



HAL
open science

La recepción y la difusión del *De imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro

Elvezio Canonica

► **To cite this version:**

Elvezio Canonica. La recepción y la difusión del *De imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro. Castilla. *Estudios de Literatura*, 2015, Vol. 6 (2015), pp.336-349. hal-03284635

HAL Id: hal-03284635

<https://hal.science/hal-03284635>

Submitted on 12 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La recepción y la difusión de la *Imitatio Christi* en la España del Siglo de Oro

Elvezio CANONICA

Université Michel de Montaigne

Bordeaux 3 - AMERIBER

En el marco de la reflexión acerca de la ejemplaridad de los modelos en el área ibérica, y en particular en lo que atañe al campo literario de la literatura áurea, quisiera someterles el caso de un texto ejemplar casi por definición, por antonomasia, puesto que su título divulgado y reducido con el que se ha dado a conocer mayoritariamente es: la *Imitatio Christi*. Otra denominación frecuente con que se conoce este texto procede de su subtítulo: *De contemptu mundi*, a veces abreviado en *Contemptu* o bien en su traducción española: *Menosprecio del mundo*. Caso curioso el de esta obra devocional, se diría a primera vista más citada que leída, aunque esta opacidad es síntoma del fenómeno inverso, creo yo: el de una transparencia total del modelo, que ha sido asumido en grado sumo en las obras hasta tal punto que se ha vuelto en ellas consustancial, y por ende invisible. Es un caso ejemplar, creo, de la asimilación perfecta y completa del modelo, aquella cumbre de la imitación que Petrarca definía con metáforas tomada del aparato digestivo, al hablar de su propia obra, en una carta de la vejez a su querido amigo y discípulo Boccaccio:

“He leído y he vuelto a releer a Virgilio, a Horacio, a Cicerón, no tan sólo una vez, sino mil veces, los he estudiado y meditado con gran atención; los he devorado por la mañana para digerirlos por la tarde, los he tragado en mi juventud para rumiarlos en mi vejez. Ha entrado en mí con tanta familiaridad, no sólo en la memoria sino incluso en la sangre, y han penetrado tan hondamente en mi espíritu que, aunque dejase de leer, se quedarían siempre conmigo, porque han plantado sus raíces en lo más profundo de mi alma. A veces me olvido del autor, porque estoy tan embebido de él que ha llegado a ser una parte de mí mismo, hasta tal punto que ya no puedo decir si lo que escribo procede de mí o bien si lo he sacado de uno de estos autores”¹.

¹ « *Legi apud Virgilium apud Flaccum, apud Severinum apud Tullium ; nec semel legi sed miles, nec cucurri sed incubui, et totis ingenii nisibus immoratus sum ; mane comedi quod sero digererem, hausi puer quos senior ruminarem. Hec se michi tam familiariter ingessere et non modo memorie sed medullis affixa sunt unumque cum ingenio facta sunt meo, ut etsi per omnem vitam amplius non legantur, ipsa quidem hereant, actis in intima animi parte radicibus, sed interdum obliviscar auctorem, quippe qui longo usu et possessione continua quasi illa prescripserim diuque pro meis habuerim, et turba talium obsessum, nec cujus sint certe nec aliena meminerim ».* (Francesco Petrarca, *Familiarium Rerum* , XXII 2) (traducción nuestra).

Ambiente, composición, autoría

Algo parecido ha ocurrido, creo yo, con la *Imitatio Christi* en la España del Siglo de Oro, y esto no sólo en el terreno de la literatura espiritual o moral, sino también en el de la literatura profana o de ficción. Lo primero es más fácil de demostrar que lo segundo, claro está, y de momento me limitaré al primer aspecto. Ni que decir tiene que mi enfoque no pretende alcanzar ningún tipo de exhaustividad, máxime tratándose de un librito como el que venimos estudiando, que conoció una difusión absolutamente excepcional no sólo en la España áurea, sino en todo el Occidente europeo, siendo, después de la Biblia, el texto de mayor difusión de toda la literatura cristiana. ¡Cuánto camino recorrido, desde la segunda década del s. XV, allá por 1426, cuando ya estaba redactado lo esencial del texto, que pronto se iba a copiar y a recopiar, mucho antes de su primera impresión, en un incunable de Augsburgo de 1472. Pero sabemos que hacia 1450, ya son más de doscientos cincuenta los manuscritos de la obra que circulaban y que se nos han conservado. De especial importancia es un manuscrito de 1441, ya que presenta el texto acompañado de una puntuación métrica, lo cual indica que la obra se recitaba, al igual que los salmos, con un ritmo salmodiado. En cuanto a su autor, éste ha permanecido durante siglos, y sigue en parte permaneciendo, en un anonimato saludable y perfectamente coherente con el contenido de la obra. Sin embargo, no deja de ser llamativo el que una docena de referencias de esta época atribuyan la paternidad de la obra a un tal Thomas a Kempis, un monje agustino holandés, nacido en la localidad alemana de Kempen (cerca de Colonia) hacia 1380 y muerto en 1471 (a sus 91 años) en el monasterio de Zwolle (archidiócesis de Utrecht), del que su hermano había sido prior y en el que él mismo había alcanzado el cargo de viceprior en 1429. A sus quince años, en 1395, entró Kempis en la escuela de Deventer, llamada de los Hermanos de la vida común (en comunidad), en la que también se habría de formar, más de medio siglo más tarde, otro monje agustino, de más efímera vida monacal pero de mayor renombre: Erasmo de Rotterdam. Quedan, sin embargo, otros candidatos serios en la nómina de posibles autores de la *Imitatio*. Sabemos por ejemplo que San Ignacio se refería a esta obra llamándola su “Gerçoncito”². La referencia, amén del diminutivo de cariño (pero también de tamaño), se debe a la figura de Jean Gerson, un monje benedictino francés, canciller de la Universidad de París, perteneciente a la generación anterior a la de Kempis. Una tercera opción, quizás surgida por confusión fónica con ésta última, es la de otro benedictino, italiano esta vez, el piamontés Giovanni Gersen, que vivió en el siglo XIII. No podía faltar tampoco la teoría de la composición colectiva, según la cual la obra sería el fruto de una elaboración de un equipo de redactores quienes completarían un

² Bataillon, 1966, p. 215.

texto previo con adiciones y enmiendas en épocas sucesivas. No pretendo tomar cartas en el asunto, y quizás lo mejor que podemos hacer sea respetar el derecho al anonimato, tan significativo en esta época, sin intentar plasmar nuestra idiosincrasia particular, en buena parte heredera del Romanticismo con sus mitos del “genio” y de la “originalidad”. Sea quien fuere su autor (y que conste de que la atribución a Kempis es la más probable) nos las tenemos con una obra de carácter devocional que quizás sea el mejor fruto (sin duda alguna el más famoso) de aquella corriente de espiritualidad procedente del Norte de Europa, la llamada “devotio moderna”, en la cual se formó el propio Erasmo.

La “devotio moderna”

Estamos en los Países Bajos, en 1380. La cristiandad se encuentra en un estado lamentable: el Gran Cisma de Occidente se acaba de declarar, existen dos papas, uno en Roma y otro en Aviñón, las guerras casi centenarias entre Inglaterra, Francia, Flandes y los Países Bajos no cesan, las herejías se multiplican, el relajamiento y el desorden en los monasterios y entre los clérigos es cada vez más llamativo. En este contexto hay que situar a la figura que va a sentar las bases de la espiritualidad en la que se fundan los cuatro libros de la *Imitatio Christi*: Gérard Groote. A su manera, Groote fue un Francisco de Asís holandés: tras una juventud dorada, se convierte súbitamente a la vida devota a raíz de la lectura de los místicos renanos, también (y mejor) llamados “del Norte” (Susso, el Maestro Eckart, Jean de Ruysbroeck). Temperamental y colérico, Groote critica con especial vehemencia las costumbres relajadas de la Iglesia de su tiempo. En la casa paterna acoge a los pobres que quieren dedicar su vida a Dios, y es así cómo nace la primera comunidad de los Hermanos y Hermanas de la Vida Común (o sea: en comunidad) . Pese a inspirarse de los místicos del Norte, la espiritualidad de Groote y de su comunidad va a optar por una devoción totalmente encarnada en la vida del hombre, en su circunstancia vital. Por ello, se exhorta al hombre a una conversión del corazón y a la práctica de las virtudes cristianas, lo que confiere a la nueva doctrina de la “devotio moderna” un carácter claramente anti-intelectual, al contrario de los místicos renanos. Se insiste, por lo contrario, en el despojamiento previo a la oración, y la imitación de Jesucristo es ante todo la de su humanidad, lo cual tiene como objetivo realizar la fusión entre vida activa y vida contemplativa. Es por ello por lo que los discípulos de Groote no practican la ascesis, siendo la imitación de la vida de Jesucristo el núcleo de su espiritualidad. En otras palabras, se realiza en ellos un importante cambio con respecto a la teología medieval: ya no es el hombre quien busca elevarse hacia Dios, sino lo contrario, es Jesucristo el que viene a habitar en el cristiano, en su situación y circunstancias particulares. En otras palabras, los adeptos de esta espiritualidad consideran que la vida del cristiano se vive dentro de uno

mismo, y esta vida interior es la que importa conservar y cultivar. De ahí la importancia de la meditación, que se convierte en una verdadera disciplina, con sus tratados y métodos. Los cartujos de Munnikhuisen van a desarrollar y definir el método que se va a imponer y que encontramos en la *Imitatio Christi*. La meditación, según los hermanos de la vida común, es un acto mental que necesita partir de un texto, por eso va siempre precedida de la lectura de un pasaje de las Sagradas Escrituras, y va seguida por la oración, por el acto de contrición (la compunción) y esto es lo que permite alcanzar el estado final, el de la contemplación. La obra que mejor condensa esta concepción y esta técnica de la meditación posiblemente sea el *Rosetum excercitionum spiritualium et sacrarum meditationum* del canónigo Jean Mombaer de Bruselas (m. 1503).

Recepción de la “devotio moderna” en España

¿Por qué vías y por qué canales pudo llegar a España esta espiritualidad tan peculiar, que insiste tanto en la vida interior y en la práctica de las virtudes, en particular de la humildad, tan característica de una obra como la *Imitatio Christi*? Su influencia es reconocida entre los historiadores de la cultura española a partir de la consideración en que la tuvo el propio don Marcelino Menéndez Pelayo, consideración sin embargo bien confinada dentro de la famosa etiqueta de los “heterodoxos”. En contra de lo que opinaban historiadores franceses como Rousselot³, quienes matizaban la influencia de lo que llamaban “la mística alemana” en España, don Marcelino se muestra muy categórico: “sí que la tuvo, y muy manifiesta”⁴. Como comenta Pierre Groult, en su importante trabajo sobre *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, “hay razones más especiales que refuerzan esta idea: las relaciones estrechas y de toda clase entre España y los Países Bajos, durante el siglo XVI”⁵. A partir del matrimonio de Felipe el Hermoso con Juana de Castilla (1496), las relaciones entre los dos países se estrecharon y se hicieron íntimas cuando su hijo Carlos, soberano de los Países Bajos, heredó en 1519 la corona de España, siendo los dos países gobernados por un mismo monarca durante prácticamente todo el siglo XVI, o sea hasta 1598, año de la muerte de Felipe II. Es evidente, como comenta P. Groult que “un siglo de colaboración política y militar debió ocasionar intercambios intelectuales y morales entre los dos países”⁶. Hasta cierto punto se puede afirmar que la obra de Erasmo, por muy importante que fuese su influencia en los escritores españoles (y de los mayores) del siglo de Oro, no fue más que la punta del iceberg, y de veras, como lo dijo Bataillon hablando de la recepción que tuvo su obra entre los

³ Rousselot, 1867, p. 55

⁴ Menéndez Pelayo, 1880, t. II, p. 524.

⁵ Groult, 1976, p. 72.

⁶ Groult, 1976, p. 73.

cristianos nuevos, se implantó tan bien en España por encontrar “un terreno de elección”⁷ por la penetración sutil y capilar de la “devotio moderna” ya desde la segunda mitad del siglo XV, por lo menos. No sorprende más de la cuenta, por tanto, el que una de las primeras traducciones españolas de la *Imitatio*, (de hacia 1510, aunque Bataillon discute esta fecha⁸) contenga en apéndice un opúsculo de la vena “pietista” (o sea en la que se funda la devoción popular) de Erasmo, el *Sermón del niño Jesús*: como afirma Marcel Bataillon, a raíz de esta asociación “Erasmo se confunde con el autor de la *Imitación* en el favor de la minoría piadosa”⁹.

Otro aspecto, más material y prosaico, pero no menos importante, que puede explicar lo hondo que caló esta espiritualidad nórdica en la España del s. XVI, fue la industria del libro. Como es bien sabido, fueron gentes del Norte, los que introdujeron la imprenta en España: Hurus en Zaragoza, Spindeler en Valencia, Fadrique (“alemán de Basilea”) en Burgos; Pedro Hagenbach en Toledo; Juan Luschner en Montserrat, Mateo Flandro en Zaragoza, Cromberger en Sevilla. Pero también hubo un movimiento a la inversa: muchas obras en castellano se imprimieron en los Países Bajos. En el campo político y, por ende (en esta época), el religioso, los dos países se entendían para combatir la herejía protestante. Sabemos que los inquisidores españoles tuvieron como base de sus índices las listas preparadas por los teólogos de los Países Bajos. No se olvide, además, la importancia de las colaboraciones entre las órdenes religiosas, tras la elección de Carlos V como emperador en 1530, lo cual facilitó el intercambio de libros, ideas y hombres. En España fueron los benedictinos los primeros en acoger las doctrinas de la “devotio moderna”, surgida, no se olvide, en un ambiente permeado de espíritu agustiniano. La abadía de Valladolid se había puesto a la cabeza del movimiento de reforma. Es posible, sin embargo, según P. Groult, que dicha influencia llegue a España primero por Italia, en particular por intermedio de la figura de Ludovicus Barbo (m. 1443), abad de Santa Justina de Padua, que se incluye entre los reformadores de la orden benedictina¹⁰. Pero el impulso decisivo lo dio el abad García de Cisneros (primo hermano del famoso cardinal), cuando en 1475 se trasladó desde el monasterio de San Benito el Real de Valladolid hasta la abadía de Montserrat, desde la cual realizó un viaje a Francia. Regresó cargado de libros, y decidió establecer una imprenta en las cercanías de la abadía. Las tres primeras obras que salieron de esta imprenta fueron las de uno de los autores más activos e importantes de la “devotio moderna”, el belga Gerard de Zuphten.

⁷ Bataillon, 1966, p. 803.

⁸ Bataillon, 1966, p. 207.

⁹ Ibid.

¹⁰ Groult, 1976, p. 77.

La “Imitatio”: contenido y estructura

La obra que se ha venido llamando *Imitatio Christi* es en realidad una recopilación póstuma y facticia de cuatro tratados independientes: el primero que se compuso lleva el título de: *Admonitiones ad spiritualem vitam utiles*, y es su primer capítulo, titulado *De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatem mundi*, el que dio el nombre (y el renombre) a toda la obra. Así se tituló la primera edición impresa, el incunable de Augsburgo de 1472: *De imitatione Christi libri quatuor*, un título que generaliza a todo el tratado una temática (la de la imitación o del seguimiento de Jesucristo) que, bien mirado, se limita, de forma explícita, sólo a este primer capítulo, bastante breve además. Sin embargo en España, fue el segundo elemento, el del *Contemptu mundi* (que sólo aparece en el título del primer capítulo) el que se valoró, ya desde las primeras traducciones catalanas (*Menyspreu del mon*, de 1491) lo cual probablemente se repercutió en las castellanas: Fray Luis de Granada en su traducción de 1536 lo coloca en el primer lugar, y lo deja en la lengua original, señal de que con este nombre se conocía: *Contemptus mundi o menosprecio del mundo y imitación de Cristo*¹¹. También se conoció la obra con otro título, el de *Sequela Christi*, debido a la primera frase de este primer capítulo, que es una cita de un versículo del Evangelio de San Juan (“*Qui sequitur me non ambulat in tenebris*”, Jn 8, 12). Este primer libro, que se compone de 25 capítulos, trata de la vida, de los ejercicios y de las virtudes de un buen religioso, con un apéndice sobre la meditación sobre los fines últimos. Es un condensado del ascetismo contenido en las doctrinas espirituales de los Hermanos de la Vida en común, inspirado en la obra y figura de Gérard Groote y de sus alumnos, Florin Radewjins, en particular. El segundo tratado, más breve (12 capítulos) y de composición muy próxima al primero, se titula *Admonitiones ad interna trahentes*, que Fray Luis traduce así: “Contiene avisos para el trato interior”. Trata en particular de la vida espiritual: la manera cómo hablarle a Dios, amar a Jesús, a su cruz, y cómo en esto consiste la entrada a la vida interior. Se inspira más bien de la espiritualidad de Ruysbroeck, uno de los místicos del norte, iniciadores de la “devotio moderna”.

¹¹ Granada, *Contemptus mundi, o menosprecio del mundo y imitación de Cristo*. La autoría de Fray Luis de Granada como traductor de la obra de Kempis se encuentra puesta en tela de juicio en una reciente tesis doctoral de Cecilia Trujillo [2009, 204]. La autora, fundándose en el catálogo de Palau i Dulcet [1954, VII, 273] atribuye esta traducción a San Juan de Avila, maestro de Fray Luis de Granada y afirma que “la traducción más conocida del Quinientos fue la de Juan de Ávila (Sevilla, 1536) quien cotejó las traducciones castellanas con la edición latina impresa en Alcalá en 1526 [...] pocos años después, Fray Luis de Granada hizo una traducción integral de la obra de Kempis (Amberes, 1544)” (Trujillo, p. 204). Sin embargo, Groult, [1976, 84] da la edición de Amberes de 1546 (y no de 1544) como una de las múltiples reediciones de la traducción de Fray Luis de Granada. Con todo, esta identificación encuentra un posible respaldo en Jorge García López [1983], quien afirma: “A comienzos del verano de 1535 [Juan de Avila] fue oído por Fray Luis de Granada, quien se convertiría en su discípulo. De esta época data el *Contemptus mundi, nuevamente romanizado* (Sevilla, 1536); aunque se ha atribuido tradicionalmente a fray Luis de Granada, Juan de Avila pudo haberlo traducido durante su estancia en la cárcel inquisitorial”. (cursiva nuestra). Nos preguntamos, sin embargo, si no se trataría de un desaguado de Palau i Dulcet ya que, en el mismo tomo de la BAE (t. 11) de las obras de Fray Luis de Granada en el que se edita la traducción de la obra de Kempis, aparece a continuación una *Vida del venerable maestro Juan de Avila*, [449-486], en la que el fraile dominico no habla de dicha traducción.

Estos dos primeros tratados reflejan la actividad de formación de novicios, y por ello tienen un marcado carácter didáctico (los dos se titulan: *Admoniciones*) lo cual explica su estilo, basado en fórmulas y sentencias, con un ritmo bien marcado, con frecuentes rimas y asonancias, todo ello encaminado a facilitar su memorización, o sea su apropiación. Véase los primeros comentarios al versículo inicial de San Juan: “Haec sunt verba Christi quibus admonémur Quátenus vitam ejus et mores imitémur, Si velímus veraciter illuminári Et ab omni caecitate cordis liberári”¹². El tercer tratado, *Devota exhortatio ad Sacram Communionem*, más conocido como el *De Sacramento*, se compone de 18 capítulos y en él aparece el discurso directo, entre la voz de Cristo (o del Dilectus, el Bienamado) y la del discípulo, cuyas réplicas ocupan uno o varios capítulos. En lugar de la simple exhortación, tenemos ahora largas oraciones de intenso lirismo donde el tono emotivo y las efusiones dominan sobre el tono sentencioso de los consejos. Posiblemente estas diferencias se explican por una etapa de composición más tardía y por unas fuentes de inspiración algo distintas. Pero también por una lógica interna, que es coherente con la espiritualidad que inspira la obra: el tratamiento del Sacramento por excelencia, el de la Eucaristía, considerado como la culminación de la vida cristiana, no podía sino posponerse a los tratados en los cuales el autor había expuesto los otros medios para alcanzar la unión con Dios. Esta “lógica espiritual” parece confirmarse por unos datos exteriores bastante significativos: el manuscrito de Bruselas, que es el apógrafo de los tres primeros tratados, constituye un códice único que no termina con un *explicit*, sino con dos cuartillas blancas. Ello apunta a que los tres primeros tratados forman una unidad conceptual, pero también insinúa que el tercer tratado quizás no estuviera terminado.

Sea lo que fuere, aparece claramente puesto en evidencia el cuarto tratado, que ocupa un códice distinto e independiente, debido a la vez a su naturaleza y a su tamaño. Se compone en efecto de 59 capítulos, o sea que es casi tan amplio como los tres primeros tratados juntos, y se titula *Liber internae consolationis*, que Fray Luis de Granada traduce: “De la consolación interior”, pero lo convierte en el libro tercero, lo cual significa que el libro sobre el Sacramento de la Eucaristía (que es el tercero del manuscrito de Bruselas) pasa a ocupar en la traducción española el cuarto y último lugar. Se trata, por lo tanto, de una intervención del traductor, quien, al posponer el tratado más largo en tercer lugar, quiere poner de manifiesto su cristocentrismo, ya que de esta manera todo el libro es el que culmina en la celebración del Sacramento de la Eucaristía, ápice y coronación de la vida cristiana, según la sensibilidad agustiniana, que Fray Luis de Granada comparte con el autor de la *Imitatio Christi*.

¹² Kempis, 1958.

Traducciones españolas

Aunque no se conozcan ejemplares de la *Imitatio Christi* publicados por la abadía de Montserrat, quizás no sea una casualidad que las primeras ediciones españolas de la obra sean precisamente traducciones al catalán y/o valenciano. La primera en absoluto es la *Imitacio de Jesu Christ* que se publicó en Barcelona en 1482, con dedicatoria a la abadesa del monasterio de la Trindad de Valencia, y fue traducida por Miquel Pérez del latín a la “lengua de Valence”. Hay una segunda edición en Valencia de 1491, editada por Spindeler titulada ya *Menyspreu de aquest mon*, y el traductor la atribuye a Juan Gerson. El hecho mismo de traducir una obra tan representativa de la “devotio moderna” como la *Imitatio*, que se compuso en latín medieval, a una lengua vernácula está cargado de significación: es una manera de llevar a la práctica la enseñanza moral contenida en ella, que insiste, como hemos visto, en modo especial en la exhortación a la práctica de las virtudes cristianas para todos los hombres, sin distinción entre letrados y analfabetos. De hecho, buena parte de las obras de devoción de los místicos del norte se compusieron en las lenguas vernáculas: Ruysbroeck escribió también en neerlandés, al igual que el Maestro Eckart, quien se expresaba preferentemente en su lengua materna, el alemán. Es bien conocida la importancia decisiva de la traducción de Lutero de las Sagradas Escrituras en el afianzamiento del alemán que se va a identificar con el “alemán escrito” (“Schriftdeutsch”). La primera traducción castellana es de 1490, y se publica en Zaragoza. Se sigue atribuyendo a Juan Gerson, probablemente por ir acompañada de un *Tractado de la ymaginatio del coraçon*, que es obra segura de Gerson (el *De meditatione cordis*). Se desconoce el autor de esta traducción, lo mismo que el de la siguiente, publicada en Sevilla en 1493, que también atribuye la obra a Juan Gerson. Los dos últimos incunables se publican en Burgos (1495) y en Toledo (1500), sumando a seis las ediciones desde los comienzos de la imprenta. Las del siglo siguiente, “ya no se pueden contar”, afirma P. Groult¹³: sólo la traducción de Fray Luis de Granada, que se publicó en Sevilla en 1536 (por Juan Cromberger) se imprimió más de treinta veces, y fue sin duda ésta la traducción que conocieron los grandes autores áureos. El gran místico granadino, dominico, se lanzó a la obra porque le había parecido que las traducciones anteriores (las de Zaragoza y de Sevilla, básicamente) “estaban tan turbias y llenas de cieno, por no estar el romance tan claro y tan propio, ni tan conforme al latín como fuera razón”¹⁴. Fray Luis de Granada es el primero en optar de forma tajante por la autoría de Kempis, que formula en términos muy próximos a la virtud de la humildad, en coherencia con las ideas de su autor: “Y aunque no hemos de mirar

¹³ Groult, 1976, p. 83.

¹⁴ Granada, *Contemptu mundi*, p. 381

tanto el auctor que habla, quanto lo que habla, es bien que sepas que quien hizo este libro no es Jerson, como hasta aquí se intitulaba, mas fray Tomás de Kempis, canónigo reglar de Sant Agustín”¹⁵.

Más de un siglo más tarde, será un jesuita, el Padre Eusebio Nieremberg, descendiente de padres alemanes que llegaron a España en el séquito de María de Austria, hija de Carlos V y viuda del emperador Maximiliano II, quien emprenda una nueva traducción de la obra, que titula: *De la hermosura de Dios y su amabilidad* (1641, 1650 Amberes 2ª?).

El modelo transparente: la obra de Fray Diego de Estella

Quisiera terminar mencionando un caso en el que la obra medieval funciona como un verdadero modelo, tan ejemplar que se hace transparente: el del franciscano Diego de Estella. Marcel Bataillon (y ello es muy significativo), frente a su monumental *Libro de la vanidad del mundo* (Toledo, 1562) afirma escuetamente: “no tenemos gran cosa que decir de este libro, que es un moderno *Contemptus mundi* no esente de fuerza ni de elegancia”¹⁶. En el polo opuesto, Pierre Groult se ha dedicado con gran tesón y minucia al cotejo entre las dos obras¹⁷. El crítico belga está convencido de la “influencia absolutamente cierta de Kempis en Estella”, sin embargo –afirma– “es una influencia difícil de asir, precisamente porque toca mucho más a la profundidad que a la superficie, y porque Estella se ha asimilado tan bien la doctrina de la *Imitación* que ha podido formularla a su manera, aunque haya sido en término y en moldes que pertenecen a la *Imitación*”¹⁸. De manera que el crítico belga se pregunta cómo es posible que “en un libro que debe tanto a la *Imitación de Cristo*, sea la *Imitación de Cristo* el libro menos citado”¹⁹. Y esto le parece tanto más sorprendente cuanto que “no reprocharía nadie a Estella el tomar prestado, para su tratado, principios e incluso fórmulas esenciales a un libro célebre, pero ¿cómo se habría soportado volver a leer bajo su firma pasajes enteros tomados literalmente de un libro que estaba en manos de todos?”²⁰. La respuesta la encuentra el maestro belga al ampliar su estudio a la *Opera omnia* de Kempis: las correspondencias verbales más llamativas (hoy hablaríamos quizás incluso de plagio) no se dan con la *Imitatio* sino con otras obras de Kempis menos conocidas, pero en las que se respira el mismo aire, puesto que, a juicio de P. Groult, “no existe autor más constante consigo mismo que Tomás de Kempis »²¹. De manera que “nadie, que se sepa, pensó jamás que al leer ciertos pasajes de

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Bataillon, 1966, p.754.

¹⁷ Groult, 1976, pp. 345-419.

¹⁸ Groult, 1976, p. 393.

¹⁹ Groult, 1976, p. 409.

²⁰ Ibid.

²¹ Groult, 1976, p. 398.

Estella leía, simplemente, a Tomás de Kempis²². Creo que este ejemplo es una buena muestra de lo que podríamos llamar el “modelo transparente”, o quizás el “modelo total”, y que no se sino una forma superior de la imitación poética, la que llega hasta la asimilación, la apropiación propiamente dicha. Volvemos a Petrarca, volvemos al cuerpo, volvemos al Verbo que se hace carne...

Sugerencias y pistas de la influencia de la “Imitatio” en la literatura profana

Nos podríamos preguntar hasta qué punto la idea del “menosprecio del mundo” pudo pasar del campo de la literatura moral y de devoción al de la literatura secular, de ficción, o de corte ensayístico. Quizás podemos considerar como puente entre las dos vertientes una obra que se sitúa a medio camino entre la literatura devota y profana: el famoso tratado de Fray Luis de León: *De los nombres de Cristo* (1587). La influencia de la obra de Kempis en la obra luisiana parece fuera de duda y fue sobre todo Manuel Durán quien insistió sobre este aspecto: “Kempis had given in his *Imitation of Christ* a moral and poetic guideline for every Christian...León follows a similar path, only his point of departure is not Christ’s life but rather the meanings and examples hidden under each of the names by which Christ is called in the Bible”²³.

Desde la literalidad misma, otra pista puede ser la del tópico del “menosprecio de corte y alabanza de aldea”, actualización del horaciano “*beatus ille*” combinado con el bíblico “*vanitas vanitatum*” del *Eclesiastés*, llevada a cabo por el franciscano Fray Antonio de Guevara en su famoso tratado de 1539, o sea sólo tres años después de la traducción de Fray Luis de Granada. Es harto conocida la honda penetración de este lugar común en la literatura profana del Siglo de Oro, y no voy a insistir en ello. Creo sin embargo que, si la traducción del fraile granadino llegó a tener un impacto en la obra del franciscano, su influencia sería más bien por antífrasis que por adecuación al campo profano de un ideario moral surgido en medios agustinianos. Dejando aparte la especial idiosincrasia del caso Guevara, hombre de corte y bien acomodado en el sistema social de la alta aristocracia, su interpretación civil del “menosprecio” moral predicado por los agustinos herederos de la medieval “*devotio moderna*” es muy contraria a la principal virtud expresada en obras paradigmática de esta espiritualidad, como lo es la *Imitatio*: la humildad. En efecto, el ideal de “aldea” fomentado por el fraile franciscano es totalmente mundano y dista mucho de aquella morada interior tan exaltada en la *Imitatio*. A su vez, el concepto de “corte” es muy distinto del “mundanal ruido” luisiano, y de hecho la “aldea” no tiene nada mítico ni místico, antes todo lo contrario: es el lugar ideal para aprovecharse (“gozar”) de la bondad de los frutos de la tierra, en abundancia y a buen precio, como bien se puede apreciar en este fragmento: “El que mora en la aldea come palominos de verano,

²² Ibid.

²³ Durán, 1971, p. 115.

pichones caseros, tórtolas de jaula, palomas de encina, pollos de enero, patos de mayo, lavancos de río, lechones de medio mes, gazapos de julio, capones cebados, ansarones de pan, gallinas de cabe el gallo, liebres de dehesa, conejos de zarzal, perdigones de rastrojo, peñatas de lazo, codornices de reclamo, mirlas de vaya y zorzales de vendimia. ¡O no una sino dos y tres veces gloriosa vida la del aldea!»²⁴.

Por fin, otra vertiente de la *Imitatio* que pudo tener alguna influencia en la literatura profana de la época áurea, es su declarado anti-intelectualismo. Es el caso de la primera versión, poética, del *Isidro* de Lope, de 1599, que tendrá su versión dramática en la trilogía de 1622, con ocasión de la canonización del Santo madrileño. Le debemos a Francisco Márquez Villanueva el haber llamado la atención sobre esta característica de la obra poética lopesca, dedicando un apartado de su libro *Lope: vida y valores* a lo que él llama: “El saber menospreciado”: “La superioridad de la vida virtuosa sobre los oropeles del humano saber es una constante o música de fondo desde el momento de tomar alturas las formas de religiosidad intimista que caracterizan a la baja Edad Media. Que Dios ilumine a los simples para confundir a los sabios del mundo es doctrina franciscana y vagamente joaquimita que se documenta ya, por ejemplo, en algunos poetas del *Cancionero de Baena* e impregna de arriba abajo la obra de Kempis, en cuanto máximo logro y compendio de la *devotio moderna* ¿Cuál será entonces el verdadero saber? El *Isidro* ofrece aquí una respuesta bien clara:

Quien piensa que sabe, dudo
sepa lo que humilde pudo:
quien a Dios honra, y conoce,
de ser sabio el nombre goze,
que el que no sabe esto, es rudo” (f. 12r.)²⁵.

²⁴ Guevara, 1984, pp. 165-166.

²⁵ Cit. en: Márquez Villanueva, 1988, p. 89.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, trad. de Antonio Alatorre, México/Buenos Aires, FCE, 1966².
- DURÁN, Manuel, *Luis de León*, New York, Twayne Publ., 1971.
- GRANADA, Fray Luis de, *Obras*, Biblioteca de Autores Españoles 11, t. III, Madrid, Atlas, 1945.
- GARCÍA LÓPEZ, Jorge, "Juan de Ávila", en: *Diccionario de literatura española e hispanoamericana*, dirigido por Ricardo Gullón, Madrid, Alianza Diccionarios, 1993
- GROULT, Pierre, *Los místicos de los Países bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, trad. Rodrigo A. Molina, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976 (ed. original francesa: *Les Mystiques des Pays Bas et la littérature espagnole au XVI siècle*, Lovaino, 1927).
- GUEVARA, Antonio de, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Arte de marear*, ed. Asunción Rallo Gruss, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas 213, 1984.
- KEMPIS, Thomas à, *L'imitation du Christ*, ed. Fernand Martin, Paris, Classiques Garnier, 1958.
- MARQUEZ VILLANNUEVA, Francisco, *Lope: vida y valores*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1988.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos*, Madrid, San José, 1880, 3 vols.
- PALAU I DULCET, Antonio, *Manual del librero hispano-americano. Bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos escritos*, Barcelona, Palau, 1954.
- PETRARCA, Francesco, *Familiarum rerum libri*, in: *Opere*, Milano, Sansoni, 1993.
- ROUSSELOT, Pierre, *Les mystiques espagnols*, Paris, Didier, 1867².
- TRUJILLO, Cecilia, *La representación de la lectura femenina en el siglo XVI*, Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.