inspirarse en sus grandes maestros. Ante todo en san Agustín, en san Bernardo, en san Gregorio, en san Buenaventura y la escuela franciscana, pero muy especialmente (como nota Watrigant) en la espiritualidad de los Cartujos, con los que estuvieron íntimamente relacionados desde el principio.

Fueron los Hermanos de la vida común los que publicaron en 1482 la *Scala claustralium*, atribuida a Guigón II († 1193), noveno prior de la Gran Cartuja. Como simple ejemplo de la mutua simpatía entre cartujos y «devotos», véase el prólogo que se antepuso a la publicación de las dos obras de Gerardo de Zutphen, *De re-*



*formatione interiori* y *De ascensione spirituali*, prólogo que termina así: «Y ciertamente la lectura de este Gerardo, de Tomás de Kempis, Buenaventura, Dionisio cartujano, Juan Lanspergio y otros hombres piadosos, es más útil para la virtud y para instruir en el amor de Dios, que la elegancia (más bien diría lascivia) de Valla, Pongio y semejantes, que infecciona. Te saludamos, lector piadoso. Desde la Cartuja de Colonia, año 1539»<sup>16</sup>.

Todavía se menciona otro influjo sobre la «devotio moderna»: la de los místicos «especulativos» (digámoslo así). Por ejemplo, Gerlach Petersen (1378-1411) en su *Soliloquium*, ofrece fuertes semejanzas con Ruysbroeck. La *Imitación de Jesucristo* y el *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Jean Mombaer, el gran difusor posterior de la «devotio moderna» manifiestan semejante influjo. De modo que por un lado la «devotio moderna» era una reacción contra la mística especulativa, para hacerla práctica; y por otro lado recibía de ella un gran influjo.

Finalmente están todos de acuerdo en añadir junto a estos influjos otro sumamente importante: el de los religiosos del monasterio de San Víctor de París o victorinos. Nos interesa tomar nota de ello, porque precisamente fue ahí donde tomó Canals probablemente las fuentes de la «devotio moderna», que difundió con sus escritos en la Corona de Aragón, de suerte que concomitantemente con los iniciadores de la «devotio moderna» en los Países Bajos e inspirándose en las mismas fuentes que ellos, inició la difusión en España de un movimiento que se extendió por todas partes.

Por Eemstein y Groenendael, se enlaza Windesheim con la abadía de San Víctor; los mismos discípulos de Radewijns fueron los que en 1395 acudieron en París a los victorinos para pedirles consejo en un momento decisivo; y para ello enviaron nada menos que a su célebre prior Jean Vos de Huesden († 1424)<sup>17</sup>.

Por esto no sorprende que aun en medio de ciertas diversidades y matices que distinguían la «devotio moderna» de una región respecto de la de otra, o la de unas décadas respecto de otras, no obstante hubiese en todas partes como actitud de conjunto, funda-

<sup>16</sup> MARGARINUS DE LA BIGNE, *Bibliothecae Patrum et Veterum auctorum*, to-mus V (Parisiis, 1624<sup>a</sup>), col. 834, en que empiezan las obras de Gerardo de Zutphen, quizá el principal discípulo de Gerardo de Grootte, después de Florent Radewijns.

<sup>17</sup> DE SCHAEFDRLJVER, op. cit., p. 761.

mental, ciertos rasgos que permiten caracterizar a un autor como perteneciente a ella, tanto si se trata de Tomás de Kempis (1380-1472), que había sido dirigido espiritualmente por Florent Radewijns y que pertenecía a los Canónigos regulares de San Agustín, como si se trata de la espiritualidad del *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Mombaer, que García de Cisneros trajo a Montserrat, como si es el caso de la labor de Antonio Canals con sus escritos en la Corona de Aragón.

Estos rasgos predominantes y comunes en toda la «devotio moderna» han sido muy estudiados. R. G. Villoslada, con su don de sintetizar la multiplicidad de factores históricos, ha formulado los rasgos comunes de la «devotio moderna»<sup>18</sup> del siguiente modo: 1.º cristocentrismo práctico; 2.º oración metódica; 3.º moralismo; 4.º tendencia antiespeculativa; 5.º carácter afectivo; 6.º biblicismo; 7.º interioridad y subjetivismo; 8.º apartamiento del mundo; 9.º ascetismo; 10.º bibliofilia, no «humanismo».

A continuación toma cada uno de estos rasgos y va mostrando con citas de «devotos», que se hallan efectivamente en él. Sobre todo aduce citas de Florent Radewijns, de Jean Mombaer, cuyo *Rosetum exercitiorum spiritualium* adopta y completa la complicada *Scala meditatoria* de Gansfort Wesel, doctor seglar educado con los Hermanos de la vida común de Zwolle. R. G. Villoslada aducirá esta cita probablemente por el influjo que el *Rosetum* tuvo sobre García de Cisneros y su *Ejercitatorio*, el cual lo tuvo sobre los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio.

Efectivamente, estaba entonces en el ambiente este afán de sistematizar la oración, del mismo modo que el de estructurar las «subidas», las «ascensiones», los «peldaños» o «grados» de la vida espiritual. Podría decirse que así como el siglo XIII, siglo de la gran expansión doctrinal universitaria, fue el de la floración de las *Summae* (en la Lógica con el gran éxito de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano; en partes o tratados de Teología, como hizo Alberto Magno; o en toda la Teología, como santo Tomás, etc.) de modo semejante lo típico del afán ordenancista y clasificador del siglo XIV son las *Scalae*. Bastaría pensar en este *Rosetum* de

<sup>18</sup> Op. cit., en la nota 11, pp. 317 y ss. Añádase a esto su conocida obra, que ayuda mucho a nuestro propósito, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Roma, Univ. Gregoriana, 1938).

Mombaer, que alaba y difunde la *Scala meditatoria* de Gansfort Wesel, eco lejano de la *Scala paradisi o claustralium* con que el prior de la Cartuja había iniciado un proceso que sólo un siglo después tuvo el ambiente preparado para su expansión.

Y ya que el citado autor aduce sobre todo textos de Mombaer y de Florent Radewijns, añadamos que podría también acentuarse el papel de Gerardo Zerbolt de Zutphen con su obra *De spiritualibus ascensionibus*, obra fundamental de la «devotio moderna».

Tiene Zutphen también otra obra, *De reformatione interiori seu virium animae*, en la cual empieza mostrando de dónde «bajó» el hombre (caps. I-II), para ver por dónde ha de «subir» mediante el primer «ejercicio» o peldaño, que es ante todo tener ante los ojos su propio fin, que es «puritas et charitas»<sup>19</sup>. Sigue el segundo «ejercicio» que son los medios para «pervenire ad cognitionem sui»<sup>20</sup>, que conseguirá con el «examen»<sup>21</sup> y con otros ejercicios para ordenar su entendimiento y memoria, sin que falte para esto la exposición de la «materia» y de los «tiempos» de meditación<sup>22</sup>, como también (rasgo bien típico, que, como los anteriores, hallaremos asimismo en Canals) las meditaciones del cielo<sup>23</sup>; la vida de Cristo y su pasión<sup>24</sup>; explicación del modo de pasar ya al «ejercicio de la oración»<sup>25</sup>; a la «reforma de la voluntad, primero contra todo pecado»<sup>26</sup>; después por la fuga de ocupaciones externas, porque — adviértase esta expresión — la «voluntad ordenada» las rechazaría, pero las tomará sólo en cuanto Dios las ordena o quiere que las tome: «voluntas ordinata de suo refugit, sed ex imperio

<sup>19</sup> Op. cit. en la nota 16, col. 84: «De primo exercitio et quod homo devotus in omnibus exercitiis suis habebit prae oculis finem suum qui est puritas cordis et charitas».

<sup>20</sup> Ibid., col. 842: «quam sint vires et affectiones animae tuae deformatae, indispositae et deordinatae, quamque multis et variis cupiditatibus cor tuum sit pollutum».

<sup>21</sup> Op. cit., cap. V, col. 843: «Qualiter homo per discussionem sui venit ad propriam cognitionem et quomodo homo debet se de toto statu suo discutere»; tema que prosigue en los caps. VI a VIII.

<sup>22</sup> Op. cit., cap. XIX, col. 850: «De certis materiis et temporibus ad meditando deputatis».

<sup>23</sup> Op. cit., cap. XXIV, col. 854: «Quaedam meditationes de gloria caelestis». Canals dedicará buena parte de su obra *Scala de contemplació* (todo el libro II y el III) al tema de contemplar la gloria celeste.

<sup>24</sup> Op. cit., cap. XXVI-XXXIV, col. 855-863.

<sup>25</sup> Op. cit., cap. XXXV, col. 863: «De exercitio orationis». Nótese de paso cómo cita aquí a Hugo de S. Víctor, a san Agustín y también a Casiano, otro de los autores en que se inspiraban.

<sup>26</sup> Op. cit., cap. XXXVI, col. 864: «De reformatione voluntatis, primo a culpa».

[Dei] suscipit»<sup>27</sup>; la lucha contra los vicios<sup>28</sup>, para terminar con cuatro consejos sobre el modo de ordenar bien sus ejercicios espirituales<sup>29</sup>.

Pero mucho más está dentro de esta tónica general de las *Scalae* y peldaños, su obra, mucho más extensa y más conocida, *De spiritualibus ascensionibus*<sup>30</sup>: «antequam incipias ascendere, debes in corde tuo *scalam* erigere, et modum quemdam proficiendi quo illuc melius devenire valeas ordinare»<sup>31</sup>, para lo cual empieza mirando el «descenso», es decir, desde la dignidad en que Dios constituyó al hombre antes del pecado de origen, bajando de allí hasta la «impureza del corazón»<sup>32</sup>. Para disponer paralelamente las «ascensiones» empieza el hombre examinando el pecado mortal<sup>33</sup> y así va disponiendo sus «ascensiones» con una prolijidad que no podemos

<sup>27</sup> Op. cit., cap. XXXVII, col. 864-865, donde cita a san Agustín, a san Gregorio y «devotus Anselmus in libro suo de similitudinibus».

<sup>28</sup> Op. cit., caps. XXXVIII-LVIII, cols. 865-877.

<sup>29</sup> Op. cit., cap. LIX, col. 878: «De quatuor in omnibus exercitiis spiritualibus attendendis. No resisto a la insinuación de copiar algunas líneas muy significativas: «Compendiose diximus quomodo vires animae debeant et possunt per sancta exercitia reformari, et ad quem finem, et per quae media debeamus nostra exercitia dirigere et ordinare. Unum adhuc in fine adiungimus. Hoc autem est, ut scias penes quae debeas tua exercitia regulare et examinare». Y estos cuatro puntos para «dirigir y ordenar sus ejercicios» son: 1.º que sean conformes a la Sda. Escritura y a los ejemplos de los santos; 2.º (rasgo muy típico de la primitiva «devotio moderna», muy alejada del humanismo posterior y del protestantismo) no interpretar según su propio capricho las Escrituras: porque «plures, scripturas ad suum sensum trahunt, non autem suam voluntatem ad scripturas retorquent, unde saepe eos contingit errare»; y por esto hay que tener lo que llamamos hoy día «dirección espiritual»; 3.º «in uniuscuiusque exercitiis hoc erit advertendum, ut secundum dispositionem exteriorem et interiorem, et statum eius sint expedita atque proficua, non enim omnibus conveniunt omnia» (y cita al B. Ambrosio, «De officiis»); 4.º que no tenga estos «exercitia» sólo por algún tiempo, sino que duren, «scilicet puritatem cordis iugiter te ducentis» (y cita de nuevo a san Bernardo).

<sup>30</sup> Op. cit., cols. 879-936.

<sup>31</sup> Ibid., col. 880, cap. 1. El subrayado es mío.

<sup>32</sup> Op. cit., cap. IV, col. 882: «Ecce cernis quid sit impuritas cordis de qua in scripturis legis, et forsitan non intelligis. Certe ipsa est illa affectio qua inordinate ad infima inclinaris et adhaeres, sive ad gulam, sive ad luxuriam, vanam gloriam, vel superbiam, vel hominum laudem per eam traheris, cordis impuritas appellatur, quam impuritatem in casu primi hominis contraxisti».

<sup>33</sup> Op. cit., cap. VI, D, col. 883: «Ut autem hoc melius sentire valeas, diligenter rumina, et donec ex affectu sentias studiosae pertracta quod adeo displicuit Deo superbia, ut nobilissimae quondam creaturae suae non parceret, sed Luciferum de coelo proiecit. Cogita an tibi parcat, quia forsitan melior aut nobilior es. Cogita quod Adam propter inobedientiam expulit de paradiso, et totum genus humanum originali iustitia spoliavit». Este recurso al pecado de los ángeles, y al de nuestros protoparentes, sin duda recordará a quienes conozcan los Ejercicios de san Ignacio cierto paralelismo.

reproducir dentro de los límites del presente estudio, aunque sí conviene notar como notas características de la «devotio moderna» (porque también hallaremos esto notablemente en Canals) el afán de promover el «deseo del cielo»<sup>34</sup>, la meditación de la vida y pasión de Jesucristo<sup>35</sup>, de su resurrección<sup>36</sup>, la lectura, la meditación y oración, tener un director espiritual<sup>37</sup> la lucha contra «omnes inordinatas affectiones»<sup>38</sup> que Gerardo todavía toma en un sentido indeterminado y confuso, como si luchar contra las «inordinatas affectiones» incluyese también la lucha contra todos los vicios, pero el sentido de esta frase poco a poco se irá sistematizando y aclarando, ya bastante en el Kempis y muchísimo más en el logro genial de los Ejercicios espirituales de san Ignacio<sup>39</sup>.

De todos modos el abad de Montserrat, García de Cisneros, había conocido en París, entre 1496 y 1498, el *De spiritualibus ascensionibus* de Gerardo de Zutphen, pues ordenó que se imprimiera en la imprenta de Montserrat, apenas volvió<sup>40</sup>; y éste fue el portillo por donde entró, como sabemos, en España, por segunda vez la «devotio moderna», ya que creemos que la primera vez (hasta que se nos aduzca algún otro caso, que quizá los haya) fue por el portillo que abrió Antonio Canals en la Corona de Aragón. Éste es

<sup>34</sup> Op. cit., cap. XXII, col. 893. Véase otro rasgo típico (que después recogerá sintéticamente *La imitación de Jesucristo* y san Ignacio): «Quanto igitur descendis ad locum infra, tanto magis efficeris inquietus per concupiscentias, instabilis per varia desideria, impurus per immundas affectiones, et per mixtionem immundorum. Quanto vero supra ascendis per *iugem meditationem*, continuam affectionem, desiderium et spem et *coelestium* admixtionem, tanto magis eris quietus et stabilis» (Ibid., col. 894 B, los subrayados son míos). Cap. XXXIV, E, col. 894: «Generalis modus formandi meditationes de regno caelorum, ad habendam compunctionem et desiderium ad ipsam obtinendam».

<sup>35</sup> Ibid., caps. XXVIII-XXXVIII, cols. 900-910.

<sup>36</sup> Ibid., caps. XXXIX-XL, col. 910.

<sup>37</sup> Op. cit., cap. LI, col. 918: «Quod in spiritualibus exercitiis proficienti, sit expediens vel necessarium ductorem virum spiritualem», es decir, un director espiritual.

<sup>38</sup> Op. cit., cap. LII, col. 910.

<sup>39</sup> Ya observa Watrigant, citando un texto de Pascal, que si dos juegan con una misma pelota, el material de juego es el mismo, pero el modo de disponerlo hace que uno sea bueno y otro mal jugador; y saca de aquí que en nada hace disminuir el aprecio de los Ejercicios de san Ignacio advertir las fuentes históricas de que partía. Realmente es tan patente su colosal sistematización de los materiales de la «devotio moderna», que hay entre los Ejercicios ignacianos y los de García de Cisneros la misma diferencia que hay entre unos sillares de piedra empleados para construir una ermita del siglo VIII y estos mismos sillares recordados y ensamblados para construir con ellos una catedral románica o gótica. Véase la bibliografía que aduce R. G. Villoslada (citado en nota 11, pp. 316-317).

<sup>40</sup> P. DEBONGNIE, CSSR, *Jean Mombaer de Bruxelles* (Louvain, 1928), pp. 19-21.

el ambiente de que está impregnado Zutphen con sus «peldaños» o ascensos, lo mismo que la *Scala paradisi* o *Scala meditatoria*, como el *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, y también la *Scala de contemplació* de Antonio Canals.

Si en vez de Mombaer y Radewijns, que preferentemente aduce R. G. Villoslada, acudiéramos a otro «devoto», el iniciador del movimiento, Gerardo de Groote, encontraríamos también el mismo ambiente, aunque, claro está, en un estadio más impreciso, menos evolucionado y estructurado, pero lo encontraríamos, como ya se ha hecho notar oportunamente en un estudio sobre el epistolario de Gerardo de Groote<sup>41</sup>.

También hay notables concomitancias entre el movimiento de la «devotio moderna» (por lo menos si se toma en un período ya avanzado, en pleno siglo xv) y el nominalismo de fines del siglo xiv, como noté en una breve comunicación<sup>42</sup>, inspirándome en R. G. Villoslada, que lo sugiere muy oportunamente.

Mucho más se notaría aún esta concomitancia, si uno fuera recogiendo algunos de los innumerables textos en que los autores de la «devotio moderna» insisten en el carácter «afectivo» que prevalece sobre el «meramente cognoscitivo», patente por ejemplo en Kempis: «Opto magis sentire compunctionem, quam scire ejus definitonem»<sup>43</sup>; como también san Ignacio. ¿No llamó san Ignacio a Nadal (uno de los estudiantes de París, cuando sacó ya la maestría en Teología) invitándole a practicar los Ejercicios, con la frase de que ahora cuando ya era maestro en teología podría retirarse «para sentir y gustar internamente» aquello que ya poseía intelectualmente como Maestro?<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> A. SUQUÍA GOICOECHEA, *El epistolario de Gerardo de Groote y el libro de Ejercicios de san Ignacio de Loyola*. «Manresa» 21 (1949) 305-324. Aunque en este estudio del Dr. Suquía más bien se insiste en los otros caracteres de la «devotio moderna».

<sup>42</sup> *La concomitancia del nominalismo con la «devotio moderna» y la obra inédita de Antonio Canals «Scala de contemplació»*, comunicación presentada al V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Madrid, Córdoba, Granada, 5-12 sept. 1972.

<sup>43</sup> *La Imitación de Jesucristo*, libro 1, cap. 1. Véase caps. 2, 3; libro 3, cap. 43. *Contra vanam et saecularem scientiam*, cap. 44.

<sup>44</sup> Véanse mis estudios: *El conocimiento interno y el sentimiento interno en los Ejercicios Espirituales*, «Miscellanea Comillas» 26 (1956) 115-130; y *Psicología de los Ejercicios*, «Espíritu» 6 (1957) 62-93. Esto es una de las cosas más notables en los Ejercicios: su perfecto equilibrio y exactitud; pues mientras enaltecen el «sentir y gustar internamente» las cosas de la vida espiritual, prefiriéndolo al

## III. HUGO Y RICARDO DE SAN VÍCTOR

Por Guillermo de Champeaux, amigo de san Bernardo, tenemos la famosa escuela que fue la abadía de San Víctor en París, uno de los focos de renovación que mantenían vivo un rescoldo de «devoción», que preparó su expansión ulterior a fines del xiv hasta los tiempos de Trento.

En San Víctor están los dos más típicos representantes suyos: Hugo de San Víctor (h. 1101-1141) y Ricardo († 1173), no hermano suyo como alguien ha dicho equivocadamente (Hugo era sajón, o lorenés, o flamenco; de Yprès, dicen algunos; mientras que Ricardo era escocés); pero sí discípulo suyo, y discípulo muy adicto.

«mucho saber» (n.º 2), por otra parte se oponen a la actitud antiescolástica a que había ido a parar el humanismo (y también se notaba antes en algunos que provenían de la «devoción moderna» y del «nominalismo»: piénsese por ejemplo en Jean Vos de Huesden o en Wesel Gansfort); los Ejercicios, por el contrario, recomiendan «alabar la doctrina positiva y escolástica» (n.º 363). En cambio, Erasmo, que como consecuencias de su antigua pertenencia al monasterio de Steyn algún deyo tenía en su *Enchiridion militis christiani*, ya declinó después a las posiciones de los humanistas: BERNARDO BRAVO, S. I., *Influjos de la devotio moderna sobre Erasmo de Rotterdam*, «Manresa» 32 (1960) 99-112; Id., *Gerardo Grootte, Tomás de Kempis y Erasmo de Rotterdam*, «Manresa» 32 (1960) 223-242. Esta actitud no estaba en los iniciadores de la «devotio moderna», y muchísimo menos en los victorinos, no digo ya en Ricardo, de muchísimo más alto vigor intelectual que Hugo, sino hasta en éste (cf. F. VERNET, voz *Hugues de Saint-Victor*, en DTC, que lo defiende muy bien de la falsa acusación de antiescolasticismo; ib., col. 257, lo cual por otra parte se ve en seguida con sólo leer las páginas de los victorinos, por ejemplo las *Erudiciones Didascalicae de Hugo*, PL 176, 739). También en Antonio Canals hallamos que si en pos de los victorinos «prefiere» sentir las cosas divinas a su conocimiento «meramente» científico, no obstante también aprecia el conocimiento intelectual, teológico, sin caer en ningún antiintelectualismo. Los Ejercicios de san Ignacio fueron acusados al principio falsamente de conexión con los «alumbrados», por el aprecio del «sentir y gustar internamente» (por lo cual se le opusieron los teólogos «intelectualistas», por ejemplo Melchor Cano), cuando en realidad lo que hacían era mantenerse en una posición recta y justa de buscar la contemplación y sabor divino, pero con apoyo de la ciencia de santo Tomás, a quien san Ignacio tanto apreciaba. En cambio, san Juan de Ávila, que tanto apreció los Ejercicios y la obra apostólica de san Ignacio, no evitó que algunos de sus discípulos cayeran posteriormente en exageraciones de matiz de los «alumbrados», que ciertamente no era la del santo de Almodóvar [cf. L. SALA BALUST, *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila*, I (Madrid, BAC, 1970): «Su postura es serenamente equilibrada. Su apreciación sobre Erasmo, ponderadísima. Y lo es también aquella prevención sobre los peligros de la sola *via amoris*» (*Biografía*, cap. 4, p. 72; cap. 5, pp. 123, 132, 146, 163, 173-184)]; pero sus discípulos no siempre conservaron el equilibrio del alto punto de mira de su maestro, *ibid.*, cap. 8, pp. 348 ss.

En este poderoso foco de irradiación, que fue San Víctor, se inspiraron sucesivamente (adviértanse las fechas) Gerardo de Groote († 1384), Florent Radewijns († 1400) y Gerardo Zerbolt de Zutphen († 1398); pero por otra parte también se inspiró ahí, en San Víctor (sin negar que concomitantemente hubiera también contacto con los discípulos de De Groote), Antonio Canals († 1418).

Sería, pues, Canals casi un co-iniciador de la «devotio moderna» partiendo de los victorinos, adelantándose así de un siglo al movimiento que García de Cisneros, cuando ya la «devotio moderna» estaba ampliamente difundida, trajo a Montserrat; pues hallándose entre 1496 y 1498 cumpliendo en la capital de Francia una comisión real, conoció allí esta «devotio» y trajo libros de ella, hizo editar algunos en Montserrat y él por su parte intentó compendiarla en su Ejercitatorio de 1500. En cambio, la *Scala de contemplació* de Canals hace algo que es un intento parecido, pero entre 1398 y 1400.

Sabemos por un Capítulo de la Orden de Predicadores de 1379 que Antonio Canals fue enviado al Capítulo general de Tolosa; dato al cual añade J. M. Coll: «es muy probable que por setiembre de 1382 fuera destinado al Estudio General dominicano de París»<sup>45</sup>.

Fuera o no éste su destino, por lo menos una cosa nos consta con certeza: que Canals *estuvo* en París, y concretamente en la abadía de San Víctor. La razón es ésta: en su prólogo a la traducción de la obra de Hugo de San Víctor, *De arra de ànima*, refiere Canals que en el monasterio de San Víctor se conservaba una estatua de piedra de la Virgen, que tiene la cabeza inclinada, lo cual era atribuido por el pueblo a un milagro hecho en favor de Hugo, al darle la Virgen una señal de aprobación y unas palabras de agradecimiento por su devoción. Ahora bien, Canals en su prólogo de esta traducción afirma que él mismo ha visto esta imagen: «E encara sta la dita ymage inclinada, e yo la he vista».

Hacia 1118 llegó a París Hugo de San Víctor (h. 1101-1141), que fue después prior y director de estudios<sup>46</sup>, con tanta celebridad, que llegó a ser llamado «arpa del Señor» y «órgano del Espíritu Santo».

<sup>45</sup> J. M. COLL, cita de la nota 1.ª, AST, p. 13.

<sup>46</sup> J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle. Études, recherches et documents* (Paris, 1914), cap. II, § 3, p. 112; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, tomo II, *Le Moyen Âge* (Paris, 1928), cap. IV, pp. 153 ss.



Los escritos de Hugo son muchos (ocupan tres volúmenes de Migne, aunque están también allí los apócrifos) y abarcan Filosofía, Teología, comentarios a la Sagrada Escritura, Mística, todo un conjunto doctrinal. Aunque se le han atribuido muchos escritos que no le pertenecen, debemos a Hauréau el principal trabajo crítico de esclarecimiento para separar las obras auténticas de las dudosas y apócrifas<sup>47</sup>.

Ante el mundo cultural es mucho más conocido y apreciado Hugo que Ricardo; sin embargo, cualquiera que recorra las obras de Hugo y las coteje con las de Ricardo<sup>48</sup> comprobará que el vigor intelectual y racional de este último es incomparablemente mayor. Por ejemplo, mientras que Hugo balbucea una prueba de la existencia de Dios por la causalidad, partiendo de uno mismo hasta Dios, Ricardo, sub-prior h. 1159, prior en 1162 (murió en 1173) da una prueba de la existencia de Dios con una fuerza y vigor que sorprende antes del siglo de santo Tomás<sup>49</sup>. Leyéndola tiene a veces uno el recuerdo de las palabras de Jaime Balmes en su *Filosofía fundamental*: mi vida psíquica consciente no ha existido siempre, pero si en «un momento» hubiese habido «nada», nunca habría habido algo: luego ha habido un Eterno, diríamos ahora, «Necesario». Sus exposiciones teológicas sobre el misterio trinitario sorprenden por el rigor y fuerza de pensamiento y exposición, de este escocés.

En los escritos de Ricardo aparecen claramente los rasgos de un conjunto ambiental, que después del florecimiento especulativo del siglo XIII había de manifestarse en el XIV con la «devotio moderna», como si el hombre sintiese necesidad de digerir aquel embate formidable y tan rápido de doctrina. Basta espigar algunos de los temas de Ricardo en el libro apodado *Benjamin minor* (porque empieza con la figura bíblica de Benjamín, y «minor» en contraposición a su otro libro apodado *Benjamin maior*), cuyo título en realidad es *De preparatione animi ad contemplationem* y el de su segunda obra *De gratia contemplationis*. Como se ve, ambas se consagran a la «contemplación», tema central de la «devotio moderna».

<sup>47</sup> PL 175-177. Con todo, véase el trabajo posterior del «Dict. de Spir.», voz «Hugues».

<sup>48</sup> PL 196.

<sup>49</sup> PL 196, 894, caps. VII-VIII.

Véanse por ejemplo algunos de los títulos del primero de estos dos libros y algunas de sus frases. Leyéndolas tiene uno la impresión de que esté leyendo algo del Kempis: «*Quid soleat impedire illud internum gaudium*» (cap. 38); «*quomodo interna dulcedo soleat animum et ad fortia roborare, et ad humilia inclinare*» (capítulo 39); «*quam sit arduum, vel difficile gratiam contemplationis obtinere*» (cap. 73); la superioridad de la contemplación sobre la mera ciencia especulativa: «*De supereminencia spiritualium theoriarum*» (cap. 75), donde dice: «*Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid Plato invenit, quid tanta philosophorum turba, tale invenire poterit?*»<sup>50</sup>; y a continuación: «*quantum quotidie in tui cognitionem proficis, tantum ad altiora super tendis. Qui ad perfectam sui cognitionem pervenit, iam montis verticem apprehendit*»; «*Quomodo mens se ad interiora colligere debeat, quae in caelestium contemplationem anhelat*» (cap. 59).

En otro opúsculo suyo, también de corte de la «*devotio moderna*», *De statu interioris hominis*<sup>51</sup>, hallamos: «*Quomodo sit inordinatus, vel quam immoderatus affectus*» (cap. 34); como en otro opúsculo, *De eruditione hominis interioris*<sup>52</sup>, hallamos estas palabras: «*Quod amissam contemplationis gratiam, melius devotione, quam investigatione acquirimus*»<sup>53</sup>. Y por fin, lo que fue después, como ya sabemos, el sempiterno tema de las «*scalae*», de los «*gradus*», de los peldaños o ascensiones, en su opúsculo titulado *De gradibus charitatis*<sup>54</sup>, en cuyo capítulo III hallamos frases que tienen un giro muy propio de lo que será en el primer cuarto del siglo xv el Kempis: «*verus enim amans animus quidquid pro amico patitur prae amore vix sentit, dum sic totus amori intenditur, ut praeter dilectum nil poenae cogitare sinatur*»<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Ibid., col. 54 A-B. Advierto que son míos los subrayados de los textos de los victorinos que aduciré. Compárense estas páginas con las del Kempis, libr. 3, cap. 43.

<sup>51</sup> Op. cit., col. 1115.

<sup>52</sup> Op. cit., col. 1230.

<sup>53</sup> Op. cit., col. 1261.

<sup>54</sup> Op. cit., col. 1195.

<sup>55</sup> Op. cit., col. 1202. Pourrat, que (como todos) habla de Hugo, no de Ricardo, hace notar el enlace de aquél con el Kempis: POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, etc., cap. IV, § 2-3.

Se comprende, no obstante, que haya sido Hugo quien se haya llevado la palma de la notoriedad, no sólo porque fue el que en primer lugar descolló en San Víctor, sino también, además de otras causas, porque en su obra resaltan más estos rasgos de la futura «devotio moderna». De su exposición del Padrenuestro, Avemaría y Salve (que son tenidas como obras auténticas) <sup>56</sup> ya dijimos que no son el texto que tradujo Antonio Canals, aunque ambas redacciones por cauces distintos (los que separan mediados del siglo XIII de mediados del siglo XIV) tengan un fondo de inspiración común en la espiritualidad afectiva de cartujos y franciscanos.

Hallamos en su opúsculo *De modo orandi* <sup>57</sup> y en el otro *De meditando seu meditando artificio* <sup>58</sup> lo que fue una de las mayores preocupaciones de los «devotos». Dos obras típicas suyas son *De Arca Noe morali* y *De Arca Noe mystica*. Especialmente en la primera de ellas es fácil espigar los temas favoritos de la «devotio moderna», pues ya en su prólogo nos dice: «Primo igitur demonstrandum est, unde tanta *in corde* hominis vicissitudo oriatur, ac deinceps quomodo *ad pacem stabilem* mens humana reduci, qualiter *in eadem stabilitate* sua conservari possit insinuandum» <sup>59</sup>, prólogo que al ir a terminar, ratifica: «Ecce ostendimus morbum *cor fluctuans, cor instabile, cor inquietum*. Et causam morbi, *amorem videlicet mundi*, et remedium morbi *amorem Dei*» <sup>60</sup>.

A la «inquietud» del espíritu («gravedad e impedimento en la afección de la cosa adquirida», dirá san Ignacio en sus Ejercicios, número 150), contrapone la «dulzura», la gracia de la «devoción» (como decían Kempis, san Ignacio en sus Constituciones, III, capítulo 1, n.º 20), mientras hoy día llamaríamos «consolación», «consuelo»: «quicumque enim spiritualium bonorum *dulcedinem* non noverunt, carnalis concupiscentiae passiones etiam tunc amans cum affligunt, etc.» <sup>61</sup>; «*devotio* est fervor bonae voluntatis, quam mens cohibere non valens, certis manifestat indiciis» <sup>62</sup>; «volens ergo Deus ab hac distractione corda colligere, et *ad interna* gaudia

<sup>56</sup> F. VERNET, *Hugues de S. Victor*, DTC, VII, vol. 245.

<sup>57</sup> PL 176, col. 977.

<sup>58</sup> Op. cit., col. 994.

<sup>59</sup> Op. cit., col. 613.

<sup>60</sup> Op. cit., col. 619.

<sup>61</sup> Op. cit., col. 648, libr. III, cap. III.

<sup>62</sup> Op. cit., col. 651, D, cap. V.

contemplanda revocare, foris loquitur, ut *nos intus* redire admonent»<sup>63</sup>.

También es tenido como auténtico su opúsculo *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*<sup>64</sup>, como asimismo la obra que Canals tradujo, *Soliloquium de arrha animae*. Se llama «soliloquio» porque habla el alma consigo misma (Canals pone el diálogo de Hugo con su alma) en oposición al coloquio, que sería el diálogo con otro. Se dice «arra» porque los beneficios que Dios ha concedido al hombre dándole su naturaleza (y encima los dones de gracia y redención) son como arras del desposorio con que Dios lo llama para unir al alma, a sí.

Tanto al principio de la obra, en su prólogo, como en toda ella y al fin, se mantiene la misma tesitura que desarrollará tanto la «devotio moderna»: «quemadmodum debeatis corda vestra spiritualium studio meditationum ad superna gaudia excitare»<sup>65</sup> dice en el prólogo; y para terminar la obra se dice: «Et hoc est quod maxime ad arrham desponsationis tuae pertinet, quod ille, qui in futuro se tibi videndum, et perpetuo possidendum dabit, nunc aliquando (utquam *dulcis* sit agnoscas) se tibi *ad gustandum* praebet. Simul etiam interim de absentia ejus *consoleris*, quando eius *visitatione* ne deficias incesanter *reficeris*. Quaeso, anima mea, multa iam diximus, post haec omnia *unum* agnosce, *unum* dilige, *unum* sequere, *unum* apprehende, *unum* posside»<sup>66</sup>. Leyendo estas líneas uno tiene de nuevo la impresión de estar leyendo el capítulo 13 del libro 4 de *La Imitación de Jesucristo*<sup>67</sup>, que tanto si fue escrita por Tomás de Kempis, como por otro, ciertamente es un «rapiarium» medieval de toda aquella literatura que los copistas bibliófilos de Windesheim tan ávidamente iban buscando en los autores antiguos (¿quizá los mismos canónigos de Windesheim en sus conferencias?), textos múltiples, inspirados en el mismo espíritu que los reunió de modo algo inconexo por la mano de aquellos copistas, y que el autor de *La Imitación de Jesucristo* supo ordenar y sistematizar con innegable originalidad y mérito en su obrita inmortal<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Op. cit., col. 671, B, libr. IV, cap. V.

<sup>64</sup> PL 176, col. 703.

<sup>65</sup> Op. cit., prólogo, col. 951.

<sup>66</sup> Op. cit., col. 970. Los subrayados son míos.

<sup>67</sup> O bien lib. I, cap. 3, n.º 2.

<sup>68</sup> No digamos ya de los autores de nuestra espiritualidad clásica. San Ignacio,

Y éste es también uno de los grandes legados de la abadía de San Víctor, que más abundantemente influyeron en los siglos siguientes, de donde lo tomaría Antonio Canals en 1382, cuando estuvo en la abadía de San Víctor, de modo que antes de que se escribiera (o publicara) el Kempis, Antonio Canals, por beber en las mismas fuentes, ya lo asimiló y formuló de un modo original en lengua catalana, para la Corona de Aragón.

#### IV. LA «DEVOTIO MODERNA» DE ANTONIO CANALS

Sea cual sea el autor anónimo de la exposición del Padrenuestro, Ave y Salve, que tradujo Canals, por lo menos es innegable que más que una «exposición», fría, razonada, teológica (como pudiéramos hallar en otros autores) este texto está escrito como un soliloquio ardiente del alma consigo misma, y un coloquio espiritual y encendido con el Señor y la Virgen: carácter no exclusivo, claro está, de la «devotio moderna» (como si no pudiera hallarse también en autores ajenos a esta corriente, o bien en otros siglos), pero sí muy conforme con ella (por esto citaban con preferencia a san Agustín, a san Bernardo y después a san Buenaventura).

Ahora bien, es claro que Canals al encontrar este escrito se entusiasmó con él, precisamente por esta efusión afectiva, por lo que él mismo dice en el prólogo, y tradujo este texto en vez de escoger otros. El entusiasmo de Canals por esta efusión afectiva y devota fue tan grande, que en el prólogo original suyo llega a

que tanto amaba «el gersoncito» (como decían entonces, cuando todavía lo atribuían a Gerson), ya lo saborearía en Montserrat, adonde fue llevado entre los libros de la «devotio moderna» por García Cisneros; en su mismo libro de los Ejercicios Espirituales recomienda la lectura de *La Imitación de Jesucristo* (Ejercicios, n. 100); probablemente a él se debe que Miguel de Egúía, el impresor de Salamanca, en 1526, lo imprimiese dos veces; y en cuanto al influjo de la doctrina del Kempis en los Ejercicios, ha escrito bastante el P. Codina en el tomo de MHSI. No es raro que por ahí se difundiese tanto el aprecio y uso del Kempis entre los clásicos de la espiritualidad de los Ejercicios, como por ejemplo se ve en LUIS DE LA PALMA, S. I. (1560-1641), en su *Camino Espiritual*, obra que es un comentario de los Ejercicios. Ahí encontrará el lector páginas que uno no sabría decir si están escritas después de leer a Hugo de S. Víctor (en el texto que hemos citado en la nota 66) o bien en el Kempis: «aquel a quien todas las cosas le fueren *Uno*, y todas las cosas trajeren a *Uno*, y todas las cosas viere en *Uno*, podrá ser firme de corazón y permanecer pacífico en Dios» L. DE LA PALMA, *Camino Espiritual* (BAC, Madrid, 1967), libr. III, cap. 26, n. 6 al fin, p. 686).

decir de la obra: «adés me ve en la pensa que algun sant àngel la haia revelada a algun solitari cartoxà o a algun solitari heremita»<sup>69</sup>. En ella ve «tanta devoció»; en ella encuentra (rasgo bien típico de la «devotio moderna») que «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 coses pus altes que sol ne luna ne steles». Este aprecio por la «devoció», la «dolçor e suavitat», y con ello poder «contemplar», ciertamente no pertenece a la corriente científica o especulativa, y sí al movimiento de la «devotio moderna».

Aunque es breve el prólogo de Canals, abundan también en él otros rasgos semejantes en lo que sigue, como son «portar a menyspreu» de «lo mon ab totes les sues falces pompes e delits»; también su cuidado de dar una ordenación en la oración: «que us ordonets en tal forma en vostra oració . . . »; para lo cual señala en pormenor los medios, que son cuatro: 1.º «foragitets . . . tota ocupació de les coses temporals, . . . que no demanats a Deu sino dolçor de spirit»; 2.º «que la dita oració sia fervent e inflamada»; 3.º «en loch amagat e appartat» para así unirse y ajustarse interiormente: «e fa li hunir e ajustar la virtut que havia sepparada»; 4.º «mes valria dir un psalm ab ardor de devoció que dir lo psalteri tot sense devoció e ab poca atenció». Todos ellos son rasgos típicos de la «devotio moderna» ya desde sus primeros autores.

A lo cual debe añadirse advertir cuáles son en este prólogo las citas que trae Canals: san Agustín, san Bernardo y también aduce un texto de san Jerónimo, precisamente para confirmar la importancia de la «devoción» que hay que buscar. En una palabra, el prólogo de Canals hace ver que su autor está en el ambiente de la «devotio moderna», que él asimila a su manera e introduce en la Corte de Aragón.

Habiendo escrito este prólogo y esta traducción de 1395 a 1410, es decir, después de su paso por la abadía de San Víctor en 1382, todo invita a pensar en la influencia de Hugo de San Víctor, que así habría tenido dos derivaciones paralelas en el mismo principio de este movimiento: una en los autores flamencos, otra en Canals que lo introdujo en Aragón.

Que los autores de la «devotio moderna» se inspiraron muy

<sup>69</sup> AST 28 (1955) 140.

especialmente en Hugo de San Víctor es cosa patente. Para comprobarlo bastaría con tomar una de las principales obras (la última importante que produjo), que es el *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Juan Mombaer, nombre que se latinizó con la forma de Mauburnus. Ahora bien, en esta obra nos da Mombaer una «Tabula librorum praecipue legendorum», o mejor, una lista de autores cuyas obras recomienda <sup>70</sup>. Dispone su lista en tres columnas paralelas, con títulos que abreviados son: «Morale studium», «Deuotionale studium», «Intellectuale studium». Pues bien, en la primera columna, inmediatamente después de citar a san Agustín (cuya «regula et statuta ordinis» naturalmente había de estar en primer lugar) menciona a Hugo de San Víctor, autor de un comentario a la regla de san Agustín <sup>71</sup>; de nuevo le cita pocas líneas después por su *Disciplina claustralium* <sup>72</sup>; y todavía aduce a los victorinos, Ricardo y su maestro: «et praeceptoris scilicet Hugonis» que tiene *De arrha animae*, *De laude charitatis*, *De modo orandi* <sup>73</sup>.

El primero de estos tres opúsculos de Hugo, *De arrha animae*, fue traducido por Canals y es una de sus últimas obras, pues la escribió entre 1416 y 1419. Dedicó la obra a «dona Maria, regina d'Aragó» con el deseo de que ella la comunique «a vostres donzelles». La ocasión es que «en diverses corts de grans senyors se ligo lo tractat de Venus, per los amados carnals follament deificat»; pero él, Canals, dedica a la reina este tratado «que feu mestre Hugo, intitulat *De arra de anima*, en lo qual se tracta de la amor de la anima, en que ne quina deu esser, en guisa que, conexent la vera e honesta amor, sia squivat lo Venus ardent e inflammat, ple de mala cobejança».

<sup>70</sup> J. MAUBURNUS, *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum quo etiam habetur materia predicabilis per totius anni circulum* (Paris, 1510). Da esta lista en el *Dietarium Exercitiorum*, titulus IIII, que se encuentra con la cita *Alphabetum XIII*, después de la letra O.

<sup>71</sup> H. A. S. VICTORE, *Expositio in regulam B. Augustini*, PL 176, 881.

<sup>72</sup> Es decir, por su obra *De institutione novitiorum*, PL 176, 925. Véase a este propósito PIERRE DEBONGNE, C. SS. R., *Jean Mombaert de Bruxelles, abbé de Livry. Ses écrits et ses reformes* (Louvain, 1928), el cual hace notar en su comentario a esta lista de Mombaer (p. 321) que Hauréau atribuyó equivocadamente esta obra a Gerard Ithier (cf. J. DE GHELLINCK, S. I., *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, «Recherches de Sc. rel.» 1 [1910] 288).

<sup>73</sup> PL 176, 951, 969, 977.

Es tal la veneración que ahí muestra Canals hacia Hugo de San Víctor, que para recomendarlo dice a la reina doña María: «per tal que hajats devocio en lo Hugo» va a referirle un milagro que se contaba precisamente a propósito de aquella estatua de la Virgen que a su paso le habría hablado inclinando la cabeza. Esto ya no es meramente citar un texto de Hugo de San Víctor, ni tan sólo traducir una obra suya, sino manifestarle tal aprecio que confirma que fue una misma la fuente que dio impulso, como decía, a dos corrientes paralelas de «devotio moderna»: una, en Flandes, con Gerardo de Groote y Gerardo de Zutphen, etc.; otra en el Reino de Aragón, con Antonio Canals; sin que por ello se excluya, claro está, que también los flamencos hayan podido influir en Canals, como tampoco se excluye que Canals no sea un mero copista, sino que asimila y estructura a su manera esta «devotio moderna», como veremos después.

También tiene Canals una traducción-arreglo de Petrarca y Tito Livio, *Lo parlament e la batayla que agueren Anibal e Scipió*, obra que no es propiamente de espiritualidad. No obstante también ahí Canals, en su prólogo original, posterior a 1395, tiene frases que son del mismo cuño en todos estos autores: escribe esta obra-traducción para mostrar cómo «la fortuna temporal es alanegosa e inestable» y que la victoria de un campo de batalla «es duptosa e variable»; finalmente que el fin del guerrero mundanal «es vituperosa e miserable»<sup>74</sup>, sin quedar con estas meras afirmaciones, pues las razona y expone largamente a continuación. Notemos también que los autores que cita en este prólogo son san Agustín y san Gregorio, los típicos de las fuentes aducidas por la «devotio moderna».

Un autor pagano que a veces citaban es Séneca; y también tiene Canals su traducción *De providentia*, que realizó entre 1396 y 1404, quizá hacia 1401, cristianizando sus disposiciones morales rectas, pues como dice al fin de su prólogo, desea que estas palabras «inflamen lo cor com legirets lo dit libre». Desde luego, también en este prólogo son citados san Agustín y san Gregorio.

Todos estos indicios y aun pruebas de la ambientación de Canals en la «devotio moderna» se afianzan al leer su obra principal,

<sup>74</sup> M. DE RIQUER, *Antoni Canals. Scipio . . .*, op. cit., pp. 31-32.



que es *Scala de contemplació*<sup>75</sup>, que habrá sido escrita, según se ha consignado antes, entre 1398 y 1400, puesto que era lector en la Corte del rey Martín.

Ante todo es un nuevo y poderoso indicio que en el mismo prólogo empiece Canals hablándonos de la Cartuja. Se trata de la cartuja de Vall de Jesucrist, fundada por el rey Martín (cuyas ruinas se ven aún en Castellón), cartuja de la cual habla Canals con gran encomio y admiración: «O excellent senyor, e quina uall es aquesta tan alta, tan preguona, tan acompanyada com separada, tan fructuosa com deserta, tan plena, tan fraturada, tan sadolla com abstinent, no gens trista, ans guoiosa e molt rient».

De modo semejante a como empieza el prólogo, así lo termina, puesto que pide al rey que «d'aquesta obra ualla uostra senyoria trametra tralat al uostro monestir de la uall de Ihesu Crist, car sper ne ésser ajudat per los mèrits dels mongos, qui allí són». Es decir, que escribe su obra dirigiéndola no solamente al rey, sino también a los cartujos.

Ahora bien, como ya hemos dicho antes, es bien conocido qué gran influjo tuvieron los cartujos en los comienzos mismos e inspiración de la «devotio moderna», puesto que en la cartuja estuvo viviendo por algún tiempo Gerardo de Groote cuando se convirtió, antes de lanzarse a la predicación. En lo sucesivo continuaron las amistosas relaciones de los cartujos con los promotores de la «devotio moderna», como se manifestó de muchas maneras, por ejemplo cuando el cartujo Juan Roda (1358-1439) finalmente pasó a la congregación de benedictinos de Bursfeld, donde procuró infundir el espíritu de este movimiento de espiritualidad, ordenando sistemáticamente la oración junto a la liturgia y el rezo de las horas canónicas. En este aprecio a los cartujos y su vida contemplativa Canals no hace más que hablar como hablarían De Groote, Zutphen, Mombaer o los demás.

Ya ha quedado consignado antes qué afán había en todos ellos

<sup>75</sup> El manuscrito inédito que contiene esta obra se halla en la Biblioteca Central de Barcelona, catalogado con el n.º 473 de manuscritos. El códice contiene en primer lugar *Doctrina de la contemplació de Jesucrist*, de san Buenaventura; sigue *Llibre de revelacions de Angela de Foligno* y un texto que en el catálogo se reseña como *Invocaciones a la Pasión*; a continuación empieza la *Scala de contemplació*, de Antonio Canals. La numeración, escrita con lápiz (y a veces yuxtapuesta a otras numeraciones distintas), empieza con el folio 199, pero se interrumpe con el folio 248 y continúa de modo inconstante e inconexo.

por escribir *Scalas*, por sistematizar la práctica de la oración, señalando sus peldaños o ascensiones. La obra de Canals es precisamente *Scala de contemplació*. Y efectivamente, él mismo indica al fin del prólogo que alguien ha dicho de su obra que en ella «es contenguda tota forma e materia contemplatiua». Por tanto, está de acuerdo en que su *Scala* contiene materia y forma de contemplación, como lo hallaríamos también en Hugo, o en Zutphen, o décadas después en el *Rosetum* de Mombaer y García de Cisneros. En cuanto a la gradación de la *Scala*, Canals en el primer libro muestra cómo sube el alma «per la dita scala e açò per contemplació dels ordens del cel e de la glòria del paradís»; y en el tercero, precisamente tomando como materia la contemplación del cielo, va señalando todos los peldaños que allí hay y que va contemplando.

En el libro primero (con 27 capítulos), después de dos capítulos introductorios en los cuales explica qué es la «scala espiritual», se reafirma este afán ordenancista de la «devotio moderna», de modo que en el capítulo 3 habla «del nombre e orde dels scalons»; después de lo cual va exponiendo en cada uno de los capítulos siguientes, «del primer scaló», «del segon scaló», «del tercer escaló», etcétera, hasta el undécimo. Entre el 1.º y el 11.º se interrumpe la mención de cada peldaño o «graó» para predicar durante tres capítulos sobre la «contemplació dels benifets de Déu» (de una manera que recuerda mucho el *De arra de anima*) y dedicar otros tres capítulos (del 18.º al 20.º) a la contemplación misma (otro de los temas centrales de la «devotio moderna»), de suerte que el espíritu de este movimiento está patente.

No menor gradación y sistematización hay en los 29 capítulos del libro segundo, pues en él va «contemplando» por sendos capítulos, en la gloria celestial, la naturaleza de cada uno de sus «ordes»: ángeles, confesores, doctores, mártires, apóstoles, profetas, patriarcas, la «sobirana jerarquía», la virginidad, los niños fallecidos en tierna edad, los desposados, los continentes y vírgenes, para terminar con diez capítulos dedicados a la Virgen María y tres a Jesucristo, el último de los cuales se refiere a la Eucaristía (recuérdese el capítulo IV de la *Imitación de Jesucristo*, o la obra de Zutphen).

De modo semejante en el libro tercero y último va señalando los peldaños del cielo en que estarán reinando cada una de las cla-

ses de bienaventurados: «que paradís es fet a forma de hun palau rodó, on ha grahons e sitis per a seure»; «que los infants seuran en lo graó pus iusà»; «que los penitents seuran en lo segon graó», etcétera; después siguen los capítulos que van del 23.º al último, que es el 29.º, a motivar en el lector el deseo del paraíso (propia- mente, el último manifiesta el deseo del autor: «lo desig que ha lo actor de la glòria de paradís») de modo que termina el libro con la misma tónica con que lo ha empezado y proseguido, con un conjunto de rasgos, actitudes y expresiones, que son todos los que hallaremos en la «devotio moderna»: «E per ço partint d'aquí e donant comiat a totes les coses jusanes, trespasant les penyes sobiranes dels monts e pujant me sobre la altitut dels monts so me vengut a contemplar los sobirans arbres del mont del Líbano, a veure les garlandes molt fragants, ço és a considerar lo estament, la felicitat, la glòria, disposició e orde dels sobirans ciutadans».

También los autores que va citando Canals en el decurso de su obra son los mismos que constantemente citaban los autores de la «devotio moderna». Y si de ahí pasamos al contenido doctrinal, el lector comprobará por sí mismo todo el giro de esta espiritualidad de Canals, promotor (en tiempo de sus mismos iniciadores de los Países Bajos) de este movimiento de «devotio» en la Corona de Aragón.

Sólo notaré alguno de sus rasgos típicos. Ya en el mismo prólogo manifiesta y repite el tema del alejamiento del mundo (que envidia a los cartujos); la «dolçor de contemplació», la «special familiaritat e colloqui o parlament singular» con Dios; en la densísima (y para nuestro intento muy importante) Introducción que tiene después del prólogo antes del primer capítulo, repite el tema de «la miseria del món e del temps e de la mutabilitat humanal», para contraponerle la «dolçor spiritual» de modo que «com hom l'[h]a tastat dessaborex tota carn»; la excelencia de la «obra sobirana e excellent de uida contemplatiua». Es notable que encontremos también (como en Kempis y como en los anteriores a él) el uso del término «affecció», «affectable» con un sentido que sólo en parte coincidirá con el de san Ignacio en sus Ejercicios (pues éste ya lo precisa más, fijándolo no ya para la materia de Primera Semana, el pecado, sino para el camino propiamente de perfección, desde la Segunda Semana, referido a todos los bienes naturalmente

ordenados, pero en cuanto a la perfección desordenados, si se aman por sí mismos, no en cuanto Dios lo quiera y se quieran por Dios)<sup>76</sup>. Hallamos en Canals estas frases: «los bens de aquest món ab gran affectió acaçaua»<sup>77</sup>; como el «spiritual exercici»<sup>78</sup>; «per açò la ànima no pot soptosament en un moment de aquestes coses jusanes puiar a les sobiranes, ans de necessitat ha mester algun sosteniment, per lo qual de grau en grau e a poch a poch per crexements spirituals sia puiada en alt en tant que a la fi quaix per diversos scalons puiant de uirtut en uirtut, après de moltes suors, après de grans e pregons sospirs, après de grans e pregons gemechs, après de lonchs e feruents desigs, merescha ueura lo seu creador»<sup>79</sup>.

La temática de Canals es abundante cuando habla de la contemplación; del alejamiento del mundo y de las cosas bajas («jusanas»); de la gradación y orden para subir; del cielo en que contempla la procesión que harán los santos y hasta los instrumentos de su música divina<sup>80</sup>; pero toda la obra se mueve muy lejos de la mística teórica de un Ruysbroeck, o de la densidad teológica de un Ricardo de San Víctor a santo Tomás, como también está alejado de la típica ojeriza del nominalismo contra la Teología especulativa, animosidad que aunque es posterior al tiempo de Canals y de los victorinos (en ellos sólo está la preferencia por «sentir», «saborear» las cosas divinas, a la especulación), y se desarrollará en tiempos en que el nominalismo ya estuvo muy desarrollado durante el siglo xv, estuvo entonces muy enlazado con la «devotio moderna», que empezó sencillamente «prefiriendo» el sentimiento y práctica de la contemplación, a la especulación.

En resumen, en Antonio Canals se halla, si pudiéramos emplear esta expresión, un carácter primerizo de «devotio moderna», lo cual es obvio por lo demás, puesto que es anterior a Juan Mombaer, a Wesel Gansfort y contemporáneo a De Groote, Florent Radewijns y Gerardo de Zutphen; de modo que tanto Canals como

<sup>76</sup> J. ROIG GIRONELLA, *Teoría de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Estudio sintético* (Barcelona, 1952). Este opúsculo está enteramente agotado; pero antes se publicó sustancialmente en «Manresa».

<sup>77</sup> *Scala de contemplació*, cap. 8.

<sup>78</sup> Op. cit., cap. 3.

<sup>79</sup> Op. cit., cap. 2.

<sup>80</sup> JORDI RUBÍ, *La música del paradís a l'Escala de contemplació, de fra Antoni Canals*, «Miscelánea de Homenaje a Monseñor Higinio Inglés» (Barcelona, 1958-1961) 769-774.

éstos, inspirándose en unas mismas fuentes, san Agustín, san Gregorio, san Bernardo, los franciscanos y los victorinos, junto con el impulso de la Cartuja, promovían diversas ramas de un mismo movimiento, aunque cada una con ciertas características propias dentro de una corriente común de espiritualidad, en la cual la prioridad concedida a la «contemplació», a la «dolçor interna», no les hacía tener todavía el antiintelectualismo nominalista, que es posterior, si bien estuvo influido por el ambiente de esta corriente<sup>81</sup>.

Se ha hecho notar que todavía no se ha escrito una obra amplia sobre la espiritualidad en España, durante el tiempo anterior a García de Cisneros.

Cuando alguien escriba algún día esta obra, ahí tiene un capítulo que le ofrecemos, pues sin duda habrá de tener en cuenta este retoño primerizo de la «devotio moderna» en la Corona de Aragón.

Pero ¿no habrá tenido Canals continuadores hasta un siglo después, como los tuvo García de Cisneros con el impulso que dio en Montserrat a la «devotio moderna»? La semilla de espiritualidad, tan amorosamente echada por Canals en nuestro suelo, ¿no habrá tenido durante el siglo xv discípulos e imitadores?

Es sin duda un tema muy interesante éste, cuyo estudio podría ser objeto de una investigación ulterior.

## V. CONTENIDO DEL PRIMER LIBRO DE LA «SCALA DE CONTEMPLACIÓ»

La obra de Antonio Canals da ocasión a diversos estudios, tanto de orden histórico, como también filológico, de espiritualidad y teo-

<sup>81</sup> P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, etc., cap. IV, § I, distingue ya dos tendencias en la teología del siglo XII: la «afectiva» y la «intelectual», a las que contraponen otra tercera, que sería como una síntesis de ambas, la de la «devotio moderna»: «Au XII<sup>e</sup> s. l'école de Saint-Victor s'efforce de vulgariser cette conception mixte de la science, qui serait à la fois spéculative et affective, théorique et pratique» (p. 153). Sin negar el aprecio que Hugo tiene de san Bernardo, no obstante Hugo «a beaucoup plus de sympathies que l'abbé de Clairvaux pour la science du cœur, de la science qui apprend à aimer Dieu». También sucede en las obras de Canals, que no hallamos en ellas ninguna animadversión respecto de la teología especulativa, por más que eche muy poco mano de ella y dé prioridad a la vía contemplativa y afectiva: «C'est par la contemplation que l'on arrive à la vérité. Ces idées inspirèrent la théologie de l'école de Saint-Victor» (op. cit., cap. IV, § 3, p. 159).

lógico. No es nuestro intento abordarlos ahora. Pero puede interesar al lector que presentemos un breve resumen del contenido de esta obra, poniendo de relieve algunos puntos entre los más interesantes que ella ofrece.

Canals divide su obra en tres libros: en el primero se muestra cómo sube el alma «per la dita scala e açò per contemplació de les coses iusanes e fenex a les penes de infern»<sup>82</sup>; en el segundo, cómo sube el alma por la contemplación «dels ordens del cel e de la glòria de paradís»; en el tercero, cómo sube el alma contemplando «les dolços de paradís e per los goigs dels sancts a la uisió del creador».

En realidad el libro primero no sólo es el más extenso (pues abarca, sólo él, casi tanto como los otros dos juntos), sino que parece también el más interesante por su contenido doctrinal.

Ante todo requiere una verdadera disposición de humildad (capítulo 4), el alejamiento del mal (caps. 5-6), después la interioridad (caps. 8-9) y finalmente presenta un interesante esfuerzo de sistematización y teorización de las gracias místicas (caps. 11-20) que se presta a un cotejo con las teorías de Ruysbroeck (que no son ciertamente el estilo de Canals: los «devotos» se inspiraban en la mística anterior, aunque reaccionaban contra su carácter demasiado especulativo y audaz, para hacerla discurrir por senderos más prácticos) y en cierta manera prenuncia lo que será en el siglo xvi la grandiosa exposición de santa Teresa en sus «Moradas» y, desde otro ángulo de visión, la de san Juan de la Cruz. Ciertamente, hay una distancia muy grande entre la obra de Agustín Poulain, *Des grâces d'oraison*, y los balbuceos de Canals; pero aquél sin duda hallaría en éste puntos de referencia. Finalmente desde el capítulo 21 hasta el 27 da, podríamos decir, materia de contemplación, ya que esta obra, como las semejantes de la «devotio moderna», van a dar materia y forma de contemplación. La materia que da en este libro primero es la de iniciación: ante todo la na-

<sup>82</sup> Para citar la obra de Canals, las primeras cifras remitirán a las páginas del código de la Biblioteca Central (cuya numeración reproduciremos en la transcripción); las cifras siguientes indican la línea de la página, de modo que el signo + indica que la línea ha de ser contada desde arriba, y el signo —, por el contrario, desde abajo hacia arriba. El presente texto está en 202 +10. Hago notar que después de la página 248 prolongo la numeración, ya que es deficiente o nula la del manuscrito.

turalaza (tierra, aire, agua, cielo) y las clásicas verdades de la vida purgativa (muerte, juicio, infierno).

Notemos algunos de los rasgos típicos de la obra y de la mentalidad de Canals:

1.º El gran aprecio de la vida contemplativa sobre la activa: «bonauyrada es aquella religió en la qual sancta Martha se clama de sancta Maria Magdalena; mas infel és aquella e mesquina en la qual de la Maria tart se fa mentiú e enuides es ú trobat qui uulla exequir lo ofici de la Maria» (208+3); idea que no solamente aflo- ra de paso, sino que desarrolla copiosamente a continuación.

2.º Que las cosas externas hacen que el hombre ponga en ellas el deleite y la «afección» (palabra que no sólo hallamos abundantemente en Zutphen por ejemplo, sino mucho más aún después, como en Kempis, y con sentido mucho más preciso en san Ignacio: «afecto», «afecto desordenado», «afectarse», etc.).

Este deleite y esta afección impiden que el hombre ponga el gozo «interno» en Dios y que lo halle en la «contemplación»: «E per ço que no enpatxen lo coratge de nostra contemplatió deuen ésser foragitades ab la mà de discretió dels ulls d'aquella pensa on la ànima és escampada, uessada e quasi en tantes parts diuisida e separada, quantes escampa la affectió de la sua amor» (221+15); «la ànima tant és lunyada de la pròpria consideratió e desiuncta de la amor supernal, quant en aquestes jusanes e transitòries temporals posa sa delectatió» (221 — 16). Es interesante la frase con que Canals designa las preocupaciones por las cosas del mundo, que llama «sombras de cosas», aunque parezcan consistentes y grandes: «Unes grans ombres de coses o cossos» (221 + 13).

3.º Con ellas y con el afecto prendido en ellas, el espíritu se «vacía» y «seca» y queda sin «consolación interior»: «per amor de açò som de tot empatxats en la contemplatió de les coses celestials e més que no creiem, e som retardats, e que es de maior dolor, romanim buyts del guoig e consolatió interior de la ànima e sechs de l'oli de gràcia» (220 — 4), frases que parecerían arrancadas de Kempis (libro 3.º, cap. 31): «Ideo enim pauci inveniuntur contemplativi, quia pauci sciunt se a perituris et creaturis ad plenum sequestrare». De modo semejante Canals desea ver al alma «lunyada de les delectations mundanals qui enpatxen lo acte de contemplatió» (266 — 7).

Y viceversa, saboreando el gozo interior, pierde sabor todo lo carnal: «com hom l'a tastat, dessaborex tota carn» (205 — 3), de modo semejante por ejemplo a como escribía san Ignacio desde París el 13 de junio de 1533, deseando que Juan, hijo de Inés Pascual, «a su divina majestad dentro en su ánima sienta, porque preso de su amor y gracia, sea suelto de todas las criaturas del mundo». Así mismo escribe Canals: «e la ànima que es encesa perfectament ab aquest foch, no ha nenguna consolatió de aquesta vida, mas a aquell qui ama, continuadament sospira, crema, desija; és anxiada e plora com no veu encara aquell, lo qual l'ha assedeguada, desija de veure. Qui totes coses terrenals en les quals se solia edelitar li són vils, leges e pudents» (230 + 8). Y hasta emplea la metáfora del «castillo» (que recuerda las «Moradas» de santa Teresa): «qui uol aconseguir la altitut de perfectió e al castell de uirtuts desiga puïar e en contemplatió de suauitat assedegat de tastar los goygs intrínsechs o dins de la ànima» (214 — 13).

4.º Con esto corre paralelamente su actitud sobre lo intelectual: la «palabra» y la «ciencia» no bastan a dar este nuevo «conocimiento» o «sabiduría», que es dado por la «contemplación», por la «suavidad interior», por el «raptó divino»: «car les coses qui són sobiranes, no són demostrades ab paraula, ans sol són reuelades per lo sperit, com la cosa marauelosa que la paraula no explica, cerqua la oratió e spere la deuotió aconseguesca la puritat» (248 + 7); «tot lenguatge de gents defall en açò e tota rethòrica parlar ne és insuficient» (248 — 12).

Efectivamente éste es un punto de vista esencial y central en toda la «devotio moderna» y, claro está, en Antonio Canals: la superioridad que para la vida espiritual y para la unión con Dios tiene el «sentir» y el «afecto» sobre el mero saber «especulativo»: «haiam donchs consolatió e sapiam que ha escodrinyar lo sagrament de tanta pregonea som impars o insuficients» (258 + 13).

No obstante adviértase un rasgo muy interesante en Canals: que lejos de toda «pasividad» o «iluminismo», pide que el hombre se «ejercite»; y que se ejercite (nota que está en él, pero no en otros, y que con el tiempo menguará) partiendo de la consideración de la perfección que ve en las cosas creadas para subir desde el mundo a la contemplación de Dios: «E si per ventura no podem ab l'enteniment almenys atenyam hi per deuotió e affectió de desig. Car



no ha forma o guisa al món pus sufficient a entendre la sauiesa, justícia, bonea e misericòrdia de Déu e les altres perfeccions qui a ell són atribuides quant al nostro enteniment tant com li és possible en la present vida, com per soptil inquisitió de les coses creades, car diu lo saui que per la granea e belea de la creatura pot hom conèixer lo creador. Excepten la affectió, amor o desig, qui molt més alt uola que l'enteniment enuers Déu, menyspreades empero les coses qui són jus ell» (258 — 17).

No rechaza el papel indispensable de la «soptil inquisitió»; pero señala la superioridad que en orden a la unión con Dios tiene la contemplación y el afecto: «qui molt més alt uola que l'enteniment enuers Déu» (258 — 17); por tanto, «No metam donchs nostra força a més saber, que no és necessari a nos, per que massa alt puiant, no errem lo salt, car tant com la persona és posada en aquesta vida mortal, no aprofita així en contemplatió que en aquell raig de la sobirana lum increada los ulls de la sua pensa de fit en fit per gran continuatió de temps fige o fita» partiendo de considerar «algunes coses qui són jus Déu» (257 + 8 + 16). No es éste el momento de detenernos más en este punto, pero ha sido en la primera mitad de nuestro siglo uno de los puntos de más fuerte polémica, sobre el cual ya he escrito en varias ocasiones: baste aquí recordar los nombres de Rousselot, de Blondel y el ambiente de la «*Humani Generis*» en 1950.

A estos rasgos típicos de la espiritualidad de Canals y de toda la «devotio moderna», habría que añadir otros que también son muy interesantes, por ejemplo la notable insistencia con que habla de la humildad como fundamento, con palabras que recuerdan las que se hallarán después en Kempis y en los Ejercicios ignacianos (214 + 4 ss.).

A propósito de los capítulos que dedica Canals a hablar del «arapament», habría que notar el sentido en que él toma esta palabra, porque podría engañar al lector. Creo podría decirse que en tiempos de una sistematización todavía poco desarrollada de la teología mística (si se la compara con la del siglo de santa Teresa), Canals encierra bajo la palabra «arapament» todo lo que santa Teresa comprenderá bajo la expresión de «gracias de unión», tanto la unión imperfecta, como la plena, tanto la que corresponde a su 4.<sup>a</sup> Morada, como a la 5.<sup>a</sup> y hasta a la situación extática de la 6.<sup>a</sup>.

No obstante ya hay en Canals interesantes atisbos de sistematización, por ejemplo, cuando señala los diversos grados de contemplación en «l'arrapament» según la participación cada vez menor de los sentidos («los senys», dice Canals) o el cuerpo, lo material.

Otro punto interesante es que cuando Canals ha ido exponiendo los diversos grados o peldaños de la ascensión, cuando va a llegar al último y supremo grado, uno tendría cierto temor de poder advertir en él ciertas expresiones semejantes a las de Ruysbroeck; o las atrevidas del Maestro Eckehart; pero no es así; Canals se mantiene lejos de toda expresión que pudiera de lejos saber a panteísmo, como también se ha mantenido alejado de todo iluminismo: «haiam, donchs, consolatió e sapiam que ha escodrinyar lo sagrament de tanta pregonea som impars o insuficients e a aquelles coses, les quals ajudant la gràcia de Déu poden en açò ésser via o carrera al nostro enteniment, girem los ulls de nostra intelligència per ço que per la conaxença de les coses visibles e per la consideratió de les creatures atenyam a les coses qui són sobre tot enteniment e raó natural. E si per ventura no podem ab l'enteniment, almenys atenyam hi per deuotió e affectió de desig» (259 + 13).

Sin embargo, Canals no habla solamente partiendo de sus estudios teológicos, ni de la lectura de san Gregorio y san Bernardo, sino que él mismo ha tenido experiencias místicas e invita a que lo creamos cuando nos habla expresando lo inexpresable de ellas: «Creets aquell qui ha aguda experiència. No ha delectatió de cor sobre aquest lacrimable goig e consolatió plorosa» (233 + 10 + 12) que «ab la lur suauitat sobren tota delectatió, plaer, goig e consolatió temporal». Y precisamente para exponer algo de su arte al lector, traza toda su sistematización de la «scala» con «graons» o «scalons», donde «per molts e diuersos puiaments e deuallements vas a venir a aquell loch que desijes» (255 — 6).

A pesar de su originalidad, hay que reconocer que su doctrina se inspira en los autores en que se inspiraban todos los de la «devotio moderna», como son san Agustín, al que Canals cita expresamente (aparte de citas implícitas) tres veces<sup>83</sup>; san Gregorio, dos

<sup>83</sup> Ms., 224 —11; 1 +6, +18; lo cita implícitamente, por ejemplo, en 6 +17: «E apar segons la doctrina o traditió de sent Agustí que l'apòstol sent Pau ...»; y cuatro líneas después: «E axí, segons sent Agustí, sent Pau fou arrapat fins a la visió de la Sancta Trinitat».

veces (221 + 3; 224 — 1); san Bernardo, otras tres (214 — 2; 220 + 3; 234 — 10), y por cierto, como es obvio, siempre en la misma dirección, como por ejemplo en este texto: «faent testimoni sent Bernat qui diu: massa és derrenclida la consolatió diuinal, ni és atorguada fàcilment a aquells qui y mesclen coses alienes temporals» (220 + 3); más accidentalmente cita a san Pedro Damián, dos veces (200 + 1; 201 — 12); a san Benito, una vez<sup>84</sup>; sólo una vez cita a santo Tomás, y por cierto, lo supone tan poco conocido de sus lectores, que ha de declararles quién era: «doctor del orde dels frares preicadós»<sup>85</sup>; una vez a san Dionisio, con poca precisión (199 — 13), a quien en cambio acudirá más para los libros posteriores de su «Scala».

Autores profanos son pocos los citados por Canals: al principio del prólogo o dedicatoria, como por formulismo, nombra a Cicerón (199 + 11); dos veces cita a Aristóteles<sup>86</sup>, la «Ética» y el «De caelo».

Contrasta con esta sobriedad de citas eruditas, la profusión de textos de la Sagrada Escritura, tanto cuando Canals aduce hechos y palabras bíblicas entretejidos en su propio discurso, como cuando da citas explícitas, que no interesaría aquí mencionar por su gran multitud. Nos basta decir que maneja toda la Sagrada Escritura, desde el Génesis al Apocalipsis<sup>87</sup> y de un modo especial el Antiguo Testamento. Claro está que sus citas adolecen del defecto de todos los autores de su tiempo, a veces por literalidad (como cuando toma la palabra «infernus» de la vulgata, en sentido de «infierno»), otras por abusar de sentidos traslaticios; pero frente a estos fallos, comunes a todos los autores (piénsese por ejemplo en los escritos de san Juan de la Cruz), tiene en cambio algo mucho mejor que todo: una honda penetración en la espiritualidad y en la enseñanza profunda de la palabra de Dios, que no alcanzan otros autores quizá con mayor erudición crítica moderna. Léase por ejemplo el sa-

<sup>84</sup> No la Regla, sino sobre su vida: «Hi açò deu ésser dubtós a nulla persona com sent Benet, segons que llegim, haia vist tot lo mon aiustat en un raig de sol», 256 —9.

<sup>85</sup> Tampoco es una cita de sus escritos, sino de su vida (probablemente se refiere a aquella anécdota que se refiere cuando santo Tomás estaba comiendo en la mesa del rey san Luis), 249 +9.

<sup>86</sup> «Com faent testimoni lo philòsof en lo segon libre de les ètiques, així com per continuades bones operations és quascú fet bo e uirtuós», 213 —9; «testificant lo Aristòtil qui en lo seu libre de cel apella tot lo mon, cel», 260, —23.

<sup>87</sup> Descuellan, claro está, los Salmos, con más de 15 citas; san Pablo, con 5; los Cantares, 9 veces, cet.

brosísimo capítulo 16 (folio 237 y siguientes) sobre la paciencia que Dios tiene con los hombres, y se advertirá cómo Canals ha asimilado profundamente las enseñanzas de la divina revelación.

Así como su obra se presta a interesantes estudios teológicos y escriturísticos, sobre todo de espiritualidad e históricos, también puede dar ocasión a estudios filológicos. Encontramos por ejemplo en él expresiones que no hallamos consignadas en el gran Diccionario Alcover-Moll. Tales son entre otras las siguientes:

*alanegar*: «alanegues e sosté t» (238 —12; 4 +7); «alanegua en consideració» (266 +17); aunque está «llenegar» (relliscar) y «llene-ga» (una seta).

*exabutar*: «ni m'exabuta ab paraules superbioses» (239 —7).

*fijar*: «los ulls de la sua pensa de fit en fit... fige o fita» (257 +12).

*desuibronar*: «no poden en res trobar repos ans desuibronen tots» (267 +13).

*huir*: «fatiguats o huiats» (272 —16); «lo cors tot fatigat o huiat, e buyt» (267 +15).

*esturir*: «esturit s es l'or (206 —14), aunque está «estoricar» (minvar l'or o argent que pertoca a una moneda).

*endreposició*: «endreposició de temps» (207 —10).

*paulació*: «paulacions de temps» (222 +4).

*enferir*: «no m'enferex la cara» (239 —7), es decir, aquí usa el verbo no en sentido reflexivo, sino activo.

Las mismas erratas de transcripción que hay en los distintos amanuenses de este códice, dan pie para comprobar las diversas pronunciaciones de palabras, que están escritas de varios modos en distintos sitios a veces, otras casi a continuación.

Especialmente interesa la riqueza del bello estilo catalán de Canals y también curiosas expresiones como ésta: «de boca de cor gira's al seu senyor» (227 + 7).

## VI. CONTENIDO DE LOS LIBROS SEGUNDO Y TERCERO DE LA «SCALA DE CONTEMPLACIÓ»

Después de habernos dado Canals en el libro primero de su obra una introducción a la vida espiritual y a la contemplación; después de habernos expuesto la materia de contemplación propia de la «vía purgativa» con las verdades escatológicas, es obvio que

termine su obra hablándonos de la cuarta de estas verdades, la gloria prometida por Dios. Lo notable es que a ella dedique nada menos que dos libros enteros, que juntos superan un poco en extensión a todo lo que ha escrito en el primer libro. También es éste un rasgo muy propio de la «devotio moderna»: contemplar el cielo.

Podría objetar un teólogo conocedor de la teología espiritual que con esto Canals no va más allá de la vía de los «incipientes». No obstante, en parte no es verdad, porque así como Canals aprovecha la descripción del cielo para entreverar la exposición de muchas verdades dogmáticas como instrucción de los lectores (por ejemplo, sobre la naturaleza de los ángeles, sobre mariología, sobre la unión hipostática de la naturaleza divina y humana en Jesucristo, sobre la Eucaristía, etc.), también aprovecha Canals sus descripciones del cielo para apuntar ciertos destellos de etapas posteriores de la vida espiritual, de suerte que la división de su tratado según las cuatro verdades de la escatología sería como un método para hacer más asequibles a los lectores las doctrinas espirituales, supuesto que dirige el libro al rey de Aragón y que en su corte difícilmente hallaría disposición adecuada para atender a otra sistematización. Pero en parte es verdad que una clasificación clara y precisa de las etapas del ascenso espiritual (como hallamos por ejemplo en los Ejercicios de san Ignacio) todavía está lejos de Canals, como también del mismo Kempis, por más que en san Buenaventura ya se apunte la clasificación en las tres «vías», cuyos antecedentes remontan históricamente hasta san Juan Clímaco en el siglo VI, pero con delimitación muy imprecisa.

En el libro tercero habla de aquellos que están en la gloria: quiénes son. En el cuarto expone de un modo altamente imaginativo la manifestación sensible de la gloria que allí tendrán.

En el tercero clasifica a los bienaventurados por categorías (lo cual le da ocasión a exposiciones de teología dogmática, como he dicho antes); en el cuarto pinta (la expresión es de él: «comencem de pintar»<sup>88</sup>) la grandeza y belleza que corresponderá a cada una de estas categorías o «graons» del cielo (lo cual le ofrece también el medio para excitar en el lector poco preparado el deseo de los bienes superiores, partiendo de los bienes sensibles).

<sup>88</sup> 324 +6: «A donchs ab ajuda de Déu segons que l'sperit sant dictarà, comencem de pintar...».

Claro está que si Canals hubiera conocido bien la grandiosa sistematización que hallamos, por ejemplo, en la teología espiritual de santo Tomás, habría podido darnos una obra de espiritualidad de alto valor teórico. Pero notemos ante todo, que no era esta especulación precisamente lo característico de la «devotio moderna», sino al revés, su orientación a la práctica de la vida espiritual; y además quizá los lectores a quienes se dirigía él no habrían estado en su conjunto preparados para ello.

Empieza, pues, el libro segundo haciendo comprender a los lectores que si aprecian los bienes sensibles de este mundo y vida presente, hallarán incomparablemente más en aquél que no ha sido creado como éste a modo de sitio de paso, sino de término; es decir, el artificio de Canals consiste en hacer partir de lo sensible para comprender lo suprasensible (de modo semejante a como también ha hecho en el libro primero), artificio digno de aprecio en una obra de este género.

También podría un teólogo objetar a Canals que la felicidad de la gloria no se divide en «estaments»; pero a esto replicaría con razón que ya ha indicado con toda claridad que la felicidad futura no corresponde precisamente a la jerarquía que cada uno ha tenido, sino al grado de amor a Dios que en cualquiera de ellas haya tenido: «car cascú segons que serà estat més fundat e pus feruent amor haurà aguda enuers Déu, tant optendrà maior glòria» (288 — 18); y lo repite poco después: «car a cascú és degut orde en lo cel, no pas segons lo àbit que vist, ans segons les bones [obres] per les quals aprofiten més e més en caritat que a graus corresponent als ordens dels àngels» (288 — 11). En resumen, Canals está enteramente de acuerdo con la verdad de fe definida, que la esencia de la felicidad prometida está en la posesión del Bien Infinito, Dios, por la inmediata visión de él<sup>89</sup>: «En açò estarà la sobirana benauenturança de aquella sancta trinitat, com la diuinitat serà entesa e vista en lo seu pur ésser e serà compresa ab una manera o guisa inconprehensible la sancta trinitat, on seran manifestats los secrets de la diuinitat com serà vist Déu. E aquesta visió e amor, complint e sadollant tot lo cor de l'hom será perfectió e fi de aquella benauenturança» (179 + 10), y concuerda asimismo

<sup>89</sup> Denz.-Schönm. 1000.

con otra verdad de fe, que no todos en esta «sobirana benaumentança» serán iguales, sino que será diversamente para cada uno según sus obras<sup>90</sup>. Canals, discípulo de san Vicente Ferrer y sucesor suyo en la cátedra de teología, conoce muy bien la teología católica y la sigue fielmente; pero ya hemos indicado que nada impide que exponga también la gloria «accidental» y que asimismo se valga de medios imaginativos que están al nivel humano para que partiendo de lo sensible dé a entender a lectores, que no son los que podrían tomar un tratado especulativo, algo de las realidades suprasensibles. Esta observación creo que es muy importante, porque esta obra de Canals corre el riesgo de que si cae en manos de un lector superficial, sea acusada de simplismo e ingenuidad al imaginar en el cielo viandas, danzas, música, colores y perfumes; cuando en realidad es todo al revés, pues Canals toma estos modos de decir y de exponer, después de haber explicado que se trata de una mera imaginación, como medio para colocarse al nivel del público corriente y llevarlo por lo sensible a amar lo suprasensible.

Después del primer capítulo introductorio, como acabamos de decir, dedica su atención en los capítulos que van del segundo al octavo, a las diversas categorías de «comprehensores»: ángeles, confesores, doctores, mártires, apóstoles, profetas, patriarcas. Corta aquí su relato, para dedicar un capítulo, el noveno, a «una sobre ierarchia» (204 + 4).

Esta «sobre ierarchia» es lo que tanto aprecia Canals: la virginidad. Todo el capítulo décimo se dedica a gloria y alabanza de la virginidad. «Sobre ierarchia» que va a subdividir según «sent Dionís»: «e per a maior euidèntia o manifestació de les dites coses, sent Dionís en lo libre seu de la celestial ierarchia, los dits IX ordens departex en tres ierarchies» (290 — 7). Según «los doctors en general» hay que poner en la gloria tres grados: 1.º «tots los justs fels cristians»; 2.º «los sperits angelicals»; 3.º «la santa trinitat». Ahora se ocupa Canals del segundo de estos grados o jerarquías, el cual, dice, «és diuisida per sent Dionís en tres ierarchies triplicada, constructa en tres ordens» (291 + 14), es decir, primer orden el de los ángeles, arcángeles, virtudes; segundo orden, el de las potestades, dominaciones, principados; tercer orden, el de los tronos, querubines y serafines.

<sup>90</sup> Denz.-Schönm. 1305; cf. 1582.

A continuación explica cada uno de estos órdenes angélicos. No es preciso añadir que descubierto en siglos posteriores el carácter apócrifo del Pseudo-dionisio (que entonces creían ser Dionisio Areopagita) y demostrada la falta de fundamentación bíblica en la interpretación de aquellas palabras como si pretendiesen dar una clasificación, hoy día la ciencia teológica no admitirá ningún fundamento serio para aquella antigua clasificación. Pero esto no se le puede imputar a Canals; y por lo demás su exposición no carece de interés en varios respectos.

Es, por ejemplo, interesante que Canals tome ocasión de esta subdivisión que hace de tres órdenes en cada una de las tres jerarquías angélicas, para ver en ello un vestigio de la Trinidad y así nos da una buena exposición trinitaria con esta ocasión que se le ha brindado: «ha uolgut euidement e clara, ensenyar ab vna incompreensible e marauellosa guisa la vnitat de la sua simpla essència e en la dita vnitat, perfeta trinitat de persones. En tant que no ha en partida del món neguna natura e nulla creatura en la qual no puscha hom perfetament assignar la vnitat de la essència de Déu e la vnitat de les persones en què no resplandesca clarament dauant los ulls dels fels cristians l'espill de la santa trinitat» (292 — 8).

Todo el capítulo undécimo está dedicado a contemplar la gloria de los espíritus puros.

Hay un punto interesante aquí: el de la progresiva «iluminación» que recibirán los ángeles, ya unos de otros, ya de Dios; punto que Canals sólo indica de paso: «han axí matex segons traditió o doctrina de sent Dionís en lo seu libre de la celestial ierarchia, souint nouelles illuminations per les quals són més e més entesos e aprofiten en la amor de Déu e s'acostan a la conaxença de la trinitat, per la qual lo lur goig e glòria continuadament quasi reb crexença» (194 — 16).

Estas nociones sobre las «iluminaciones» o ideas angélicas, prolongadas sistemáticamente, llegaron a través del Pseudo-dionisio a santo Tomás y han influido hasta nuestro tiempo. Recordemos, por ejemplo, a Jaime Balmes, que hallaba ahí una profunda noción filosófica <sup>91</sup>, que en este momento no podemos desarrollar.

Habiendo subdividido ya las jerarquías angélicas, va Canals a

<sup>91</sup> J. BALMES, *Filosofía Fundamental*, libro I, cap. IV, n. 42; *Obras Completas*, ed. BAC-Bibl. Balmes, vol. II, p. 29.



subdividir también las humanas (en todo el capítulo duodécimo) y lo hará en tres jerarquías, cada una de las cuales contendrá a su vez tres órdenes. Pero en este punto Canals ya no tiene antecesores; es él quien habla por su cuenta: «E dona'm vijares que axí com la natura angelical es diuisa o partida en tres ierarchies contenint cascuna tres ordens, que per semblant forma la humanal natura puscha ésser ordonada en tres ierarchies cascuna, contenint tres ordens» (295 + 12), a saber: 1.<sup>a</sup> los niños fallecidos después del bautismo; los desposados; los religiosos o vírgenes; 2.<sup>a</sup> confesores, doctores y prelados, mártires; 3.<sup>a</sup> apóstoles, profetas, patriarcas, como expone en los capítulos decimotercero y decimocuarto. Aunque sea de paso adviértase a propósito de los doctores, con qué aprecio habla de la ciencia sagrada y de su enseñanza. En esto se halla mucho más cerca de Hugo y Ricardo de San Víctor que de las derivaciones posteriores del nominalismo, que, según hemos notado, no hallaba en los principios de la «devotio moderna» más punto de apoyo que preferir la práctica espiritual y «sentir» la «devoción interna», la «contemplación», a la mera especulación.

Son de notar los capítulos decimoquinto y decimosexto, dedicados a la continencia y a la virginidad. Canals manifiesta, como he indicado antes, un aprecio extraordinario, de hondo sentido espiritual, por la continencia, como se ve en las páginas de honda emoción espiritual de su capítulo decimoquinto, que en realidad abarca dos capítulos<sup>92</sup>.

Terminada esta exposición, dedica diez capítulos a la Santísima Virgen del 16 al 25) para exponer sus grandezas y perfecciones, tales que supera a todas las puras creaturas. Los dos capítulos últimos se dedican a Jesucristo, que por la Encarnación hipostática del Verbo con la naturaleza humana es Dios. Canals habla con pre-

<sup>92</sup> 296 a 50. Nótese que la división que ahí tiene de capítulos no corresponde a la del índice inicial (p. 204), pues en este índice el cap. 15 tiene por título «Del orde dels continents», y el 16 «Comendatió de la uirginitat», mientras que en el texto de la obra se funden ambos capítulos en el 15: «Del tercer orde qui és dels continents». Así toda la numeración siguiente va descabalada en un número, de modo que según el índice este segundo libro habría de tener 29 capítulos, mientras que en la numeración del texto termina con el 28. No se debe este desajuste al original manuscrito, sino probablemente a que el copista que sobrepuso posteriormente una subdivisión por capítulos a un texto original que probablemente no tenía ninguna subdivisión, puso estos títulos a su manera. En la numeración que sigue nos referiremos a la del texto, no a la del índice.

cisión teológica de estas verdades. El último capítulo de este segundo libro ofrece a la contemplación dos temas muy caros a todos los «devotos» del siglo XIV y XV: la pasión de Jesucristo y la Eucaristía.

Notemos solamente de paso algún punto de especial interés: el extraordinario afecto y ternura que muestra Canals cuando habla de la Santísima Virgen<sup>93</sup>. También es interesante que sin ser su tratado una exposición especulativa ni doctrinal, cuando habla de Jesucristo lo haga con tanta claridad y precisión como devoción, como son los sabrosos capítulos sobre su divinidad y sobre la pasión y Eucaristía.

El libro tercero y último de la «Scala de contemplació» es obra literaria y de imaginación. Es preciso notarlo bien, como ya indicábamos antes: se equivocaría quien atribuyese a simplismo del autor hablar del cielo colocando en él un banquete, con «viandas», «balls, cants, iochs e ris» y «sturments» de música con «cantilenes»; pues al empezar este tercer libro reafirma claramente en qué consistirá la inexpresable beatitud de la gloria: «Certes, io creu que no y haurà altres viandes sinó vos mateix, car totes quantes coses ha al món no'ns bastarian, ni'ns sadollarian perfetament si vos no donàuets uos matex a nosaltres» (317 +13).

Entonces, ¿por qué este alarde de imaginación a que se dedica todo el libro tercero, al describir con pormenor las vestiduras y adornos preciosos de cada jerarquía celeste? Sencillamente para que por medio de estas metáforas, producto de la mera imaginación, pueda el hombre sencillo elevarse con más facilidad a comprender algo de lo suprasensible: así els «senys forans de la ànima» (sentidos externos) ayudan al hombre sensible a trascenderse: «Car fas per tal que'ls senys forans de la ànima, segons lur naturalesa haian cosa en la qual sien detenguts per singular delectació. E lo seny corporal qui no pot de si ésser eleuat a veure les coses altes e sobiranes, les quals no són subiectes o sotmeses

<sup>93</sup> Véase esta interesante idea: «Mas uos, gloriosa uerge benaumentada... podets dir al unigènit fill de Déu lo pare: Tu és fill meu, io t'lhle engenrat», 305 +1; clara alusión al salmo 2, 7. Otras ideas muy originales hay en el autor, como por ejemplo ésta: al describir en el libro siguiente de qué está construido o hecho en el cielo el trono de María, teniendo en cuenta que es «Madre de misericordia», que acoges la lágrimas de los pecadores, dice: «hay una altra cadira . . . feta tota de làgrimes de peccadors, congelades e preses, axí clares e luents com un bell e molt clar cristall», 335 +10.

a neguna ymaginació, ni sap, ni cerqua les coses inuisibles, car no són clares, ni manifestas a negun seny corporal, almenys la ymaginació de les coses visibles e sensibles, sien arrapats en conaxença e amor de les coses inuisibles e insensibles, e per aquelles coses que conex lo coratge se leue lo seny forà, a fer conèxer les coses que no conex, per ço que per eximpli, de les coses visibles sia arrapat lo cor a les inuisibles, e per les coses que ha apreses en's quasi corrent ab aquelles, se escalfe a amar les coses que no conex» (321 +7).

Y para demostrar que es acertado este recurso a la imaginación, a fin de dar a vislumbrar al hombre sensible algo de lo suprasensible, Canals expone una larga cita de textos de la Sagrada Escritura, con los cuales muestra que también Dios en la Revelación con frecuencia ha recorrido a nuestra imaginación para darnos a entender sensiblemente algo de lo suprasensible: «E no aparega a negú ésser cosa absurda e inconuenient si auem proposat que en aquella cort celestial ha difarències de persones, d'estaments, de ordens, de dignitats, de habitacions, d'ornaments, d'odors, de viandes, de ministradós, d'orguens e de cantilenes, com en la diuinal escriptura trobem d'açò diuersos testimonis e eximplis» (321 — 15); y sigue a continuación la cita de una larga serie de textos escriturísticos, que justifican el recurso a la imaginación: «Ja per açò no és cosa abusiua, impertinent ni mala que per apéxer lo ull de la ymaginació hom assigne en lo cel, viandes, uestidures, colors, flors, cantilenes, orguens, esturments e altres semblants coses, de les quals serà feta menció» (321 + 4).

Las descripciones de Canals que ocupan todo el tercer libro tienen interés literario, además del fin práctico que él persigue. Pues después de estos cuatro primeros capítulos del libro tercero, que son como una introducción explicando en qué sentido de pura imaginación hay que entender lo que sigue, empieza en el capítulo quinto pintando el cielo como un palacio redondo, con graderías; y desde el capítulo sexto al decimonono va colocando en cada «graó» a cada una de las diversas categorías que en el libro anterior ha considerado: los niños, los penitentes, los desposados, las viudas, los ermitaños, los religiosos, los confesores, los mártires, los apóstoles, los fieles antes de la venida de Cristo, los paganos, los patriarcas, para terminar con el capítulo dedicado al trono de Jesu-

cristo, a cuya derecha coloca en el capítulo siguiente el trono de la Santísima Virgen; y en el siguiente habla del árbol de vida plantado en medio del paraíso.

Termina la obra con nueve capítulos, todos ellos destinados a fomentar en el lector el deseo de la posesión del cielo. Es de notar el antepenúltimo, en el cual, dejando ya a un lado todas las metáforas de la imaginación, expone con claridad que hay que desear la consecución de la gloria prometida por Dios, precisamente «per la visió inefable de la diuinal essència qui es en ell»; el penúltimo capítulo es como una recapitulación de lo dicho; en el último el autor despierta en sí mismo el pensamiento «a desijar la glòria de paradís»: «enpero en tot açò, io, senyor, cerque la uostra faç que almenys per inuestigatió de les creatures e de les obres uostres marauelloses, me sia manifestada queucom, mentre que visch en aquest exili, la uostra omnipotència, bonea e sauiesa» (347 +5).

A los poetas, literatos y artistas incumbirá, si alguno repara en la obra de Canals, poner de relieve el valor de sus descripciones y de su viva imaginación. A los filólogos, en cambio, les interesará el lenguaje de este gran clásico de las letras catalanas. Podrán, por ejemplo, estudiarse las palabras y giros que tal vez en parte no eran conocidos hasta ahora.

Hallamos, efectivamente, en estos libros segundo y tercero de Canals, palabras que no constan en el Diccionario Alcover-Moll. Tales parecen ser, entre otras, las siguientes:

*tolga*: «No serà negú qui forçiuolment los tolga; Deu es lur amador, per ells es amat» (280 +16).

*desuibronar*: «vns foradats ab sagetes, altres estesos en un turment qui es fet a forma de creu e tenen la vna ma en vn braç, l'altra al contrari; per semblant dels peus; e com estenen los braços de la creu, desuibronen los tots» (284 —16); habíamos ya encontrado esta palabra antes, en 267 +13).

*stiuporós*: «stiuporosa o marauellosa paciència» (317 —6). En el Diccionario está «estuporós».

*entadimentres*: «Empero, Senyor, entadimentres io reb vida de uos, pa de vida, meniant uos sacramentalment» (318 —2).

*indico*: «Lo primer [graó] sia de marbre molt blanc, lo segon d'indico» (324 +9). Cf. el francés «indigo», para indicar un azul oscuro.

*mitats*: «Car los vns seran vestits de porpra, los altres de blanch, altres de uert, altres de blau, altres de mitats, altres hauran robes de moltes e diuerses colors» (327 +2).

*ateraytoní*: «tendran en les mans guants fets de samit ateraytoní» (321 +8). Quizá pueda caber alguna duda sobre la lectura de la palabra: «atzaytoní».

*saltigar*: «los aucells saltiguen» (328 +10). Esta palabra «saltigar» o «saltijar» está consignada en el Diccionario, pero el único testigo de ella era san Vicente Ferrer. Ahora habrá dos: también su discípulo y compañero Antonio Canals.

*espertesa*: «qui volent glorificar Deu en la espertesa, saltarà de orient a ponent» (344 +1, +2).

Además del interés filológico y del literario que ofrece la obra de Canals, también a los escrituristas interesará el abundante uso que hace de la Sagrada Escritura, como se ve por los copiosos textos de ella que cita, además de las citas implícitas.

En el libro segundo cita a Isaías, Daniel, Job, Tobías, el libro de los Reyes, la Sabiduría, los Salmos, el evangelio de san Juan y de san Lucas, las cartas de san Pablo y de san Pedro; el Apocalipsis es citado cinco veces y con profusión de referencias, lo cual es obvio cuando se pone a describir la gloria del cielo. En el libro tercero tiene Canals páginas que son un embutido de textos (como el folio 73 al fin y 75); fuera de éstos, cita el Eclesiástico, los Salmos, Isaías, san Juan, san Lucas, san Pablo y, claro está, sobre todo el Apocalipsis, al que cita explícitamente dos veces, pero implícitamente está representado abundantemente en él. Las mismas observaciones que hicimos antes sobre el valor del uso que hace de la Sagrada Escritura, no podrían repetirse aquí con igual proporción, en cuanto al sentido literal con que interpreta los textos según lo que suenan las palabras; pero sí en cuanto a su profundo conocimiento de la Sagrada Escritura.

Si eran pocos los autores profanos y paganos que en el libro primero aducía Canals, también son pocos, aun menos que antes, los que cita Canals en los libros segundo y tercero. Con poco aprecio habla de Demóstenes, pues lo llama «el gran charlatán» («lo tan gran guarrulador») y con poco también de Platón; pues tratándose del contenido de misterios estrictamente dichos (la deificación o elevación sobrenatural, Encarnación del Hijo de Dios, redención en la cruz) no podía la razón natural conocerlos con certeza por sí misma; como tampoco la ascética cristiana de la «sabiduría» paulina de la cruz: «Aquesta ueritat escarnex follament e oiada, inflant e loant se de son saber lo natural philòsof, mas d'a-

quests diu lo apòstol sent Pau: Nos cristians preicam Ihesu Crist crucificat, la qual cosa reben los jueus en escàndol, e'ls gentils en gran follia. Aquesta ueritat no ha pogut entendre Plató, lo tan gran sabidor; aquesta ueritat ha ignorada Demòstenes, lo tan gran guarrulador. E per ço diu la escriptura: Jo destrouiré la sauiesa dels sauis» (311 + 4); «mas a nosaltres, uers e feels cristians ha reuelat solament per lo sperit sant açò que auorrex lo iueu, açò que'l moro, lo gentil, el pagà no creu, açò que l'heretge nega, açò que'ls philòsofs, els sauis d'aquest món escarnexen» (311 + 16).

En cuanto a las fuentes cristianas, sigue Canals inspirándose en las clásicas entre los autores de la «devotio moderna». En los libros segundo y tercero cita una vez a san Juan Crisóstomo (340 + 7), una a Beda el Venerable (340 + 2), una a san Ignacio de Antioquía (340 — 9), una vez a san Jerónimo (302 — 6), una a san Bernardo (301 + 9), dos veces a san Anselmo (344 + 18, 344 — 9), tres veces a san Gregorio (339 — 6, 341 — 2, 342 — 4), cuatro veces a san Dionisio (290 — 7, 291 + 14, 294 — 16, 323 + 2) y por cierto declarando cuál es la obra que cita: «en lo seu libre de la celestial ierarchia».

Efectivamente, el influjo del Pseudo-Dionisio en toda la Edad Media fue tan grande, que aunque Canals no lo citase expresamente, ya supondríamos que se inspira en él cuando habla de las jerarquías angélicas; pero se hace patente este influjo por ser el mismo Canals quien le atribuye la división de las jerarquías angélicas: «E segons damunt és posat, és diuisida per sent Dionís en tres ierarchies triplicada, constructa en tres ordens. En la primera...» etc. (291 + 14). Ahora bien, en el Pseudo-Dionisio encontramos copiosamente la explicación de esta clasificación en nueve jerarquías: las cuales «divinus noster initiator in tres ternarias distinxit distributiones»<sup>94</sup>.

También se observa este influjo a propósito de la doctrina de la iluminación de unos ángeles sobre otros, desde los más altos que la reciben de Dios y la comunican a los inferiores próximos, hasta los últimos que la reciben de sus inmediatos superiores. En esta cuestión no se requiere citar un solo texto del Pseudo-Diosio, porque en su obra va repitiendo varias veces en diversas formas esta doctrina de la iluminación jerarquizada.

<sup>94</sup> S. DIONYSII AREOPAGITAE, *De caelesti ierarchia*, cap. VI, § II, PG 3, 199.

Véase como ejemplo este texto de san Dionisio: «Hoc igitur theologi perspicue declarant ut inferiores quidem coelestium essentiarum ordines, a superioribus divinarum operum scientiam convenienti modo percipiunt, ii vero qui omnibus antecellunt, ab ipsamet Deitate summa, uti fas est, sacris disciplinis illustrantur»<sup>95</sup>. El texto de Canals, sobre la iluminación angélica, dice: «Empero manifestament collim dels dits de sent Dionís que los sperits celestials ço és los àngels, reben illuminatió d'aquells qui'ls són sobirans sens tot mijà. Los quals prenen de la sobirana plenitut e liuren ne per illuminatió als jusans qui'ls són pus propi e aquests ho liuren als altres fins que peruenen als àngels del derrer orde qui són illuminats e no illuminen altres angels» (75 + 2).

No obstante podríamos preguntarnos si Canals leyó efectivamente al Pseudo-Dionisio o si lo cita a través de otro autor. Y en este caso, ¿a través de quién?

Podría uno pensar en san Gregorio, que tiene en tanto aprecio al Pseudo-Dionisio y que también habla de las nueve jerarquías angélicas. Pero cotejando ambos autores, creo que pronto se vencerá uno de que no es san Gregorio la fuente de que se vale Canals en esto. San Gregorio habla de las nueve jerarquías en los *Morales libri* sobre Job, pero habla sólo de paso y no menciona más que la clásica división de los espíritus celestes en nueve jerarquías<sup>96</sup>; y lo mismo hace en sus *Homiliae in Evangelia*<sup>97</sup>. No obstante, no tiene la abundancia descriptiva que Canals ofrece.

Creo que la solución quizá podría hallarse así: desde que Juan Escoto Eriúgena tradujo el texto griego del Pseudo-Dionisio que el Papa había enviado al rey de Francia y con ello el Pseudo-Dionisio se divulgó abundantemente, penetró también en la abadía de San Víctor, que había sido fundada por el mismo rey que encargó esta traducción. Pero en San Víctor estaba Hugo, de cuyos escritos y estrecha vinculación con Canals (que tradujo su *De arrha animae*) ya hemos hablado. Ahora bien, Hugo de San Víctor tiene también un Comentario de la obra del Pseudo-Dionisio: *De coe-*

<sup>95</sup> Op. cit., cap. VII, § III, PG 3, 210; lo repite en cap. VII, § II, col. 239.

<sup>96</sup> S. GREGORII, *Morales libri*, libr. 32, cap. 40, PL 76, 665, n. 48: «Novem dixit [Ezechiel] genera lapidum, quia nimirum novem sunt ordines»; y sigue la enumeración de ellos.

<sup>97</sup> S. GREGORII, *Homiliae in Evangelia*, lib. II, homilia 34, PL 76, 1249, n. 7: «Novem vero angelorum esse, testante sacro eloquio, scimus angelos...», etc.

*lesti ierarchia*, no de corta extensión, pues en Migne abarca desde la columna 923 a la 1154<sup>98</sup>.

Al leer este comentario de Hugo de San Víctor es fácil observar que hay ciertas cosas que él añade al Pseudo-Dionisio; si éstas añadiduras se hallan en Canals, puede inferirse con bastante probabilidad que Canals no ha leído directamente el texto del Pseudo-Dionisio, sino que lo cita a través de Hugo.

Así, por ejemplo, Hugo de San Víctor, antes de hablar de la división de las jerarquías angélicas, antepone otra división previa, cuya necesidad no se ve y que podía darse por sobrentendida. Esta división previa es la siguiente: hay tres jerarquías en su conjunto: la suprema es la Trinidad, la mediana es la angélica, la inferior es la humana<sup>99</sup>; y esto es cabalmente lo que también nos dice Canals, antes de exponer esta segunda jerarquía o «mijana» de que va a hablar: «És cosa consideradora que tres ierarchias són posades per los doctors en general. La primera és sots celestial o jus lo cel. La segona és celestial o en lo cel. La tercera és sobre celestial e sobre lo cel» (42 — 3 ss.). Y a continuación sigue explicándolo según antes he indicado.

La expresión «sobre» en «sobre ierarchia» o «sobre celestial», que se halla bastante en Canals, no sorprende a quien la encuentra también repetida en Hugo de San Víctor.

Es además un rasgo victorino que paralelamente a los grados de iluminación divina, ponga en nosotros grados o peldaños de contemplación para subir desde lo inferior a lo superior<sup>100</sup>. Como también que vea en esta triplicidad triádica un vestigio de la Trinidad<sup>101</sup>, que reluce en todo lo creado<sup>102</sup>.

Podría hallarse también cierta confirmación en sentido contrario porque Canals calla cuando Hugo calla, aunque claro está que esta razón sólo da cierta probabilidad, que puede no obstante añadirse a las anteriores. En efecto, el Pseudo-Dionisio además de su obra sobre la Jerarquía celestial, tiene otra titulada *De Ecclesia-*

<sup>98</sup> HUGONVS A S. VICTORE, *Comm. in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae, libri decem.*, PL 175.

<sup>99</sup> *Ibid.*, libr. 1, cap. 3, col. 930; lo repite en cap. 5, col. 931.

<sup>100</sup> HUGONVS A S. VICTORE, PL 175, 941, D: «et rursum quibus progressionibus mens nostra reducatur ad summae claritatis contemplationem», idea que desarrolla a continuación.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, col. 946, D.

<sup>102</sup> *Op. cit.*, col. 966, A.



*stica hierarchia*, obra de la cual Hugo de San Víctor ya no tiene un Comentario. Precisamente ahí, cuando Canals se pone a clasificar la jerarquía humana, ya no sigue al Pseudo-Dionisio, sino que habla por su cuenta. El Pseudo-Dionisio en su *De Ecclesiastica hierarchia* va hablándonos de los diversos sacramentos y ya muy entrada la obra divide la jerarquía eclesiástica en obispos, sacerdotes y diáconos<sup>103</sup>; Canals nos dice que él va a dividir (y aquí según su propia opinión personal) la jerarquía «humana» de modo paralelo a como se ha hecho antes en las angélicas, es decir, que va a dividir cada una de las tres en tres órdenes; todo lo cual ni lo he hallado en el Pseudo-Dionisio, ni en Hugo<sup>104</sup>.

Siguiendo con pormenor este cotejo e investigando las fuentes, la materia daría lugar para un estudio más extenso y decisivo que el que ahora me he fijado.

Señalar las fuentes en que se habrá inspirado Canals, no quita el valor de su obra, porque Canals, lejos de limitarse a copiar, criba, selecciona, y lo que ha seleccionado lo asimila a su manera; finalmente añade otras muchas cosas en que es original.

## VII. ORIGINALIDAD DE LA OBRA DE CANALS

Puede uno preguntarse con razón hasta qué punto llega esta originalidad, porque entre las obras que Canals publicó se encuentran traducciones y también trabajos de elaboración libre, a partir de fuentes en que se ha inspirado.

Se ha dicho de la «Scala de contemplació» que «se trata de una traducción del latín de un tratado que hallamos en el códice París, Mazarine 961 (saec. xv)»<sup>105</sup>. Sin embargo, parece que esta afirmación no es exacta. Más bien diría que Canals toma a modo de cañamazo un esquema que se halla parcialmente en este códice parisino anónimo y sobre él va urdiendo su obra. Pero no sólo

<sup>103</sup> PG 3, 499. Habla de las «genuflexiones», como antes ha hablado del «ungüento» (óleo) y después del culto a los «difuntos», etc.

<sup>104</sup> CANALS, 295 +12: «E dona m de vijares que axí com la natura angelical es dividida o partida en tres ierarchies contenint cascuna tres ordens, que per semblant forma la humanal... etc.»

<sup>105</sup> LAUREANO ROBLES, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón, siglos XIII-XV* (Salamanca, 1972), n.º 45, p. 183.

divide su obra en tres libros y le da así una sistematización coherente, sino que le añade por su cuenta capítulos enteros, funde en uno o divide uno en dos; aunque también abundan los trozos paralelos como podrían hallarse en una traducción.

Ante todo, ¿quién es el autor del códice de París? Su título (añadido por una mano de escritura posterior) dice: «Sti. Bonaventurae. De XV gradibus contemplationis et viridarium Ecclesiae»<sup>106</sup>. Después en el primer folio impar encabeza el escrito con la palabra: «Bonaventurae»; y ya el texto (de la misma mano del copista) dice solamente: «De quindecim gradibus contemplationis».

Por supuesto que en la edición de Quaracchi no se halla esta obra ni siquiera entre las apócrifas de san Buenaventura. Por otra parte, bastaría una somera lectura de su contenido para advertir que el estilo de san Buenaventura es enteramente diverso del de la «Scala de contemplació».

El explicit del códice parisino dice sencillamente «O altitudo inquit divitiarum sapientie et scientie Dei quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles vie illius. Finito libro sit laus et gloria Xto. Explicit». Y más abajo, añadido: «Explicit. Finito libro sit laus et gloria Xto. Iste liber est monasterii religiosorum beate matris Dei parisius quam fecit scribi frater Henricus per fratrem suum ut posset eum habere pro sua consolatione». La palabra «scribi» ¿se refiere al que la «escribió» o al que la «transcribió»?

El libro primero de la «Scala de contemplació» va siguiendo en su conjunto los títulos del códice 961; pero se separa de cuando en cuando, por ejemplo los capítulos 14 y 15 de Canals, ponen en dos capítulos lo que correspondería a uno solo del de París; como también los capítulos 19 y 20, sobre la contemplación y el arrobamiento.

En el libro segundo parece más original Canals, no sólo en la sistematización, sino hasta en el mismo orden de los capítulos, pues al haber expuesto en los dos primeros capítulos la gloria celestial y la naturaleza angélica, deja para el sitio que corresponde al capítulo 13, 14 y 15 los tres que el códice parisino pone en cambio a continuación (primus ordo parvulorum, coniugatorum, continentium); los demás siguen aproximadamente el mismo ritmo, aun-

<sup>106</sup> Códice 961, Mazarine, fol. 1.º

que con libertad. Pero al fin del libro, después de hablar de Jesucristo, Canals se extiende en la consideración de la pasión de Jesucristo y de la Eucaristía.

El más original de los libros de Canals parece ser el tercero, que empieza con cinco capítulos en que describe largamente la celestial Jerusalén. A partir del sexto, va siguiendo el orden del códice parisino. Pero en la última parte del libro, rompe amarras, porque el códice de París después de hablar brevemente del «arbor paradisi» y de la procesión de los santos en la celestial Jerusalén, termina con un Epílogo y una larga oración; mientras que Canals, después del capítulo dedicado al «arbre de vida» (cap. 20) y a la «professó» (cap. 21) añade ocho capítulos (del 22 al 29) que parecen originales, todos ellos dedicados a promover el deseo de la gloria.

Claro está que deseo poder precisar bien el grado de originalidad de Canals, en un estudio ulterior sobre el códice 961, para cotejarlo con la obra de Canals. Pero quizá no sea prematuro indicar que hasta suponiendo que Canals se inspire en él, no obstante elabora la materia, sistematizándola en tres libros, dando unidad al contenido y añadiendo libremente su aportación, como cuando añade capítulos enteros por su cuenta.

¿De qué autor es entonces el códice de París? Quizá sea de uno de estos autores anónimos de la «devotio moderna», que los copistas de Windesheim copiaban con el único afán de espiritualidad, sin preocuparse ni del nombre del autor, ni del orden con que añadían unos trozos a otros, que podían quizá ser sermones de los canónigos regulares de San Agustín.

Obsérvese aquella obra de Gerardo de Zutphen, *De reformatione virium animae*, en que también hallamos al final dos capítulos, uno sobre la Eucaristía (el cap. 27) y otro sobre la Pasión (el cap. 28), como también añade estas materias Canals al fin del segundo libro. ¿Dependerán entonces los dos textos, tanto el de Canals como el de París, de un códice más antiguo, que tendría en la versión parisense un contenido más condensado, mientras Canals lo elabora con mayor libertad y amplitud?

Cualquiera que sea la respuesta que se dé a estas preguntas, parecen claras dos respuestas: que toda la obra de Canals se desenvuelve dentro de la clásica inspiración de los autores de la

«devotio moderna»; y que la obra de Canals no es una mera traducción, sino que elabora por su cuenta las fuentes en que ha bebido esta «devotio».

### VIII. LA OBRA DE CANALS, JOYA DE NUESTRA PRODUCCIÓN MEDIEVAL

La *Scala de contemplació* de Antonio Canals debe ser considerada como un monumento clásico de la lengua catalana, que él enriquece transmitiéndonosla y que maneja con soltura. Es notable estilista, a la vez que sobrio y preciso en los conceptos y expresiones, rico en imaginación y colorido.

En lo teológico, sin escribir una obra de teología especulativa (que no cuadraba al público de la corte real al que se dirigía), habla como maestro y se vale de las ocasiones que le ofrece su exposición parenética para dar a su obra un abundante y recto contenido doctrinal.

En la teología espiritual, ya hemos indicado cómo empalma a través de Hugo de San Víctor con el movimiento de la «devotio moderna», que en Europa estaba iniciándose y que él, tomándola como base de inspiración, sabe sagazmente estructurar y sistematizar. Es verdad que este ambiente estaba dominado por el afán sistematizador y ordenancista, tanto en «graons» o «escalons» de la realidad que estudia (por ejemplo, los grados de bienaventurados), como en la contemplación. Pero al hacerlo está muy lejos Canals de elementos que le son extraños y cuya ausencia dice mucho a su favor: por ejemplo, no hallamos en él las oscuridades y tinieblas de los místicos nórdicos; ni cierta pedantería de neologismos (como siglos atrás tuvo, por ejemplo, el Pseudo-Dionisio); ni se hallan en él frases que sepan a emanatismo o a panteísmo; ni ontologismo, ni quietismo; antes al contrario, mueve siempre a sus lectores a que partiendo de la contemplación de lo creado, suban al conocimiento del Creador, de su Cielo; suban al deseo de su posesión, pospuestos los bienes terrenos y por la práctica de las virtudes.

Es un autor que no sólo enseña la «devotio moderna», sino que la vive, movido por un gran amor a lo más íntimo del cielo, el cuarto cielo que él señala: «E iatsesia que del quart cel en pròpria

forma no haia lest en la scriptura que'n sia feta menció, si posaua per scriptura ço que'm tinch en lo meu cor, no'm sia pres a presumció, ni a temeritat o follia, mas a una furiosa amor spiritual» (256 — 10).

Y este cuarto cielo, al cual lo lleva su «furiosa amor spiritual», es Jesucristo: «Per lo quar cel de qui propri motiu faç menció, entench en aquest pas lo meu senyor Ihesu Crist, lo qual la mia ànima no solament desija ueure per vn petit moment o temps sòtós, ans no seria sadollada en lo seu excessiu o molt gran desig, fins sia vnida e aiustada per amor a ell, son creador»<sup>107</sup>.

Su espiritualidad, no meramente especulativa, sino saboreada y vivida, es esencialmente cristocéntrica.

Es una joya de gran valor en nuestra producción medieval.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

<sup>107</sup> Ibid., 255 +1. Después, en el folio 8, vendrá la mención de la Trinidad.

