

## Fernández de Villegas y Landino: traducción y reapropiación, el caso de la dicotomía vida activa/vida contemplativa en el comentario de la *Comedia*<sup>1</sup>

Cinthia María Hamlin  
SECRET-CONICET  
Universidad de Buenos Aires

El “Comento” de la *Divina Commedia* de Cristóforo Landino (1481) circulaba ya en España a fines del XV<sup>2</sup> con tal éxito que la primera traducción impresa de la *Comedia* (Burgos, 1515), versión del *Infierno* en la que el traductor, Pedro Fernández de Villegas, convierte la *terzina* dantesca en coplas de arte mayor, cuenta además con un comentario que acompaña cada copla, en el que traduce –modulando, omitiendo, amplificando– al de Landino. Como bien sabemos, los comentadores del siglo XV y XVI heredaron una gran riqueza de técnicas interpretativas y de convenciones, aunque generalmente las usaron de una manera que cambiaba su fuerza esencial. Dicho de otro modo, en el Renacimiento la *enarratio poetarum* se va convirtiendo en un género cada vez más flexible, gracias al cual se utilizan una gran cantidad de estrategias relacionadas con la naturaleza acumulativa del comentario medieval para reapropiarse de los textos.<sup>3</sup> Un ejemplo evidente es que Landino, miembro activo del círculo de filósofos y poetas que rodean a *L'Accademia platonica di Firenze* (Field 1988, 2002), en su “Comento” presenta a Dante como un “exponente de sus ideales neoplatónicos.”<sup>4</sup> En el caso de Villegas, el panorama se hace más complejo al ser su comentario, a su vez, traducción de otro, ya que, tanto en la Edad Media como en el Renacimiento, la mayoría de las veces traducir implicaba interpretar y glosar.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Una versión muy breve de este trabajo fue leída en el marco de las V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”, celebradas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, los días 5, 6 y 7 de octubre de 2011.

<sup>2</sup> De la circulación temprana de este comentario en la España del siglo XV, da cuenta un texto manuscrito datado de fines de este siglo que se conserva en la Biblioteca de la Universitat de Barcelona (ms. 20) y que contiene una traducción del comentario de Landino en catalán, inédita y casi desconocida. Véase Navarro Lázaro (2003).

<sup>3</sup> Para una profundización de este tema véase el artículo fundacional de Quain (1945). Un estudio más acabado, sin embargo, sobre el desarrollo y la evolución de la práctica de la *enarratio poetarum* puede encontrarse en Minnis (1984).

<sup>4</sup> Parker (1992, 78) se refiere al tipo de reapropiación que Landino hará del texto de la *Commedia* de la siguiente manera: “In emphasizing the poem’s philosophical dimension, Landino is able to present Dante as an exemplary exponent of Neoplatonic ideals: the poet’s thoughts are seen to be in perfect consonance with contemporary cultural and philosophical notions.” Para profundizar en el neoplatonismo del “Comento” es útil el artículo de Gilson (2003) donde luego de un pormenorizado análisis adjunta dos apéndices en los que se enumeran todos los pasajes que cuentan con un sustrato neoplatónico.

<sup>5</sup> Para el tema de la traducción en la Edad Media y su relación con las prácticas exegéticas escolares es imprescindible consultar Copeland (1995) y Morrás (2002). Siguen siendo fundamentales, además, los estudios de Russel (1985) y de Rubio Tovar (1997). Para un panorama general y más reciente sobre la traducción en la España medieval véanse los últimos estudios de Carlos Alvar (2009, 2010). Para el

El objetivo de este trabajo es describir sucintamente, a partir del enfoque de la especificidad histórica de la traducción, cómo funciona esta reapropiación en Villegas, no tanto la que hace de la *Divina Commedia* en su traducción y comentario, sino la que lleva a cabo del “Comento” de Landino y de sus ideas principales.<sup>6</sup> De este modo, teniendo en cuenta tanto el distinto contexto de producción, así como la intención del nuevo texto, analizaremos las estrategias o mecanismos textuales a través de los cuales resuena un contexto político-cultural diferente. Con este fin, nos centraremos en el análisis del desarrollo pendular y por momentos contradictorio que hace Villegas de una idea que hilvana toda la interpretación landiniana del texto dantesco: la dicotomía vida activa/vida contemplativa.

Comencemos con una breve reseña de las particulares circunstancias históricas en la que emergen ambos textos. Cristóforo Landino, profesor de retórica y poética en el *Studio Fiorentino* entre 1458 y 1497, presentó el “Comento” de la *Divina Comedia* a la *Signoria* florentina el 30 de agosto de 1481 en una edición lujosa con grabados que hoy en día se atribuyen a Botticelli. El éxito casi inmediato de su texto se debió a varios factores: por un lado, era la primera edición ilustrada de la *Commedia* y además sintetizaba las contribuciones de los comentaristas previos. Por el otro, además de reinterpretar el texto desde el punto de vista neoplatónico, ofrecía el estudio más profundo sobre el lenguaje dantesco realizado hasta el momento.<sup>7</sup> Habría que mencionar, por último, que el “Comentario” de Landino y su elogio del vernáculo se inscriben en el marco de una política cultural de Lorenzo de Médici –quien encargó la obra–, que intenta imponer la noción hegemónica de la lengua florentina por su potencial para servir al “*augumento*,” a la expansión política de la república de Florencia.<sup>8</sup>

---

estudio de la traducción en el contexto del humanismo latino y vernáculo castellano, ver el monográfico de Cortijo & Jiménez Calvente, así como Weiss & Cortijo y la edición de ambos del *Comentario* de Hernán Núñez de Toledo al *Laberinto de Fortuna* de Mena, autor con el que Landino/Villegas guardan muchas similitudes en lo referente a la acomodación del humanismo italiano a la Península dentro de un contexto de labor intelectual en el marco de su trabajo para una casa nobiliar (conde de Tendilla).

<sup>6</sup> Los estudios sobre la traducción de Villegas, escasos de por sí, se centran por sobre todo en la lengua y en las ampliaciones. Véanse Arce (1965), Andreu Lucas (1995) y Recio (1999). Habría que señalar que Fine en su tesis (1986) menciona la “heavy dependence” entre el texto hispano y el italiano, tanto que según él el “Comento” de Landino “accounts for about half of the Spanish text.” Sin embargo, en su análisis se centra más que nada en el desglose de las posibles fuentes utilizadas por Villegas, sean *auctoritates* cristianas o autores clásicos. Queda todavía pendiente, por tanto, un estudio pormenorizado de la reapropiación que hace Villegas de Landino, laguna crítica que este trabajo intenta subsanar sólo en parte.

<sup>7</sup> Para todo lo anterior es fundamental consultar Cardini (1973), especialmente 113-232, y Procaccioli (1989) especialmente 9-30.

<sup>8</sup> Navarro Lázaro (2003, 471) expone las causas históricas de esta posible “inscripción política”: “Seguramente Lorenzo vio en la publicación de la *Comedia* otra de sus bazas para recuperar el medio cultural. La vuelta de Lorenzo en marzo de 1480 provocó la reacción de euforia que aprovecharía el mismo Lorenzo. A partir de esa fecha inicia una política de propaganda sobre la superioridad de la cultura y la *ciuità* florentina, lo que hace pensar, por la proximidad de las fechas, que el comentario de Landino sea uno de los episodios de esa iniciativa.” Parker (1993, 228-29) expone a su vez que el

Pedro Fernández de Villegas, por su lado, pertenecía a una familia noble de servidores de los Trastámara y fue nombrado arcediano de Burgos en 1496, luego de retornar de su estadía de estudios en la Curia Romana entre 1485 y 1490. Fiel servidor de la hija natural de Fernando el Católico, Juana de Aragón –duquesa de Frías y Condesa de Haro gracias a su matrimonio con Bernardino Fernández de Velasco–, como da cuenta su *Prólogo*, estuvo en constante contacto con la residencia Velasco –la famosa Casa del Cordón– y la corte Regia que se hospedaba allí durante sus estancias en Burgos. Encargada por Doña Juana, su traducción se puede incluir dentro de todo un conjunto de textos proféticos que circulaban en la corte de Fernando y lo señalaban como el “emperador” tan esperado por los españoles.<sup>9</sup> Es justamente esta tendencia apologética fernandina la que, creemos, determinará en parte su particular reescritura de la obra de Landino.

**I.** Intentaremos, primero, exponer algunas generalidades sobre la reapropiación realizada por Villegas del texto fuente, a través de un breve análisis del proemio. Lo primero que notamos es una gran disminución de apartados. Landino divide su proemio en 14 apartados,<sup>10</sup> de los cuales Villegas sólo traducirá uno –“*Vita et costumi del poeta*”–, más allá de que incluya algunos elementos dispersos de los otros

---

elogio del vernáculo de Landino va de la mano con la idea de Lorenzo de que “Florentine political ambitions should be matched with an equally expansive and hegemonic notion of the Florentine language”.

<sup>9</sup> Hemos estudiado el objetivo político con el que se imprime en 1515 este texto, así como toda su carga ideológica, en “La traducción en la España pre-humanista y sus causas político-ideológicas: el caso de la *Divina Comedia* y los Reyes Católicos”, (2012). En resumidas cuentas, analizamos aquí cómo en la figura de Fernando confluyen toda una serie de predicciones mesiánicas insertadas en textos de lo más variados que circulaban en la corte: literatura artúrica, poesía, historiografía. La facción fernandina utiliza el discurso profético, por un lado, para conseguir apoyo en la guerra de Granada y, por otro lado, para justificar su política imperial aduciendo el cumplimiento del fin de los tiempos y de la monarquía universal. Sabemos que en la *Commedia* Dante plasmaba poéticamente los ideales políticos que ya había expuesto en su tratado *De Monarchia*: es necesario un monarca o emperador universal para garantizar la paz y restablecer el orden. La forma poética que toma este ideal en su texto es justamente el de la profecía: el advenimiento de un lebre, más tarde un águila imperial, un *dux*. Se entiende, entonces, que tanto por la concepción política que subyace al texto, como por la forma poética que adquiere, sea de interés para la propaganda fernandina. Este texto, leído en un ambiente embebido por el entramado de todo un sistema de textos proféticos que aluden al rey, no haría más que señalar a Fernando como aquel profetizado por Dante. El análisis de la reescritura que hace Villegas del Canto I –cambio de imágenes, agregado de versos, etc– con el que finaliza el artículo no hace más que probar esta hipótesis.

<sup>10</sup> A saber: 1- *Introduzione*; 2- *Apologia nella quale si difende danthe et florentia da' falsi calumniatori*; 3- *Fiorentini eccellenti in doctrina*; 4- *Fiorentini eccellenti in eloquentia*; 5- *Fiorentini eccellenti in música*; 6- *Fiorentini eccellenti in pictura et sculptura*; 7- *Ius civile*; 8- *Mercatura*; 9- *Vita et costumi del poeta*; 10- *Che chosa sia poesia et poeta et della origine sua divina et antichissima*; 11- *Furore divino*; 12- *Che l'origine de' poeti sia anticha*; 13- *Marsilii ficini florentini*; 14- *Forma et misura dello 'nferno et statura de' giganti et di lucifero*. Trabajaremos de aquí en más con la edición de la *Commedia* impresa de 1487, cuyo facsímil se puede encontrar en *Gallica* ([gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2063109.r=Landino.langES](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2063109.r=Landino.langES)).

apartados. En realidad, lo que se puede observar es que Landino nos presenta un prólogo bastante grandilocuente, que se aparta de los cánones típicos de la retórica medieval para ofrecernos un modelo más flexible que le permite cumplir de manera más acabada su objetivo político-cultural. En el proemio de Villegas, en cambio, se trasluce un respeto mayor por lo que era la práctica tradicional de la *enarratio poetarum*, ya que el arcediano demuestra atenerse, aunque no de manera muy rígida como ya veremos, al modelo retórico pautado para el *accesus ad auctores*, a saber: *vita auctoris, titulus operis, intentio scribentis, materia operis, forma tractatus et forma tractandis, utilitas, y cui parti philosophiae supponatur*.<sup>11</sup> Luego del apartado “De la vida y costumbres del poeta,” correspondiente al *vita auctoris*, comienza un apartado intitulado “Introducción” en el cual incluye todos los tópicos restantes:

Deue se notar que el Dante scriue su obra en verso que comunmente tiene onze, o doze sílabas conforme al trobar castellano de arte mayor, [...] y por que aquella manera es tan conforme al verso suyo y tan bien porque es mas graue y de mayor resonancia como conuenía a tan graue auctor: yo fize esta traslación en aquella forma de trobar que propriamente es verso heroyco [...]. La nuestra comedia con suma eloquencia trata las eternas penas infernales debidas a las maldades humanas, para espantar los hombres de los pecados; esfuérçalos con las temporales penas purgatorias en que aquellas se comutan por la penitencia; combídalos alas virtudes con la alegría y gozos celestiales, así que la su profundissima mente abraça la tierra, abraça el tartareo reyno, andando siempre debaxo dela euangélica doctrina, por las vías dela filosofía methafísica y theología, y cerca desto justa y razonablemente el se alarga mucho [...]. Solo quiero se sepa que el auctor llamó comedia a esta su obra por que la comedia comienza en turbado y atribulado principio como en esta fue, y acaba en alegre y gracioso fin. [...] Fizo este poeta la comedia ya dicha partida en tres partes que a cada vna dellas llama cántica: La primera trata del infierno, la segunda del purgatorio, la tercera y última del parayso. Los capítulos, o particiones destas cánticas llama él cantos. En la primera cántica ay treynta y quatro cantos, o capítulos que podíamos nombrar, y en las otras dos cada xxxiiij que son todos ciento. La exposición desta obra faze el Xristóforo declarando no solamente el sentido, o entendimiento literal, pero también el tropológico o moral que todo es vno, y el alegórico que propriamente

<sup>11</sup> Se trata este del *accesus ad auctores* tipo C que describe Hunt (1948) y que retomarán luego numerosos críticos entre ellos Minnis and Scott (1988). Según Hunt este fue el tipo de *accesus* standarizado para el s. XII. Aclaremos que, como ya mencionamos, tanto la *enarratio poetarum*, como el *accesus* en particular, eran formas en evolución desde la antigua tradición literaria latina y que, aunque en el alto Medio Evo se estandarizan sus reglas, no dejará de evolucionar. El aparente fracaso de Landino en atenerse a su esquema tradicional no es más que un signo del proceso de cambio que ya se daba en la Italia de finales del *Quattrocento*: el *accesus* se reelabora y varía su forma según las voluntad de reapropiarse de los textos.

diremos eclesiástico, o cathólico, y el anagógico que quiere dezir mas alto, o celestial, y estos tres sentidos moral y cathólico y celestial, porque tienen entre si mucha conueniencia y por no andar alternando con la diuersidad de nombres, nombra sentido alegórico por todos tres. (fol. a iii)<sup>12</sup>

El minucioso respeto con el que se retoman todos los tópicos esperados nos permite observar cómo Villegas toma el texto fuente y lo reelabora según sus parámetros culturales, mucho más observantes de los cánones retóricos del Medioevo. Huelga mencionar que, igualmente, se retoman sin divisiones formales –i.e. títulos–, lo que resulta en un *accesus* más discursivo<sup>13</sup> y, en este sentido, un tanto más humanista.

La reapropiación que lleva a cabo el arcediano se observa, sin embargo, no sólo en el plano formal, sino también en el plano ideológico: Villegas borra, reemplaza, clarifica o amplifica las *auctoritates* que encuentra en el texto fuente de acuerdo con su deber de religioso, su postura filosófica o su intención didáctico-política. Mencionemos sólo un caso, correspondiente al apartado ya referido “*Vita e costumi del poeta*”. Luego de la mención del sueño premonitorio de la madre de Dante, Landino hace alusión a otros casos de prodigios similares al sueño que pronostican la futura gloria de pequeños célebres. Entre ellos destaca el caso de Platón:

Nè solo e sogni, ma anchora altri prodigii questo medesimo prenotono. Il perchè si legge che le ape portavano el mele nella bocca di Platone quando in età anchora infantile giacea nella culla. Il che pronosticò la futura suavità della sua eloquentia et della doctrina. (& iiiii)

Villegas luego de una traducción bastante respetuosa dirá, sin embargo: “En el santo doctor de suso nombrado santo Ambrosio acaeció lo del enxambre de las auejas que estando en la cuna sele entraron en la boca.” (a ii). Esta sustitución es bastante elocuente. Así como reemplaza aquí a la figura de Platón con la de un Padre de la Iglesia, se encargará en otros pasajes de borrar todo tipo de aseveraciones o interpretaciones que se derivan del neoplatonismo de Landino. Notemos, igualmente, que el reemplazo no es caprichoso: la anécdota de la abeja responde a un motivo mítico bastante difundido en la Edad Media que se aplicaba a diferentes figuras: Píndaro, Platón y luego a San Ambrosio. De hecho, la iconografía de la época nos revela cómo la figura de Ambrosio se asociaba a un panal (Gómez Moreno 2008, 98). Se puede observar, pues, que la tendencia de Villegas es manipular el texto fuente para acercarlo más ya sea a su propio paradigma ortodoxo-católico, ya a los cánones de la tradición literaria y cultural que lo rigen.

<sup>12</sup> Pedro Fernández de Villegas (1515). Trabajaremos de aquí en más con el ejemplar que se halla en la Biblioteca del Palacio Real bajo la signatura I-B-21.

<sup>13</sup> En este sentido, es interesante mencionar que Villegas parece proceder de la misma manera que lo había hecho Enrique de Villena en el Prólogo de su traducción de la *Eneida*. Véase Julian Weiss (1990, 109).

**II.** Antes de introducirnos de lleno en el tema vida activa/contemplativa que, como sabemos, es uno de los binomios más discutidos de la Florencia del *Quattrocento*,<sup>14</sup> es pertinente mencionar sintéticamente las circunstancias históricas específicas en las que se lleva a cabo dicho debate, y que conducen a Landino a dedicarle todo un texto: *De vita contemplativa et activa* (ca. 1472).

Como bien señala Magnavacca (2000, 22), a comienzos de la centuria gracias a la amenaza del poder milanés, imposible de contrarrestar si no hubiera muerto el duque de Milán, se produjo un despertar de la conciencia cívica de los florentinos, que frente al avance de los Visconti proclamaron su deseo de autogobernarse. Surge, pues, un nuevo “optimismo sobre las capacidades de renovación históricas del hombre.” En este contexto se inserta el debate vida activa y contemplativa y se explica la opción que revelan los escritos humanistas del momento –Coluccio Salutati, Bracciolini, Bruni, etc– por la primera. La situación cambiará, sin embargo, en la segunda mitad del XV, cuando se acentúa en Florencia el poder de los Médici, y con ellos el clientelismo y la eliminación de los enemigos del “clan reinante.” De esta manera, “muchos intelectuales de ese momento produjeron una literatura de nuevo tono que, de manera más o menos explícita, desdeñaba la vida pública, ya sea mediante una falta de convicción de su valor, ya sea a través del desprecio por el modo en que se la conducía” (26). *De vita contemplativa et activa*, primer libro de *Disputationes Camaldulenses*, impreso en 1476, será pues la culminación de un debate que lleva todo un siglo. En ella Landino pone en boca de Lorenzo el Magnífico la defensa de la vida activa, para luego optar por la defensa neoplatónica de la contemplativa. Aunque la conclusión de esta polémica apunta a una combinación posible –y necesaria– de ambos tipos de vida –la *vita composita*–, la preeminencia de la contemplativa está siempre reivindicada. Veremos que será ésta la postura predominante en su comentario.

Analicemos, ahora sí, la primera aparición del motivo crítico en el proemio de Landino, en el apartado intitulado “*Apologia nella quale si difende Danthe et Florentia da’ falsi calumnatori*”:

Ma perchè più apertamente molte et più egregie virtù del nostro popolo apparischino, ricorderenci essere per sententia de’ philosophi *tra’ viventi secondo ragione solamente due generationi di vita*. L’una di queglii, e quali elevandosi *in contemplatione sono tutti dati alla investigatione delle excellentissime discipline et doctrine; et questa è decta vita contemplativa*, significata nella doctrina Mosaica per Rachel, et nel nuovo testamento per Maria. L’altra de gl’huomini, e quali conoscendosi essere stati producti *non solamente per giovare a sè soli, ma a gl’altri in quanto s’extendono le*

<sup>14</sup> Para una introducción al tema vida activa/vida contemplativa en el Renacimiento Italiano resulta de mucha utilidad el trabajo de Kristeller (1985). Consúltese también Lombardo (1982), Bonnel (1966) y McNair (1994).

*proprie forze, hanno preso la cura et governo publico, et amando la vita sociale et civile, vivono in compagnia, la quale vita et e prisci Hebrei pel misterio di Lya, et e primi christiani per l'anxia cura di Martha significano. Quale adunque sarà sì iniquo giudice et stimatore, el quale repetendo gl'antichi nostri annali non confessi innumeri essere stati nel popolo fiorentino nell'una et nell'altra vita eccellenti? Ma perchè sempre in ogni natione e in ogni secolo più sono stati e civili che e' contemplativi, ripetiamo priegovi da' primi incunabuli, et dalla origine della nostra città, et vedremo in ogni età quanto sia stata grande la copia di queglii, e quali et per somma prudentia et acume d'ingegno, hanno saputo, et con grandezza d'animo, con vera libertà hanno potuto, et con ardente carità hanno voluto bene consigliare et amministrare la republica. (&, ii, énfasis siempre nuestro)*

Aquí aparecerán cuatro figuras simbólicas que Landino ya usaba en su *De vita contemplativa et activa*, y que utilizará constantemente en su comentario: María y Raquel como exponentes de la vida contemplativa y Marta y Lya (Lía) de la activa. Será interesante notar, por un lado, que esta dicotomía se presenta como los dos tipos de vida egregias que se pueden llevar según la razón. Por el otro, no encontramos aquí ningún tipo de preferencia explícita por una u otra, sino que se limita a mencionar que son más los civiles que los contemplativos, y a alabar su accionar por medio de una descripción harto positiva. Será esta, sin embargo, una postura diferente de la que tome más adelante en el comentario —donde, como ya hemos mencionado, suele reivindicar la importancia de la contemplativa—, pero que se explica teniendo en cuenta el contexto textual inmediato. Nos encontramos, como ya hemos aclarado, en un apartado que funciona como apología del pueblo florentino, y que además se halla dirigido a Lorenzo de Médici, a quien presenta durante todo el proemio como su interlocutor.<sup>15</sup> Optar abiertamente por otro tipo de vida de la que encarna aquel que encomendó su obra no parece una opción inteligente. Su postura resulta ser, pues, puramente estratégica: dada su particular situación enunciativa, no puede sino alabar

---

<sup>15</sup> Serán numerables las veces durante el proemio en la que se incluye a su destinatario. El comentario comienza: “Benchè nessuna spetie di docti scriptori sia, *Illustrissimi signor nostri* [...]” Notemos, además, lo que dirá al final del primer apartado: “Questo solo affermo, havere liberato el nostro cittadino dalla barbarie di molti esterni idiomi, ne' quali da' comentatori era stato corrotto; et al presente chosì puro et semplice è paruto mio officio apresenterlo ad *voi illustrissimi signor nostri*, acciochè per le mani di quel magistrato, el quale è sommo nella fiorentina rep., sia dopo lungo exilio restituito nella sua patria, et riconosciuto nè Romagnuolo essere nè Lombardo, nè degli idiomi di queglii che l'hanno comentato, ma mero fiorentino. La quale lingua quanto tutte l'altre italiche avanzi manifesto testimonio ne sia, che nessuno nel quale apparisca o ingegno o doctrina, nè versi scripse mai nè prosa, che non si sforzassi usa el fiorentino idioma; ma della lingua pocho di sobto parleremo” (&, i). Se ve aquí además la voluntad política de elogiar a la lengua florentina.

el tipo de vida que encarna esta figura paradigmática, en cuya voz ya se había encargado de poner la defensa de la vida activa en *De vita...*<sup>16</sup>

Volvamos al apartado del proemio traducido por Villegas. Es interesante aquí cómo Landino describe el cambio en la vida del poeta –del Dante político al Dante literato– y cómo lo glosa el arcediano:

<p>Imperochè quel magistrato, onde, per haverlo con somma integrità administrato, sperava amplissimi doni, fu cagione del suo exilio. Imperochè già era infecta la città delle parti bianche et nere, delle quali distesamente narrammo nella prima cantica, et in queste due parti erono divisi e Guelphi di Firenze. Indarno tentò con ogni industria el nostro poeta indurre concordia tra' suoi cittadini, et restinguere le discordie, <i>dimostrando che tanto s'harebbono a extenuare le forze de' guelfi, che darebbono a' Ghibellini indubitata victoria</i>; et finalmente non potendo rimediare fu suo consiglio lasciare l'administratione publica et vivere in <i>vita ociosa et literata</i>. (&amp; iiiii, v)</p>	<p>[...] haviendo administrado aquel cargo con grandíssima integridad, donde esperaba dones y <i>gracias contraxo odio y grande inimicia por donde fue su perpetuo destierro dela patria</i>, la qual estaba diuisa, en guelfos y gebelinos y avn aquellas parcialidades tornadas a diuidir entre sí mismas en blancos y negros como adelante en la glosa se dirá, deo duce, tentó dante quanto él pudo diuersas vezes la concordia y de amatar aquel fuego encendido y no pudiendo, quiso dexar el cargo y apartarse a veuir en <i>vida ociosa de letras y contemplación diuina</i>. (a ii, v.)</p>
--	--

Hay que destacar, primero, dos procedimientos típicos en la “reescritura” de Villegas. Por un lado, el de la amplificación, con fines explicativos en este caso. Por el otro, la omisión, sea por ignorancia, sea por falta de interés –en tanto no responda a su interés moral o cultural–, como se demuestra aquí en el caso de la posible victoria Gibelina. En cuanto al motivo que nos interesa, Villegas lo traduce realizando una transposición de estructuras.<sup>17</sup> Lo que era un calificativo de “vita” en el italiano (*literata*), al mismo nivel sintáctico que “ociosa,” se transforma aquí en un frase preposicional que modifica a esta “vida ociosa,” a la manera de un genitivo

<sup>16</sup> Es interesante aclarar en este punto que coincidimos con Mc.Nair (1994, 748) cuando aclara respecto del Landino de las *Disputaciones* que, a pesar de lo que la crítica viene considerando, no demuestra un apoyo ideológico al control político de los Médici, sino al contrario. El Landino del “Comento,” aunque parezca ser partidario de Lorenzo, sobre todo en el “Proemio,” demostrará en el resto del texto de manera muy sutil su aversión por la conducción política actual de Florencia. Su alabanza, por tanto, es simplemente una opción estratégica, de un intelectual que desdeña los gobiernos tiránicos, pero debe alabar a los personajes del “clan reinante” de los Médici puesto que él mismo está inmerso en la vida pública, cultural y política que los circunda.

<sup>17</sup> Según Torre (1994,127-28), la transposición “consiste en sustituir una palabra o segmento del TLO por otra palabra o segmento del TLT, que conserve plenamente su contenido semántico, pero sin respetar su categoría gramática, ni, eventualmente, su función sintáctica”.



explicativo, y al que se le yuxtapone, además, otro elemento: contemplación divina. Así, esta vida ociosa queda igualada a la vida de las letras y de la contemplación divina, idea ausente en Landino. Magnavacca (10), sin embargo, se encarga de aclarar cómo vida contemplativa/vida activa no es sinónimo para Landino del binomio *otium/negotium*. McNair (1994, 750-51) nos explicará que para Landino, “the former terms [otium/negotium] refer to modes of life, studious learning or civic involvement, while the latter terms [vida activa/contemplativa] refer to operations of the mind.” Landino pues, no se está refiriendo aquí a la vida contemplativa, sino a una vida apartada, aquella que le permite a Dante dedicarse a la escritura. Villegas, en cambio, asocia vida de letras (“ociosa e literata”) con la vida contemplativa, asociación cuya funcionalidad —o más bien cuyo fundamento— se explicará más adelante.

Ya en el comentario al primer canto la verdadera postura de Landino respecto de la dicotomía parece ir perfilándose con más sutileza. Las figuras de Marta/Lýa y María/Raquel aparecerán nuevamente para aludir a los dos tipos de vida, pero esta vez se le dará preeminencia a una. El pasaje se inserta en la interpretación alegórica que hará el comentador de una de las bestias que inquietan a Dante, en los versos 44-45. Veamos:

Questo lionè è configurato pel secondo vitio, el quale possiamo chiamare *superbia* o per più comune vocabolo *ambitione*. Imperochè chome ne’ giovinili anni le voluptà et e piaceri legano et inviscano in forma gli animi nostri che abbandonano la virtù, *chosi poi nella virile età si desta in noi ismisurato appetito degli honori et magistrati et de gl’imperii et delle signorie*, le quali chose benchè paino d’animo eccellente et generoso, nientedimeno per acquistarle *si commettono di molti vitii*. Et molto più son quegli che si sforzano *pervenire a simili gradi chon fraude, tradimenti et corruptele che chon vera virtù*. Molto prolixo sarebbe narrare *l’uccisioni et gli homicidii commessi per acquistare signorie, et le guerre per le quali non una o due città, ma grandissimi et potentissimi reami sono stati socto sopra volti [...]*. Et alle repupliche che altra chosa ha tolto non solamente lo ‘mperio, ma l’otio et la pace et finalmente la libertà, se non *le parti et le factioni nate tra ciptadini volendo ciaschuno essere el primo negli honori et potere più che le leggi?* [...]. Ma *pognamo che chon virtù et giustitia* alchuni cerchino le dignità et quelle con ogni honestà administrino desiderando con loro faticha et sudore giovare alla rep. et a’ cittadini suoi *et con governo non tyrannico* ma paterno opprimere le civile discordie et nutrire la concordia; nientedimeno *in cose momentanee et transitorie occupati, lasciano la investigatione delle cose celesti et divine, nelle quali consiste ogni nostra felicità*. Il perchè verissimamente come tutte l’altre cose, così questa dixè epsa Verità: “Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima; Maria autem optimam partem elegit que non auferetur ab ea”. Cioè Martha in assidui pensieri et cure et non sanza somma

perturbatione era occupata in varie chose, et Maria *haveva electo la parte optima* la quale non gli può esser tolta. Et nel vecchio testamento pongono Lya cispa ma feconda nel concepere et nel partorire, et Rachel sua sorella d'occhi lucidi et sani ma sterile. (a, iiii)

Como se puede observar, la pintura que se hace aquí de la vida civil se presenta totalmente diferente a aquella del proemio. Aunque no se menciona a Florencia, el discurso deja entrever un dejo de aflicción y desdén que sólo puede generar el contexto político inmediato. Además, el “*pognamo che*” funciona casi como un período hipotético potencial, que indicaría que el gobierno virtuoso, “*non tyrannico*,” es sólo una posibilidad y, por tanto, dista de un hecho real. Ya habíamos señalado las causas políticas que generaron el viraje en la discusión “vida activa/contemplativa”, este fragmento no hace más que explicitarlas, siendo este contexto político que se describe la antesala perfecta para introducir a los personajes alegóricos de Marta y María. Incluso dedicarse a la república con virtud se presenta como una distracción de la vida contemplativa que se define como “investigación de las cosas celestes y divinas”, fin último de la vida: “*Nella quale consiste ogni felicità*”.

Ahora bien, antes de pasar a la traducción, detengámonos en el comentario a la siguiente bestia, que corresponde a los vv. 49-51:

Pone el terzo impedimento el qual ci toglie el montare, et per la lupa intende *l'avaritia*. Riferiscono quegli che descrivono la natura del lupo che nessuno animale è più avido et vorace. [...] Nè solamente fa preda apertamente assaltando, ma anchora appostando: o le tenebrose nocti, o e nebulosi giorni, chon aguati, et insidie, furtivamente ne porta l'animale; et se non è scoperto da' pastori o da' cani, non cessa insino a tanto che tutta la gregge uccide, stimando non si potere mai empier. *Chosì l'avarò hora con fraude et inganni, hora con aperte rapine toglie quello di che dà detrimento ad altri*. Nè però può tanto accumulare che la voglia si satii, ma come el ritruopico non spegne la sete pel bere ma l'accresce, chosì l'avaritia tanto cresce nell'huomo, quanto crescono e suoi thesori. (a, iiii)

A juzgar por el hincapié diferente que hace el comentarista al desarrollar cada uno de estos vicios, la amenaza que se asocia al león parece ser mayor que la que se asocia a la loba. Tengamos en cuenta que Landino interpretaba al león no sólo como símbolo de la soberbia sino que lo asociaba con la ambición, de aquí que introduzca la *digressio* sobre el apetito por los señoríos e imperios. El vicio de la ambición, sin embargo, suele estar más relacionado con la avaricia de la loba que con el león. Esta opción interpretativa de Landino resulta más inusual además a la luz de toda la tradición exegética previa: entre los comentaristas en lengua vulgar, por ejemplo, Boccaccio distingue claramente entre soberbia y codicia y así también el anónimo

*Ottimo Commento*.<sup>18</sup> En todos los casos, asimismo, se interpreta a la loba como la que es la mayor amenaza dada su ambición de poder. Dante, de hecho, acusó de codicia a los príncipes de Italia (*De vulg. el.*, I, 12) y a los cardenales italianos (*Epist.*, VIII, 7). La interpretación levemente desviada de Landino se puede explicar, tal vez, por la relación estrecha que existe entre la imagen del león y la de la realeza o el poder temporal (Biedemann, 264), relación que él mismo explicita de manera muy sutil al introducir justo en ese pasaje la *digressio* sobre los gobiernos tiránicos. En el contexto del principado *de facto* de Lorenzo de Médici, presentar al león como la mayor amenaza resulta una interpretación lógica.

Villegas estructura su comentario de este pasaje de una manera diferente. Apenas se menciona a la onza, ya introduce la explicación sobre las tres bestias. Veamos las dos bestias que nos interesan:

[...] pónesele luego el segundo vicio significado por el león, que es la *soberuia* y presunçión, auerguánçase mucho los que comienzan la vida virtuosa dese humillar del estado y exçelencia en que han estado, o que dexar las dignidades y honrras vanas, y someterse a inferiores dellos por çiençia y linaje [...] *no hay mayor honra que la humildad y nuestra Señora criatura mas excelente de todas las criadas más se preçió dela humildad que dela virginidad* [...] y esto especialmente mando Nuestro Redemptor que aprendiesemos por Sant Matheo, ca XI, diziendo aprended de mi que soy manso y humilde. Pensamos nosotros que la honra está en la sobreuia y la vana gloria y menospreciar a los otros [...] tras este viçio y león dize salir contra él una loba fambrienta que es la *cobdiçia*. Es el terçero pecado que diximos estoruar la conuersión del pecado *más que ninguno de los otros dos*: el amor de la hazienda y bienes temporales: porque los otros pecados con el tiempo se mitigan y pierden las fuerças, éste continuamente va creciendo [...]. (a viii, v)

Luego de esta amplificación didascálica y moralizante, en la que sí puntualiza la mayor amenaza que representa el último animal, enseguida introduce la traducción del pasaje que vimos antes sobre la loba:

[D]izen del lobo ser animal muy cobdicioso de comer y muy vorace y glotón, que nunca parecese fartar, [...] y no solo es robador furioso y con ímpetu, mas también con asechanças y furtos de noche [...] y justamente se pone tal animal por ella, que ansí el auaro procura siempre mucho más delo que ha menester, *vezes por fuerça como es la tiranía*, vezes con *fraudes y furtos* y otras noturnas y obscuras maneras. (b)

<sup>18</sup> Pueden consultarse ambos comentarios en el “Dartmouth Dante Project” (<http://dante.dartmouth.edu/>), así como toda la tradición exegética dantesca que llega hasta nuestros días.

Mientras que Landino asociaba la idea de tiranía a las actitudes civiles negativas por medio de una alusión sutil –los “supuestos gobiernos no tiránicos” con los que hipotetiza estarían señalando a su opuesto real, los gobiernos tiránicos–, Villegas asocia la tiranía a la última bestia, junto con los fraudes, relacionados en el texto de Landino con ambas bestias. El arcediano parece pues, oscilar en su interpretación y acercarse más a la “exégesis canónica”. Al llegar ahora al comentario de cada bestia en particular, varios folios más adelante, le llegará su turno exclusivo al león, y Villegas dirá de él:

[D]icho avemos arriba como el segundo pecado que estorba los buenos comienços delos incipientes, es la soberuia, y vana gloria,[...] que es significado por el león, así quiere el superbo que todo se le humille [...] asý este vicio dela soberuia y ambición y deseo de honrras y dignidades combate mucho a los de mas hedad y sciencia, y méritos, y a las vezes procurase sin que aya meritos, y aún las más y por malas vías, mas puesto que se procuren bien y justamente las riquezas y honras y estados, del todo estorban la contemplación del sumo bien, en que consiste nuestro cabdal todo, por eso Marta hera turbada en muchas cosas y *Maria eligio la parte óptima*, Lya hera fecunda, pero lagañosa y no veyá bien, Rachel era esterile, mas muy fermosa. Martha y Lya se ponen por la vida actiua y ocupada, María y Rachel por la vida contemplativa *que es la mejor*, algo se dirá más cerca desto plaziendo el segundo canto. (fol. b ii, v y b iii)

El mecanismo exegético que lleva a cabo el arcediano parece bastante evidente teniendo en cuenta estos tres pasajes: se reapropia del texto de Landino con libertad, amplificando en pos de una mayor divulgación de la doctrina católica, ya buscando una mayor claridad en su exposición. Cuando se dispone a la ampliación parece incluir elementos que ha incorporado en su lectura del texto fuente, aunque reorganizándolos. A la hora de volver a traducir, sin embargo, intenta atenerse al texto –aunque recurriendo a la paráfrasis y la omisión–, lo que genera una aparente contradicción con lo que parecía postularse en los fragmentos donde el arcediano era la voz rectora. Su voz, sin embargo, no deja de resonar aún en los pasajes que parecen más literales, sea por su voluntad didáctica, sea por la libertad que le da su diferente contexto. En este último pasaje, dado que la parte del proemio donde se menciona a los cuatro personajes bíblicos paradigmáticos no fue traducida, Villegas debe aclarar a qué vida alude cada figura. Además, aunque mantiene intacta la connotación principal del pasaje, lo desnuda de toda la carga política tan acentuada que tenía el texto fuente. Finalmente, Villegas se encarga de optar abiertamente por una de las dos vidas, elección de la cual Landino se distanciaba poniéndola en el personaje de María: “*Maria aveva electo la parte optima.*”

**III.** Veamos a continuación un pasaje del canto II, 10-12 en el que menciona a las otras dos figuras paradigmáticas que utiliza para representar la vida activa y la contemplativa:

Habbiamo dimostro disopra che fare questo viaggio non è altro se non andare alla cognitione delle chose. Alla quale si va o per fermarsi in epsa contemplatione et vivere nella vita contemplativa, o per speculare et *speculando investigare quali sieno le virtù per le quali si regge la vita activa. Chome verbi gratia se l'huomo è animale civile, et che cosa sia città et in quante parti si divide; se le virtù morali sono necessarie alla vita civile, et se in genere sono più che tre, iustitia forteza et temperanza; et in quante spetie queste tre si dividono; et perchè la prudentia, una delle virtù intellective, s'agiugne guida alle virtù morali;* et molte altre chose simili. Adunque sapientissimamente dimostra due haver facto questo camino, Enea et Paolo, ponendo il primo per la vita activa, et el secondo per la contemplativa; perchè Enea fu edificatore di città et giusto administratore della rep., et Paolo andò tanto alto chon la sua speculatione che fu rapito insino al terzo cielo et vide quelle chose delle quali non è lecito all'huomo parlare. (b iii)

Villegas, respecto de la traducción de esos mismos versos, dirá:

[...] continúa Landino que *fazer este viaje no es sino vna contemplación y discurso de entendimiento* y propone dos varones singulares [...] que son Eneas y Paulo apóstol, al vno fundador del imperio romano y por el la vida actiba y actos della, que es Eneas, al qual pone Virgilio en la Eneyda , como arriba se dixo, auer baxado al infierno, y pónele por la persona que tal contemplación faze de los vicios, y considera las penas infernales a ellos deputadas, para *se limpiar dellos y no los cometer*, y pues fue fundador de cibdad y de la vida ciuil y política, *tomase por la vida actiua a significar que los que se exercitan en los virtuosos actos de la vida actiua no son por eso priuados de tales contemplaciones*. El otro es Paulo el apóstol, al qual pone justamente por los contemplantes, y por la vida contemplativa, porque ninguno en el estado deuiador tan alto subió a la contemplación tanto que dizen el Santo Thomas [...] que vio a Dios por esencia [...] es larga materia y no para este logar. (c viii)

El arcediano cita a Landino, como suele hacer cada vez que comienza a comentar una copla, y traslada su primera frase –“*questo viaggio non è altro se non andare alla cognitione delle chose*.” Luego, como vemos, reestructura todo el orden del texto y se detiene más en la exposición didáctica de estas dos figuras paradigmáticas, incluyendo una cita de *auctoritas*. Landino, en cambio, se detenía en otros aspectos: puntualiza

que se llega a la “cognición de las cosas” sea directamente, según la vida contemplativa, o especulando sobre las virtudes que rigen la vida activa –“*vivere nella vita contemplativa, o per speculare et speculando investigare quali sieno le virtù per le quali si regge la vita activa*”–, actividad especulativa que se encarga de describir muy bien y está más emparentada con la actividad de un filósofo que la de un político. Villegas, además de omitir toda esta descripción, traslada, en cambio, “se ejercitan en los virtuosos actos de la vida activa”. La traducción del “*speculare*” por el “ejercitarse”, nos indicaría el objetivo diferente de cada crítico: mientras uno anima a la especulación el otro lo hace a la acción. Además, la modulación<sup>19</sup> que hace aquí Villegas nos indica más claramente el cambio de perspectiva: no se detendrá en la investigación de las virtudes éticas en sí, ni en su descripción, como hizo dilatadamente Landino, sino en los actos de esa vida civil, matiz diferente que logra gracias a una transposición: el nombre –*virtù*– se convierte en calificativo, y se lo asigna directamente a estos actos de la vida activa, en los cuales es necesario ejercitarse.

Como se hizo evidente, un comentario está más relacionado con la exposición filosófica y el otro, con una exposición más didáctico-moralizante que apunta a la acción, diferencias que se derivan seguramente de sus diversas prácticas culturales. Hay, sin embargo, un trasfondo político en ambas. Ya desarrollamos los entretelones políticos del discurso de Landino, y de la discusión sobre las dos vidas. Habría que aclarar, además, que la opción de Landino por la especulación como actividad que une ambas formas de vida está íntimamente relacionada con la conclusión a la que llega en *De vita contemplativa et actiua*, la resolución del conflicto en una síntesis: la *vita composita*. Landino defiende, según Magnavacca (40), “la neta supremacía de la contemplación que redunda en saber, si bien justificándola como la base más profunda y sólida del obrar mismo, sobre todo, de la actuación política.” Pero lo que hace en realidad, en términos históricos, es sugerir la conveniencia y promover el relanzamiento de un modelo: el del intelectual asimilado al poder o, en otras palabras, el consejero del príncipe, denunciando, a la vez, el peligro de una acción política carente de orientación filosófica. Los objetivos políticos que mueven la traducción del arcediano, en cambio, se acotan simplemente a la promoción regia. Villegas, como autoridad eclesiástica tan ligada al entorno de la corte, no puede insinuar desdén por la actividad política –o insinuar la necesidad de una cierta actividad u orientación filosófica por parte del regente– sino que simplemente la alaba cuando le resulta necesario.

En este sentido, Landino propondrá un ejemplo de lo que él consideraba *vita composita*, Marco tullio Cicerón, del cual dirá, en el comentario al canto IV (139-41):

---

<sup>19</sup> Torre (1994, 128), respecto del procedimiento de la modulación, aclarará: “Mientras que la transposición actúa sobre las categorías gramaticales, la modulación introduce un cambio en las categorías de pensamiento. Supone una diferencia en el “punto de vista” desde el que se enfoca la realidad extralingüística.”

Et certo non è luogo questo potere non dico exornare, ma brevemente narrare le sue molte, grandi, et divine virtù. Imperochè se consideriamo el governo suo nella rep., pare che niente gli potessi restare d'otio a gli studii et alla doctrina. Se da altra parte noteremo le chose che ha scripto, giudicheremo che mai dallo studio si sia partito. Et nientedimeno servì perfectamente all'una et all'altra vita. (d iiii)

Villegas traduce todo el pasaje en el que se inserta este fragmento de manera bastante literal, pero hará aquí un par de agregados. Veamos:

[...] sería mejor no dezir nada que dezir tan poco como se dirá porque este no es logar donde copiosamente se puedan dezir sus grandes virtudes, que si le consideramos tan ocupado en el gobierno de la republica y *en el exercicio delas armas*, parece que ningund ocio le quedó para el estudio y doctrina, si tan bien se miran *sus infinitas y diuinas obras y escripturas*, parece que nunca en otro entendió, mas el fue *de tanto valor* que a entrambas vidas actiba y contemplatiba siruió perfectamente [...]. ( h viii, v)

Se evidencia, pues, la tendencia del arcediano a agregar calificativos para guiar al lector en un determinado juicio de valor. Pero notemos el otro agregado –"y en el exercicio de las armas:"– Villegas identifica explícitamente vida activa no sólo con el gobierno, sino con ejercicio de las armas, ejercicio que en todos los pasajes ya citados, Landino parece desestimar. Aquí, no sólo no se lo desestima, sino que, en el medio de un pasaje que alaba la vida activa, el efecto de lectura que se genera respecto de éste es también positivo.

A la luz de esto último es interesante analizar la *digressio* que hará el arcediano al comentar el pasaje donde Dante ve a los cuatro grandes poetas (IV, 67-77), especialmente refiriéndose a su traducción del verso: "*ch'orrevol gente possede a quel loco*" (72). Villegas dirá:

[Y] dize que conosció ser habitado el tal logar de gente honorable y de mucho valor y honrra, [...] conocen ser dignos de mucha honrra los letrados que enseñan el mundo y *los caualleros que defienden la república*, quál destos *dos estados* sea mas honroso y prouechoso al mundo, altercación grande ay entre los doctos , dizen que el anima es más excelente que el cuerpo y los letrados cultiban y aprouechan en las animas y espíritus, *los caualleros defienden tan bien la republica*, y *aún la fe* [...]. Grandes glorias se alcançan por las armas y mediante la armada milicia se reparó y fundó la paz xristiana dela iglesia [...], y *en nuestra España oy abría arianos y muchos géneros de infieles* [...], sino lo estoruaran las gloriosas victorias delos claros reys Fernandos, Alfonsos, Ramiros y otros

excelentes príncipes y caualleros, el conde Fernand Gonçález, el Cid Rudiez, con número infinito delos fuertes vatalladores, que regaron a España con su sangre, y la defendieron y cultibaron, de manera que produze xristianos y cathólicos, extirpando della las ponçoñosas rayzes dela infidelidad. *Pues para qué fablaremos delos passados teniendo presente al muy poderoso rey y señor nuestro don Fernando el Cathólico, vuestro padre muy excelente señora*, de quien por todos los tiempos venideros fasta el fin del mundo no faltaran perpetuos loores, *ganó el reyno de Granada delos moros con tantas y tan gloriosas victorias y fizo conuertir a la fe cathólica toda aquella morisma que todas las ánimas que se saluaren [...] él y la gloriosa reyna doña Ysabel [...] echaron y alañaron de toda España la pestífera muchedumbre de los judíos [...]*, y asý purgaron en toda España las espinas y cardos de toda infidelidad, *cumpliendo lo que la yglesia demanda en vn hymno a los armados y victoriosos príncipes: alañad la gente pérfida delos fines de los creyentes.* (g viii, v y h)

Todo un folio se explayará luego el arcediano en esta exaltación a las guerras y héroes españoles. Notemos, primero, que dentro de esta gente honorable él incluye a los caballeros, mientras Landino en este pasaje sólo alababa a los hombres de letras.<sup>20</sup> No será esta una diferencia menor, ya que su elogio a ambos estados lo lleva a comentar la discusión en torno a cuál debe ser más alabado, y a tomar luego un partido evidente por los caballeros que con sus triunfos de armas defienden la “cristiana república”. Todo el *excursus* resulta ser bastante estratégico, ya que le permite introducir una apología de la monarquía hispánica y, por sobre todo, del reinado de Fernando, con todas las “conquistas” logradas. Lo interesante, sin embargo, será a través de qué imagen describe la oposición de ambos estados y su opción por uno de ellos. Veamos el final del excurso, donde retoma la altercación mencionada al comienzo diciendo:

Pues representados ante mis ojos *tan altos triunfos de armas*, y tan prouechosos a la xristiana república, *diera yo sentencia contra el Cicerón que disputó esta materia, y concluyo diziendo, den logar las armas a la toga*, y la corona de la laurel dese a la lengua, y a las letras, *determinando ser aquellas de más excelencia que las victorias armadas, y no solamente dixera yo el contrario*, mas condenara en las costas al Cicerón, como

<sup>20</sup> Landino decía: “È certo ogni doctrina di sua natura honorata, ma quando è exornata con poetica eloquentia è molto più honorata. È adunque propria laude di tanto poeta, e poemi del quale son refertissimi d’ogni maniera di doctrina. Et meritamente si può dir di lui che come l’oro adorna la gemma legata in quello, chosì lui rende più illustre ogni scientia della quale tracti. Et allegoricamente non è dubbio che lo ‘ntellecto humano quando è ripieno di grande et varia doctrina non solamente è honorato da quella, ma anchora epsa doctrina nella boccha et ne gli scripti suoi diuine più degna d’ammirazione” (d).



mandan los derechos que sea condepnado el juez que da mala sentencia. Mas ocurrieron los grandes prouechos y glorioso alumbramiento que rescibió el mundo y la cathólica fe de los santos doctores dela yglesia, Hieronymo, Agostino, Gregorio, Ambrosio, Crisóstomo y Bernardo con otros muchos que nos mostraron el camino dela gloria, retube pues la pluma, dexando esta questiún indecisa, no me pareciendo peso tolerable a mis tan lánguidas fuerças y torpe ingenio, remítolo aquién mejor supiere fundar la parte que tomare. (h)

“Den logar las armas a la toga:” esta frase harto conocida de Cicerón –*cedant arma togae*–, se reinterpretaba en el s. XV español en función de un tópico muy debatido, tanto en la literatura como en la tratadística: el de las armas y las letras (Russell 1978, 207-39). Teniendo en cuenta cómo Villegas se ha ido encargando de reconfigurar la oposición *vita activa/vita contemplativa*, vida contemplativa asociada a las letras y la activa a las armas (vid. supra), surge a la vista que lo que ha estado haciendo no es más que reinterpretar esta dicotomía a partir de su propio parámetro cultural, más específicamente, a partir de un tópico bien conocido y debatido en su contexto. La consecuencia es, claro, que su traducción modifica esencialmente el planteamiento de Landino, tanto en su base filosófica como en la introducción de otras connotaciones e implicaciones ideológicas.

Habría que señalar, también, que Villegas en algunos pasajes parecía adherir a la vida contemplativa calificándola como la mejor (véase b iii y h v entre otros tantos ejemplos). En este pasaje, sin embargo, la apología a la que se dedica indicaría una clara inclinación por el otro tipo de vida. Podría plantearse que en su comentario se da un procedimiento parecido al que se da en el proemio de Landino y su elogio a la vida de Lorenzo: en el medio de un elogio de Fernando, menciona el debate y elige la vida de las armas. En este caso, sin embargo, no nos hallamos delante de una opción estratégica, de un intelectual que desdeña la monarquía y por tanto, el gobierno *de facto* del “clan reinante,” pero debe alabar a sus personajes puesto que el mismo participa de la vida pública y política, sino delante de una opción ideológica: la política fernandina contó con todo un dispositivo propagandístico de legitimación promovido, sobre todo, por los cronistas y literatos de la corte. Además, la política imperial de Fernando estaba bien vista y ponderada en toda la sociedad, que ansiaba ver de España un imperio.<sup>21</sup> Si observamos, pues, la oscilación constante de Villegas en torno a su opinión sobre vida activa/contemplativa, podemos concluir que el arcediano se halla delante de una paradoja, movida por su particular circunstancia histórica y el rol que juega en esa sociedad: su calidad de religioso y su calidad de literato de la corte. En este pasaje final, parece resolver el problema y justificar su elección de la “vida activa,” o de las armas, exponiendo una de las opiniones más difundidas sobre el accionar político de Fernando el Católico: en su caso, las armas

<sup>21</sup> Para todo lo anterior sigue siendo fundamental el trabajo seminal de José Cepeda Adán (1950). Véanse también los estudios de Tate (1970) y Nieto Soria (1995), así como Weiss & Cortijo.

“ceden,” es decir, sirven a la religión y, por sobre todo, al imperio cristiano. Sin embargo, la decisión sigue trayéndole problemas y remata el pasaje enumerando a los santos doctos refugiados en la “vida contemplativa” gracias a los cuales también se propagó la cristiana religión. Notemos que estos doctos, a su vez, justificarían su propia incursión en las letras. Villegas no puede más que “detener su pluma” y dejar la cuestión abierta.

**IV.** Para concluir, algunas anotaciones. Ha quedado demostrado cómo en el ámbito de los estudios de traducción es fundamental adoptar un enfoque histórico cultural que permita explicar los diferentes tipos de modificaciones que sufre el texto meta y sea un aporte, a su vez, para entender el asidero real que los textos tuvieron en su entramado político social.

En nuestro caso particular, demostramos fehacientemente cómo los mecanismos exegéticos que se dan tanto en un comentario, como en su traducción, están determinados por circunstancias histórico-político precisas, así como también por diferentes panoramas culturales –sea filosóficos, literarios, etc.– y, a su vez, por distintos propósitos ideológicos. La traducción castellana, en principio, parece atenerse bastante al texto de Landino, excepto algunas amplificaciones y reestructuraciones, omisión de *auctoritates* clásicas y reemplazo por cristianas, todos mecanismos que se explican muy bien por la intención didáctico-moralizante más marcada del arcediano y su apego a una tradición todavía algo medieval. Un estudio más detallado de los procedimientos de traducción ha revelado que el texto de Villegas se presenta como un caso de reapropiación del texto fuente movida por una tradición cultural y literaria diferente, que interpreta motivos e ideas esenciales del original desde su propio paradigma y con otra intención ideológica, modificándolo así sustancialmente. La traducción, y todos los mecanismos exegéticos que implica, cumple de esta manera un doble propósito: si bien le sirve al traductor para acercar al lector el sentido original del texto fuente, también le sirve para alejarse de él, para disentir, introduciendo y justificando un nuevo sentido más relacionado con sus ideas e intereses que con los del autor. En fin, las condiciones radicalmente diferentes bajo las cuales tanto Landino como Villegas escribieron, su percepción del rol que cumplían en sus respectivos ámbitos, el receptor que tenían en mente y la tradición textual de la *Comedia*, así como toda la tradición literaria y cultural del momento para cada región son algunas de las circunstancias histórico-sociales que subyacen en la producción de sus textos y condicionan la reapropiación que harán del poema y, en el caso de Villegas, también del comentario de Landino.

Finalmente, es preciso aclarar que lejos de haber agotado con este trabajo la potencialidad de ambos objetos, esperamos sí haber dejado marcado un primer paso en esta línea de investigación. Será muy valioso, por tanto, lo que podrá seguir sustrayéndose de la comparación de ambos textos si los consideramos como hechos no solo culturales, sino políticos e ideológicos que responden a contextos totalmente diferentes.

## Obras citadas

- Alighieri, Dante. *Divina Commedia di Dante Alighieri: col commento di Christoforo Landino*. Brescia: Boninis, 1487. gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2063109.r=Landino.langES.
- Alvar, Carlos, & José Manuel Lucía Megías. *Repertorio de traductores del siglo XV*. Madrid: Ollero y Ramos, 2009.
- . *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2010.
- Andreu Lucas, Maribel. "La amplificación en el Infierno de Dante traducido por Pedro Fernández de Villegas (Burgos 1515)." Tesis Doctoral Inédita. Universidad de Barcelona, 1995.
- Arce, Joaquín. "La lengua de Dante en la *Divina Comedia* en sus traductores españoles." *Revista de la Universidad de Madrid* 14 (1965): 9-48.
- Biedermann, Hans. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Bonnell, Robert A. "An Early Humanistic View of the Active and Contemplative Life." *Italica*. 43.3 (1966): 225-39.
- Cardini, Roberto. *La critica del Landino*. Florence: Sansoni, 1973.
- Cepeda Adán, José. "El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos." *Arbor* 17 (1950): 177-90.
- Copeland, Rita. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cortijo Ocaña, Antonio, & Julian Weiss. "El 'Sermón de la Sagrada Escritura' de Pseudo-san Agustín y la versión romance de Hernán Núñez: Notas sobre el Humanismo cristiano del primer renacimiento." *La corónica* 37.1 (2008): 145-74.
- Cortijo Ocaña, Antonio, & Teresa Jiménez Calvente, eds. 'Salió buen latino.' *Los ideales de la cultura española tardomedieval y protorrenacentista. La Corónica* (Special Issue) 37.1 (2008).
- . "Humanismo español latino: breve nota introductoria." *La Corónica* 37.1 (2008): 5-25.
- Fernández de Villegas, Pedro. *La Divina Comedia de Dante Alighieri Del Infierno: texto italiano con la versión que hizo en coplas de arte mayor Don Pedro Fernández de Villegas, arcediano de Burgos, y fue impresa en dicha ciudad en 1515*.
- Field, Arthur. "Cristoforo Landino's First Lectures on Dante." *Renaissance Quarterly* 39.1 (1986): 16-48.
- . *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

- . "The Platonic Academy of Florence." Eds. Allen & Rees. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002. 359-76.
- Fine, Thomas Rea. *Fernández Villegas's translation and commentary on Dante's "Inferno"*. University of Michigan: University Microfilms International, 1986.
- Gilson, Simon A. "Plato, the *Platonici*, and Marsilio Ficino in Cristoforo Landino's "Comento sopra la Comedia"." *Italianist* 23.1 (2003): 5-53.
- Gómez Moreno, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de Mio Cid a Cervantes)*. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- Hamlin, Cinthia. "La traducción en la España pre-humanista y sus causas político-ideológicas: el caso de la *Divina Comedia* y los Reyes Católicos." *Revista de Literatura Medieval*, 24 (2012). En prensa.
- Hunt, Richard William. "The Introduction to the 'Artes' in the Twelfth Century." *Studia mediaevalia in honorem R. J. Martin*. Brugge: De Tempel, 1948. 85-112.
- Kristeller, Paul Oskar. "The Active and the Contemplative Life in Renaissance Humanism." *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985. 197-214.
- Lombardo, Paul. "Vita Activa versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati." *Italica* 59.2 (1982): 83-92.
- Magnavacca, Silvia. *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*. Bs. As.: EUDEBA, 2000.
- McNair, Bruce. "Cristoforo Landino and Coluccio Salutati in the Best Life." *Renaissance Quarterly* 47.4 (1994): 747-69.
- Minnis, Alastair. *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. London: Scholar Press, 1984.
- Minnis & Scott. *Medieval Literary Theory and Criticism c.1100- c 1375: The Commentary Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Morrás, María. "El texto en su laberinto: para la edición crítica de las traducciones medievales." *La Corónica* 30.2 (2002): 203-47.
- Navarro Lázaro, Andrés. "Sobre una traducción catalana inédita del siglo XV del comento de Cristoforo Landino a la *Commedia*." Ed. V. González Marti. *La filología italiana ante el nuevo milenio*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2003. 469-78.
- Nieto Soria, José Manuel. "Propaganda política y poder real en la Castilla de los Trastámara: una perspectiva de análisis." *Anuario de Estudios Medievales* 25 (1995): 489-516.
- Parker, Deborah. "Commentary as Social Act: Trifone Gabriele's Critique of Landino." *Renaissance Quarterly* 45.2 (1992): 225-47.
- . *Commentary and Ideology: Dante in the Renaissance*. Durham: Duke University Press, 1993.

- Procaccioli, Paolo. *Filologia ed esegesi dantesca nel Quattrocento: L'“Inferno” nel “Comento sopra la Comedia” di Cristoforo Landino*. Firenze: Leo S. Olschki, 1989.
- Quain, Edwin. “The Medieval Accessus ad Auctores.” *Traditio* 3 (1945): 215-64.
- Recio, Roxana. “La evolución de las ideas sobre traducción y traductor en Castilla: la *Introducción* al Infierno de Villegas.” Eds. Fortuño Llorens & Martínez Romero. *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, Servicio de Publicaciones, 1999. 3, 213-20.
- Rubio Tovar, Joaquín. “Algunas características de las traducciones medievales.” *Revista de Literatura Medieval* 9 (1997): 197-243.
- Russell, Peter. “Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV.” *Temas de la Celestina y otros estudios*. Barcelona: Ariel, 1978. 207-39.
- . *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*. Bellaterra: Escuela Universitaria de Traductores e Interpretes, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.
- Tate, Robert Brian. “La Historiografía en la España del siglo XV.” *Ensayos sobre historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid: Gredos, 1970. 280-96.
- Torre, Esteban. *Teoría de la traducción literaria*. Madrid: Síntesis, 1994.
- Weiss, Julian. *The Poet's Art: Literary Theory in Castile, c. 1400-60*. Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 1990.
- Weiss, Julian, & A. Cortijo Ocaña. Hernán Núñez de Toledo. ‘Comentario’ a las ‘Trescientas’ de Juan de Mena. En *eHumanista* (Projects). [www.ehumanista.ucsb.edu](http://www.ehumanista.ucsb.edu).