

EL ARTE DE TRADUCIR A PLUTARCO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI: A PROPÓSITO DE UNA TRADUCCIÓN INÉDITA DE *CONIUGALIA PRAECEPTA*

The Art of Translating Plutarch in Sixteenth-Century Spain: On an Unpublished Translation of *Coniugalia praecepta*

Alicia Morales Ortiz

Universidad de Murcia

amorales@um.es

<https://orcid.org/0000-0003-3480-3568>

RESUMEN

En el marco de los estudios sobre la traducción y recepción de la obra de Plutarco en el Renacimiento español, y más específicamente de *Moralia*, este trabajo presenta un estudio de una traducción castellana inédita del tratado *Coniugalia praecepta* conservada en un manuscrito de la Biblioteca del Palacio Real, fechada en 1588 y que ha permanecido desconocida y sin estudiar hasta el momento. Tras abordar algunas cuestiones preliminares relacionadas con la versión y su contexto, se ofrece un análisis de algunos aspectos de esta traducción y su cotejo con otras dos versiones contemporáneas del mismo opúsculo: la de Diego Gracián (1548) y la de Diego de Astudillo (1551). La comparación entre las tres versiones permite identificar distintas estrategias traductorales adoptadas por los respectivos intérpretes y contribuye a ampliar nuestro conocimiento sobre el modo en que se interpretó, adaptó y transmitió la obra moral de Plutarco en nuestro siglo XVI.

PALABRAS CLAVE

Plutarco, traducción, Humanismo español, Diego Gracián, Diego de Astudillo, *Coniugalia praecepta*.

ABSTRACT

Within the framework of studies on the translation and reception of Plutarch's work—more specifically the *Moralia*—in the Spanish Renaissance, this paper presents the study of an unpublished Spanish translation of the treatise *Coniugalia praecepta*, preserved in a manuscript held at the Royal Palace Library and dated 1588, which had remained unknown and unstudied until now. After addressing several preliminary issues concerning the translation and its context, the study offers an analysis of this version and compares it with two other contemporary translations of the same treatise: that of Diego Gracián (1548) and Diego de Astudillo (1551). The comparison of the three translations makes it possible to identify the different translation strategies adopted by each interpreter and contributes to a deeper understanding of how Plutarch's moral work was interpreted, adapted, and transmitted in sixteenth-century Spain.

KEYWORDS

Plutarch, translation, Spanish Humanism, Diego Gracián, Diego de Astudillo, *Coniugalia praecepta*.

1. INTRODUCCIÓN: LAS TRADUCCIONES DE *MORALLA* EN EL SIGLO XVI Y EL TRATADO *CONIUGALIA PRAECEPTA*

En lo que solemos llamar el ‘descubrimiento’ renacentista de la Antigüedad grecolatina, Plutarco estuvo entre los más leídos y apreciados de los autores griegos. En un primer momento sus *Vidas*, que presentaban un modelo para el género biográfico y estaban llenas de amenas anécdotas e historias ejemplarizantes que imitar y de las que aprender. Algo después, *Moralia*, un rico tesoro de diálogos y tratados repleto de sabiduría moral y de consejos de virtud aplicables a la vida cotidiana. Acaso pocos testimonios puedan sintetizar mejor los parámetros en los que se produjo la recepción de la obra ética del griego que la famosa afirmación de Erasmo de Rotterdam de que, si bien Sócrates había hecho bajar la filosofía de los cielos, Plutarco la había introducido en las casas y en los dormitorios.¹ Una filosofía doméstica, pues, útil para la vida y que era además perfectamente armonizable con la doctrina cristiana. Tal y como leemos en multitud de textos de la época, Plutarco no es solo un autor *doctissimus*, sino también *sanctissimus*, que había sido frecuentado por San Basilio y otros Padres de la Iglesia, por lo que, en esta faceta cristianizada, permitía superar la dicotomía paganismo vs. cristianismo.

También en España Plutarco fue objeto de lectura en las universidades, su presencia es constante en la literatura y la tradadística de la época y su obra fue, como en el resto de Europa, traducida a la lengua vernácula. Las líneas generales de la historia de su recepción en nuestro país son hoy bien conocidas, gracias a las investigaciones desarrolladas en las últimas décadas.² En el capítulo de las traducciones, no está de más recordar que España fue pionera con la versión aragonesa de *Vidas* realizada en la corte de Aviñón a finales del siglo XIV por encargo de Fernández de Heredia. Posteriormente, en 1491, aparecerá, entre otras, la célebre versión de varias *Vidas* traducidas por Alfonso de Palencia, a partir de versiones latinas de humanistas italianos. En lo que respecta a los *Moralia*, Diego Gracián situará al castellano entre las lenguas más tempranas en acoger una selección de la obra moral del autor griego. Se trata de unos comienzos prometedores que, sin embargo, no tendrán continuidad en los siglos siguientes, en el contexto bien conocido del declive de los estudios humanísticos –y particularmente helénicos– en España a partir, sobre todo, del último tercio del siglo XVI.

En una breve revisión del corpus de traducciones españolas de los *Moralia* a lo largo del siglo XVI, es preciso comenzar por las ya mencionadas de Diego Gracián: en primer lugar, los *Apotegmas* (1533), seguidos de los *Morales* de 1548 y de la reedición aumentada de 1571. De los *Apotegmas* se publicaron, además, otras dos versiones en

¹ En el prefacio a sus versiones de los tratados de Plutarco *De cobibenda ira* y *De curiositate* que dedicó a Alexius Turzo en 1525.

² En consonancia, la bibliografía sobre distintos aspectos de la recepción de Plutarco en nuestro país es ya muy extensa, por lo que me limito a remitir a los exhaustivos panoramas ofrecidos por Pérez Jiménez en sus trabajos más recientes sobre el tema (2009, 2014, 2019 y 2023) y a las monografías de Bergua Caveró (1995) y Morales Ortiz (2000).

castellano –no a partir del original griego de Plutarco, sino de la adaptación realizada por Erasmo en 1531–, la de Juan de Járava y la de Francisco de Támara, ambas impresas en Amberes en 1549. A estas se suma la versión castellana de una selección de *Apotegmas* incluida por el gran humanista Pedro Simón Abril en su *Instrucción para enseñar a los niños fácilmente el leer y el escribir*, publicada en 1590. Contamos también con una traducción del *De cupiditate divitiarum*, aparecida en Valladolid en 1538, anónima aunque atribuida a Ruiz de Virués por Beardsley (1973), así como con las versiones de Diego de Astudillo de los opúsculos *De cohibenda ira* y *Coniugalia praecepta* (1551). Junto a estas traducciones impresas, hay otras que no llegaron a la imprenta: es el caso de la versión de Páez de Castro del tratado *De vitando aere alieno* (editada por Muñoz Sendino, 1951) y las de Gaspar Hernández del *De capienda ex inimicis utilitate* (editada por Morales Ortiz, 1999b) y de Fernández de Villegas del mismo tratado (dada a conocer en su momento por Puente Santidrián, 1970). Si se repasan los títulos de los opúsculos más traducidos, se deduce con facilidad que el interés hacia los *Moralia* se centró, en consonancia con las pautas que guiaron la recepción de Plutarco en la época, en los tratados de carácter histórico y ético-práctico, siendo menos frecuentes las obras de contenido filosófico, literario o religioso.

Todas estas traducciones mencionadas fueron objeto de un análisis detallado en relación con el contexto traductológico, ideológico y cultural del siglo XVI español en la monografía que publiqué en el año 2000, y a ella remito para los pormenores. En este trabajo señalaba ya la posibilidad de que aparecieran nuevas traducciones que vinieran a enriquecer y complementar el corpus conocido hasta ese momento. Así ha ocurrido, efectivamente, y es posible ampliar ahora el panorama con nuevos datos, como los que aporta la traducción anónima del *De vitiosa verecundia*, conservada en la BNE (Mss. 8276), fechada entre los siglos XVI y XVII y estudiada recientemente por Chaparro Gómez (2017), o la versión manuscrita de dos opúsculos plutarqueos, *De vitiosa verecundia* y *De curiositate*, que Jiménez Patón incluyó en su obra *El virtuoso discreto*, editada por Garau y Bosch (2014).

En este marco, el objeto de este trabajo es presentar una traducción manuscrita del tratado *Coniugalia praecepta*, que ha permanecido hasta ahora desconocida y, por tanto, no ha sido todavía incorporada al corpus de versiones españolas de Plutarco. Recordaré rápidamente que el tratado *Deberes de matrimonio* constituye un γαμήλιος λόγος o discurso nupcial de probable raigambre estoica que Plutarco dirige a sus discípulos Poliano y Eurídice con motivo de su reciente enlace. A lo largo de 48 secciones o capítulos breves, el autor griego ofrece consejos para un matrimonio feliz, dirigidos a ambos cónyuges –aunque con una evidente preeminencia de la mujer, pues en realidad 28 de estas secciones se orientan exclusivamente a la esposa– valiéndose de anécdotas, dichos y *exempla* que, en apariencia, carecen de una conexión explícita. Por su temática y por su carácter parenético, didáctico y exhortativo hacia una vida matrimonial virtuosa, el tratado se inserta plenamente en los intereses pedagógicos del Renacimiento, especialmente en los tres ámbitos donde la influencia de Plutarco resulta más evidente, como

ha señalado Pérez Jiménez (2014: 819): la educación de los niños, la instrucción de las mujeres dentro del marco del matrimonio cristiano y la formación de los gobernantes. Como es sabido, durante esta época proliferan las obras dedicadas al tema del matrimonio y al papel de la mujer en él. Además de Erasmo, autores hispanos como Juan Luis Vives, Pedro Luján, Luis de León o Antonio de Guevara en sus *Epístolas familiares* abordan la cuestión con frecuencia y recurren, explícita o implícitamente, a Plutarco y, en muchos casos, sus *Coniugalia praecepta* se convierten en más que probable modelo e inspiración. El interés hacia este opúsculo se manifiesta por último en el número de sus versiones: conocemos varias traducciones latinas, entre ellas la realizada en 1497 por el humanista italiano Carolus Valgulius, que fue la más difundida, tuvo multitud de reediciones y fue incluida en los volúmenes recopilatorios de la vulgata latina de *Moralia* que circularon profusamente por Europa a lo largo del siglo XVI.³ En España, además de la traducción manuscrita que nos ocupa, la obrita fue traducida por Diego Gracián (ya en la edición de 1548) y por Diego de Astudillo (1551), por lo que se encuentra entre los opúsculos morales de Plutarco más traducidos al castellano junto con, además de los *Apotegmas*, *De cupiditate divitiarum*, *De vitiosa verecundia*, *De vitando aere alieno*, *De cohibenda ira* y *De capiendi ex inimicis utilitate*.

2. SOBRE EL MANUSCRITO: ALGUNAS PREGUNTAS SIN RESPUESTA

La traducción se conserva en el manuscrito II/1816 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, que perteneció a la biblioteca de Diego Sarmiento de Acuña, primer conde de Gondomar, y figura en el Inventario de este fondo, fechado en 1623, con el título *Andres Tiraquelo, Sobre las leyes matrimoniales*, bajo los epígrafes «Libros manuscritos», «Libros de mano en castellano» y «Libros de diferentes materias».⁴ El manuscrito consta de 394 folios, presenta una foliación de la época hasta el folio 18 y una numeración moderna a lápiz en el resto y contiene la traducción castellana de la primera glosa del *De legibus connubialibus et iure maritali* del jurista francés André Tiraqueau o Andrea Tiraquelo, llevada a cabo (recopilada, dice el título) por Diego de Aguiar y terminada, según reza el colofón, en julio de 1588 en Auñón (Guadalajara).⁵ Junto a la versión castellana del tratado de Tiraquelo, que ocupa la mayor parte del documento (hasta

³ Sobre estas traducciones latinas puede consultarse el trabajo clásico de Aulotte (1965) y, más recientemente, el panorama de Becchi (2019) con bibliografía actualizada. Al respecto, conviene recordar que España no contribuyó a la conformación de esta vulgata latina de la obra plutarquea, con la única excepción, hasta donde sabemos, de la versión latina de *Quaestiones naturales* realizada por el humanista valenciano Pedro Juan Núñez (1554). Sobre ella, cf. Morales Ortiz (1999a).

⁴ Puede consultarse en la web <https://inventarios.realbiblioteca.es/inventario>. Ya en 1903 Manuel Serrano y Sanz dio noticia de este manuscrito (en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, volumen VII, de 1903, p. 226) pero el hecho de que no se mencione el tratado de Plutarco puede explicar que la traducción haya pasado desapercibida todo este tiempo.

⁵ El título del primer folio es «Siguese la glosa primera del eccellentissimo iurisconsulto Andres Tiraquelo sobre las costumbres de Pabia en la parte que tratan de las leyes connubiales o matrimoniales que está obligado a guardar en el matrimonio qualquier hombre o muger que se casare, recopilada por el licenciado Diego de Aguiar. Anno de 1588. En el colofón se dice: «Acabose a honrra de Dios nuestro señor

el folio 361r), el legajo contiene algunas composiciones poéticas del mismo Diego de Aguiar y la traducción de Plutarco que nos interesa, que ocupa los folios 365r a 381v.⁶

El título de la traducción en el folio 365r reza *Siguense los preceptos matrimoniales que escribió el excelentissimo filosofo Plutarco, a Poliano y Euridice su muger. Traduçidos en castellano [por Rodrigo de Herrera]*, con el nombre del traductor tachado. El colofón (folio 381v) da el mismo año y lugar que leemos para la versión de Tiraquelo y, de nuevo, el nombre del supuesto intérprete, Rodrigo de Herrera, aparece tachado: «Gloria a Dios nuestro padre, acabose víspera de nuestra Sra. de agosto de mil y quinientos y ochenta y ocho en Auñon [don Rodrigo lo notaba y yo] el licenciado Aguiar lo escribía». Fuera de estas menciones en título y colofón, no hay ningún tipo de paratexto que nos permita extraer datos más concretos sobre el autor de esta versión plutarquea, sobre el proceso de realización de la traducción, sus objetivos o su destinatario. Así, entre las varias incógnitas que presenta el documento se encuentra en primer lugar cómo interpretar la frase del colofón para saber quién fue el autor real de la traducción, si fue un trabajo a cuatro manos, o por qué, si la llevó a cabo Rodríguez Herrera, aparece su nombre tachado.

En lo que se refiere a la traducción de la obra de Tiraquelo, parece claro que su autor fue Diego de Aguiar, del que sabemos algunas cosas⁷: fue abogado de la Real Chancillería de Valladolid hasta 1599 y tradujo del italiano el tratado *L'unione del regno di Portogallo alla corona di Castiglia*, de Girolamo Conestaggio, una traducción realizada entre 1587 y 1588 y que quedó asimismo manuscrita. También fue autor de la versión de las dos primeras partes de las *Relazioni Universali* de Giovanni Botero, trabajo que le encargó el Conde de Gondomar y fue publicado en Valladolid en 1603 con el título *De las relaciones universales del mundo de Ivan Botero Benes; traducido por el licenciado Diego de Aguiar, abogado en la real chancillería de Valladolid*. Sabemos que Aguiar compuso además unos *Tercetos en latín congruo y puro castellano* dedicados a Felipe III y fechables en 1596, si bien fueron publicados más tarde (Madrid, 1621). Cabe señalar, como dato interesante, que la fecha y lugar que presenta el manuscrito de la versión de Conestaggio (Auñón, 1588) coincide tanto con la traducción de Tiraquelo como con la de Plutarco, lo que parece reforzar la idea de una autoría común de Aguiar.

Por lo que respecta al Rodrigo de Herrera mencionado en el manuscrito, resulta difícil alcanzar una conclusión mínimamente segura sobre su identidad. La hipótesis más razonable sería identificarlo con Rodrigo de Herrera y Ribera, hijo natural del marqués de Auñón, un personaje del que se tenemos escasa -y en gran medida confu-

lunes a 25 de julio día del Apostol Santiago y començose a dos de mayo de mil y quinientos y ochenta y ocho, en la villa de Auñon. El licen.do Diego de Aguiar lo hacía».

⁶ Para la descripción del manuscrito y la relación detallada de su contenido remito a la ficha disponible en la página web de la Biblioteca del Palacio Real en el siguiente enlace <https://realbiblioteca.patrimonio-nacional.es/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=70188>

⁷ Cf. Muñiz y Casas (2008: 145-146).

sa- información y del que se duda que pueda tratarse del mismo al que aluden autores contemporáneos como Miguel de Cervantes o Lope de Vega.⁸ No obstante, de aceptarse esta identificación, tendríamos una cronología problemática si se da por válida la fecha de nacimiento que habitualmente se le atribuye, es decir, el año 1578. En tal caso, Herrera contaría con apenas diez años en el momento en que se realizó la traducción de Plutarco, lo que hace improbable su autoría.

En definitiva, en el estado actual de nuestros conocimientos, esta versión manuscrita está rodeada de incertidumbres y de preguntas abiertas que confiamos se puedan contestar en el futuro. En cualquier caso, más allá de estos interrogantes, resulta incuestionable su valor para completar el panorama de las traducciones hispanas de *Moralia* en nuestro siglo XVI y para aportar nuevos datos más precisos, por un lado, sobre la recepción y difusión de la obra de Plutarco en este periodo y, por otro, sobre las diversas estrategias traductorales empleadas por los distintos intérpretes a la hora de enfrentarse al texto original.

3. LAS DOS COPIAS DE LA TRADUCCIÓN

El legajo de la Biblioteca del Palacio Real ofrece aún una nueva sorpresa: los folios 383r a 391r contienen una segunda versión de la traducción del opúsculo de Plutarco, en lo que parece una copia en limpio de la primera, que presenta numerosas tachaduras, correcciones y añadidos interlineales. Ambos escritos parecen obra de la misma mano, aunque en esta ocasión el texto carece de título y de cualquier indicación relativa al autor o a la fecha de elaboración. Cabe señalar, además, que esta segunda copia está incompleta, ya que se interrumpe en la sección 21 (140F), es decir, reproduce algo menos de la mitad del tratado plutarqueo.

El cotejo entre los dos textos, en adelante versiones A y B, permite detectar una serie de diferencias que no enumeraré de forma exhaustiva —dejo esta labor para una futura edición del texto— pero sí comentaré brevemente con algunos ejemplos extraídos de las primeras páginas. La mayoría de las divergencias corresponden a variantes de carácter ortotipográfico o a modificaciones estilísticas menores, resultado presumiblemente de un proceso de revisión para pulir la expresión. Son frecuentes, por ejemplo, las alteraciones en el orden de palabras («primera aspereza y austeridad» en la versión A, frente a «primera austeridad y aspereza» en la B), las ligeras reformulaciones estilísticas («agrades no bien sazonadas» en A, frente a «agrades mal sazonadas» en B), o los cambios en la selección de los vocablos con escasa incidencia semántica («los vassos recién acabados» frente a «los vassos recién hechos»).

En otros casos, las variantes son más significativas, aunque no alteran de forma sustancial el resultado de la traducción. Así, por ejemplo, en la interpretación libre del

⁸ Para la figura de Rodríguez Herrera se encontrará un estado de la cuestión en González Sarasa (2012) y Ferrer Valls (2015).

participio *δυσχεράνασαι* («enfadándose»), la versión A ofrece «y las nuevas esposas que a los principios apartan desdeñosas lexicos de si a sus desposados» (366r), mientras que la versión B reza: «y las nuevas esposas que mostrándose demasiadamente desabridas apartan lejos de si a sus desposados» (384r). En ocasiones, la segunda versión elimina elementos para ofrecer un texto más conciso, como se observa en la traducción de *ἀπὸ σώματος καὶ ὥρας* (138F) «desde la gallardía del cuerpo o hermosura del rostro» en A, que queda en B «de la hermosura de alguna mujer».⁹ En otros casos, por el contrario, se introducen añadidos, como, frente a la versión A «el consejo y autoridad del varón como cabeza», la versión B «el consejo y autoridad del varón como cabeza y governalle de la casa» para traducir el griego *τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρεσιν* (139D).

Más reseñables son aquellos pocos lugares en los que la versión B parece aportar cambios de mayor calado, ya sea porque introduce correcciones que mejoran la traducción o bien porque aporta información que no está en la versión A. El primer caso ocurre en la traducción del pasaje en el que Plutarco cuenta que en Beocia era costumbre coronar a las novias con una guirnalda de espárragos, un rito que para el queronense significa que, al igual que esta planta porta entre sus espinas un dulce fruto, también las esposas aportarán una unión dulce si el marido es capaz de ser paciente con las primeras dificultades en el matrimonio (138D-E). El término usado por Plutarco es *ἀσφαραγωνία*, un *hápax* que el DGE traduce como «corona de hojas de espárragos» (cf. LSJ «wreath of asparagus») y que está relacionado con el término griego para esta planta *ἀσπάραγος* o *ἀσφάραγος*. Pues bien, en la versión A el nombre de la planta está en blanco, una laguna que es corregida en la versión B con el añadido «[cubierta y coronada] con una yerba que llamaban esparagonia». Aunque la intención es buena, la solución del intérprete no resulta demasiado acertada, pues «esparagonia» no parece existir en castellano (quizá se inspiró en el latín de Valgulo, *aspharagine*, o en el de Xylander, *aspharagonia*, que optan por la misma solución¹⁰). Más atinadas son las traducciones de Astudillo, «coronan a las novias con espárragos», y de Gracián «coronarla con flor de espárrago o de çarza».

Veamos un ejemplo del segundo caso. En el capítulo 21, tras el que se corta la versión B, afirma Plutarco que cuando el esposo y la esposa son virtuosos, el matrimonio es feliz y envidiado, y pone los consabidos *exempla* de una cosa —Odiseo y Penélope— y su contraria —Helena y París—:

⁹ En Gracián es «por la sola hermosura del cuerpo» y en Astudillo «en la hermosura de los cuerpos», según el latín de Valgulo *corporis forma*. Citamos la traducción latina de Valgulo por el volumen recopilatorio *Plutarchi Chaeroni, philosophi & historici gravissimi, Ethica sive Moralia opera* (Basilea, 1554).

¹⁰ Lodé emplea *corruda*, término latino para el espárrago salvaje. He consultado la traducción latina de Lodé en el ejemplar digitalizado en *Gallica* de la BnF *Nuptialia praecepta sive coniugalia: Plutarchus Polliano et Enridicae bene agere* (París 1514) y la de Xylander en el volumen *Plutarchi Chaeronensis Moralia, Quae Usurpantur* (Frankfurt, 1619), digitalizado en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich.

Φιλόπλουτος ἢ Ἑλένη, φιλήδονος ὁ Πάρις· φρόνιμος ὁ Ὀδυσσεύς, σώφρων ἢ Πηνελόπη. διὰ τοῦτο μακάριος γάμος ὁ τούτων καὶ ζηλωτός, ὁ δὲ ἐκείνων Ἰλιάδα κακῶν Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις ἐποίησεν (140F-141A).¹¹

La traducción manuscrita del pasaje (versión A) es como sigue:

Pues por ser Elena codiciosa y Paris deshonesto vinieron a celebrar entre si un casamiento tal que fue causa de una inmensidad de desventuras a toda Grecia, pero el de el prudente Ulises con la casta Penélope por ser entrambos tan excelentes y amarse tanto fue feliz y celebrado por todos los siglos que an asta oy pasado y lo seran en todos los venideros eternizando la fama sus memorias y haciendo la gloria de sus nombres ultrage al tiempo con la inmortalidad de sus heroicas virtudes (370v).

Al comparar los textos de A y B se aprecia que esta segunda versión introduce unas ligeras pero significativas modificaciones: en primer lugar, añade el adjetivo «adúltero» («adultero y deshonesto») para aludir a Paris, una buena interpretación del griego φιλήδονος que califica de forma adecuada al personaje, conocido en la tradición fundamentalmente por su adulterio con Helena. Y, sobre todo, incluye a Troya junto a Grecia, con lo que corrige la omisión de la versión A, ya que, efectivamente, tal y como se lee en el original de Plutarco, los males fueron para ambos, para griegos y bárbaros (Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις). Además, junto al nombre de la ciudad introduce una glosa explicativa «la mas inclita ciudad de Assia», un recurso habitual entre los traductores renacentistas y que encontramos con frecuencia en otros intérpretes de Plutarco.

Por lo demás, más allá de las diferencias entre ambas versiones, de la lectura del pasaje castellano se deducen un par de rasgos característicos de la forma de traducir de nuestro intérprete, a los que volveré más adelante con mayor detalle. Por una parte, la verbosidad y la tendencia a las traducciones expansivas y parafrásticas —evidente en la parte final del párrafo— que, como en este caso, contrastan con el estilo sentencioso y breve del opúsculo original. Por otra parte, la libertad a la hora de verter ciertos contenidos culturales, que se aprecia en la supresión del juego de palabras Ἰλιάδα κακῶν/«una *Iliada* de males» y su sustitución por un neutro pero correcto «una inmensidad de desventuras», quizá en la idea de que mantener la expresión original podría provocar un extrañamiento y alejamiento del texto por parte del lector. En realidad, este afán por naturalizar la obra traducida eliminando ciertas referencias eruditas o culturales que podrían dificultar la comprensión del discurso es común en otros traductores, como insistiremos después. Entre los de Plutarco lo encontramos especialmente en Astudillo, quien en su versión de este pasaje emplea la misma estrategia traductora: eli-

¹¹ Cito siempre el texto griego por la edición de Aldo de 1509. En su caso, las variantes aceptadas por los editores modernos se consignan entre corchetes.

mina la referencia a la *Ilíada* y traduce por «la tela de los daños y destrucción».¹² Resulta más respetuosa con el texto fuente la versión de Gracián que, en general, es el más fiel a la letra del original y suele conservar este tipo de alusiones aunque deba explicarlas con una nota al margen o con una glosa inserta en el cuerpo del texto. En este caso utiliza un doblete explicativo, tan típico de sus textos: «*Ilíada* y mar de males».¹³

Por último, otra diferencia que se puede detectar entre la versión A y la B es la introducción, en esta última, de la única nota marginal que aparece en todo el documento —y que no figura en la versión A—, con una aclaración a propósito del término griego *ἰππόθορον*, en la que me detendré más adelante.

Tras este cotejo preliminar de las dos versiones en que nos han llegado la traducción de Plutarco, es plausible pensar que esta segunda versión o versión B sería una copia preparada para dar a la imprenta, que quedó finalmente inacabada o de la que se ha perdido el resto. Durante el proceso de escritura en limpio fueron corregidos algunos pequeños errores o lagunas que presentaba el borrador inicial, se hicieron ligeros retoques de redacción y fue introducida alguna información adicional que ayudara al lector en la comprensión del texto, como la nota marginal o la glosa que hemos comentado. Aventurando algo más, quizá la versión plutarquea estaba pensada como apéndice a la traducción de Tiraquelo. Más allá de la evidente afinidad temática entre ambas obras, una lectura superficial del tratado del jurisconsulto francés revela que su autor recurre con frecuencia a Plutarco como una de sus fuentes antiguas, incluyendo citas explícitas del *Coningalia praecepta*. Tal vez por esta razón, Diego de Aguiar consideró que el opúsculo de Plutarco constituía un complemento adecuado para editarse junto con el tratado de Tiraquelo. En cualquier caso, lo único que puede concluirse con certeza es que ambas traducciones, la de Tiraquelo y la de Plutarco, quedaron finalmente inéditas.

4. SOBRE LAS CONDICIONES DE LA TRADUCCIÓN

Sobre la cuestión de cuál fue el texto o textos fuente que están en la base de esta traducción española y sobre si la versión hispana es directa del griego o está realizada a través de una versión intermedia al latín o a alguna lengua vernácula, poco es asimismo lo que podemos concluir con seguridad. De entrada, al menos, puede afirmarse que el intérprete hispano consultó la versión latina realizada por Valgulo, la más conocida, como se ha señalado, y también la que utilizaron Diego Astudillo y Diego Gracián en sus respectivas versiones del tratado, en el caso del primero como texto único y

¹² Su traducción completa es «Fue Elena gran codiciosa de riquezas, y Paris muy dado a deleytes. Ulysses fue muy prudente, y Penelope su muger muy reglada, assi el un casamiento fue bienaventurado de que cada uno debe de tener embidia, en el otro se tramo la tela de los daños y destruycion de Griegos y Troyanos». Los traductores latinos, Valgulo, Lodé y Xylander, sin embargo, mantienen la alusión a la *Ilíada*.

¹³ Esta es su versión para el fragmento completo: «Helena fue codiciosa de riquezas, Paris codicioso de deleytes. Ulisses prudente y sabio, y Penelope casta y modesta; por esso el casamiento de estos fue dichoso y bienaventurado y de dessear y el de los otros dos primeros acarrees una Iliada y mar de males y miserias a los Griegos y a los Troyanos y barbaros».

en el caso del segundo además del texto griego. Me baso para esta afirmación en un pasaje significativo del comienzo del tratado (138B) en el que Plutarco alude a una melodía que se utilizaba en el momento del apareamiento de los caballos, de nombre ἵππόθορον: Ἐν μὲν γὰρ τοῖς μουσικοῖς ἓνα τῶν αὐλητικῶν νόμων ἵππόθορον ἐκάλουν, μέλος τι τοῖς ἵπποις ὀρμῆς ἐπεγεργτικόν, ὡς ἔοικεν, ἐνδιδόντα [ἐνδιδόν τε] περὶ [πρὸς] τὰς ὀρχεῖας. La traducción de Valgulio sustituye la referencia al apareamiento por la mención a una competición de caballos quizá por pudor, como aventuró Aulotte (1965: 55), o tal vez porque leyó otro texto del que no conocemos huella en la tradición textual (acaso relacionado con ὄχος «carro», «vehículo»): *in musicis unam de legibus tibiatarum Hippothoron appellabant. Is erat cantus quo equi in certamine curuli concitabantur* (75v). Si se consultan otras traducciones latinas podrá comprobarse que el pasaje ‘problemático’ es vertido correctamente según el texto que conocemos, así en Lodé por *ad usum veneris* o en Xylander por *ad coitum*.¹⁴ La interpretación de Valgulio está claramente en la base de las traducciones de Astudillo:

Ay un cierto tono que los Griegos llaman hippotheron, que es un canto acordado de tal manera, que se despertaban con el y avivaban los cavallos que corrian a la par el palio, a pasar con mayor furia su carrera.

Y de Gracián:

En la música a una de las leyes de las flautas llaman Hypothoron; que era una melodia y canto con que los cavallos se incitaban a correr en la carrera y contienda.

Por el contrario, en la versión manuscrita el pasaje está traducido siguiendo el texto transmitido:

Porque anssi como entre los instrumentos músicos sabeis que solia aber uno a quien los antiguos llamavan Hipothoron con el qual tañían quando querían alentar los cavallos si los veían que al tiempo del tomar a las yeguas estavan mas remissos y menos fervorosos de lo que combenia.¹⁵

Sin embargo, por la nota en latín al margen que figura únicamente en la versión B a la que hemos aludido en el apartado anterior, sabemos que el intérprete español conocía la versión de Valgulio, pues hace referencia a su texto *in curuli certamine. Textus Plutarchi habet in curuli certamine, in quo certabatur in curribus quos trahabant equi, et in eo*

¹⁴ La traducción completa de Lodé es: *in musicis enim quaedam tibiae cantum hippotorom vocabant qui equis (ut videtur) ad usum veneris impetumexcitaret, y la de Xylander: De musicis modis unus Hippothorus appellatus fuit, quod scilicet eo equi ad coitum excitarentur.*

¹⁵ La versión A o en sucio presenta unas ligeras variantes: «Pues sabeis que entre los instrumentos músicos solia haber uno a quien [entre líneas: los antiguos] llamaban Hipotoron, con el cual tañían quando querían alentar a los caballos, si los veían que al tiempo del [tachado: saltar] [entre líneas: tomar] las yeguas estavan mas remissos y menos fervorosos de lo que convenia».

certamine instrumentum sonabat Hippothoron... Queda claro, pues, que el traductor hispano manejó la versión de Valgulio, pero también que no la sigue en algunos lugares en los que el latín parece alejarse del *textus traditus*. Ocurre también en 139E, en el pasaje en que Plutarco alude a Pasífae y critica que las mujeres se unan con hombres que se dan a los placeres como si fueran perros o machos cabríos: ὥσπερ κυσὶν ἢ τράγοις es el texto que presenta la Aldina, las ediciones modernas y el único que nos ha llegado. Pero Valgulio traduce aquí *suibus et hircis*, que podría responder a que leyó ὄσιν (de ὄς, «cerdo»), una variante que no conocemos y que explicaría la versión de Astudillo «puercos y cabrones». Por su parte, el traductor de la versión manuscrita presenta «perros o cabrones sucissimos» (versión A) y «toros, perros o cabrones sucissimos» (versión B), al igual que Gracián, «perros y cabrones»¹⁶. Por fin, otro lugar donde traductor latino e intérprete hispano han tenido variantes textuales distintas se detecta en 145E, al final ya del tratado, cuando Plutarco aconseja a Eurídice que se inspire con la lectura de apotegmas y máximas de personas sabias: τῶν σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀποφθέγμασιν, según el texto de la Aldina y el aceptado por la mayoría de editores modernos. Sin embargo, una parte de la tradición trae τῶν σοφῶν καὶ ἀγαθῶν γυναικῶν, que es la lectura que debió de tener Valgulio: *sententias sapientium bonarumque mulierum*¹⁷, texto que está en la base de la versión de Astudillo («sentencias de mugeres prudentes y buenas») y de Gracián («sentencias de las buenas y sabias mujeres»). En cambio, la versión manuscrita responde claramente a la otra lectura: «los dichos sabios y graciosos de los hombres mas eminentes y ynsignes en virtud y letras».

Fuera de la relación con el texto latino de Valgulio, resulta sumamente difícil establecer qué otras fuentes pudo tener nuestro traductor. Es posible que conociera también la traducción latina de Xylander, publicada en 1570, cuyas variantes son coincidentes en todos los casos expuestos arriba. En cuanto al texto griego, para 1588 ya circulaban ampliamente diversas ediciones de las obras de Plutarco, entre ellas la Aldina de 1509, la reedición corregida publicada en Basilea en 1542 o el texto de las *Quae extant opera* de Henri Estienne de 1572. El hecho de que en el título no se indique que se ha traducido del griego podría significar que la versión no está basada directamente en dicha lengua. Por lo general en este periodo, cuando al traducir a lenguas vulgares los textos de la Antigüedad griega se ha trabajado con el original griego —aunque haya sido con la ayuda adicional de otras versiones intermedias— se suele destacar explícitamente, incluso con cierto orgullo y, a veces, exageración, como ocurre en el caso de Gracián, algo que resulta explicable en el contexto cultural de la España de nuestro

¹⁶ Lodé traduce: *velut canibus hircisque* y Xylander: *velut canibus quibusquam aut hircis*.

¹⁷ También Lodé presenta este texto: *dicteriis sapientium probarumque mulierum*, sin embargo Xylander mantiene la lectura de la Aldina: *sapientum praestantiumque hominum scite dicta*.

Humanismo, en la que no eran muchos quienes dominaban el griego lo suficiente como para poder traducir directamente de él.¹⁸

Tampoco puede descartarse que nuestro traductor haya recurrido a versiones a otras lenguas —probablemente italianas o francesas—, ni que haya manejado alguna traducción castellana anterior, en particular la de Gracián, que fue la más conocida. Sin embargo, el texto no ofrece elementos que permitan afirmarlo con certeza. Su estilo de traducción, caracterizado por una notable libertad y un escaso apego a la literalidad, dificulta detectar indicios concluyentes al respecto.

5. CARACTERÍSTICAS DE LA TRADUCCIÓN

Como indicamos, el rasgo más destacable de esta versión manuscrita y que la diferencia de manera significativa de las otras dos traducciones castellanas del mismo tratado, la de Gracián y la de Astudillo, es la considerable libertad con la que el intérprete se maneja, plasmada en su ya aludida inclinación hacia las traducciones de carácter parafrástico y expansivo. Me refiero especialmente a algunas ocasiones en que su autor parece más un comentarista de las enseñanzas morales que extrae de Plutarco que un traductor, permitiéndose unas licencias que no encontramos ni en Astudillo ni en Gracián.

Un par de ejemplos ilustrarán lo que quiero decir. Plutarco considera que los esposos deben compartir con sus mujeres ciertos placeres, para que ellas no se busquen otros por su cuenta. Ahora bien, si estos placeres pasan de cierto punto, entonces las esposas no deben participar ni enfadarse si sus maridos las dejan al margen, pues lo hacen por respeto hacia ellas. En esto, dice el queronense, deben actuar como los reyes de Persia, cuyas mujeres comen con ellos en los banquetes, pero cuando, acabada la comida, los maridos quieren darse a la borrachera y la juerga, las hacen salir para evitar que presencien sus comportamientos libertinos, y dejan entrar en su lugar a ramera. El texto de Plutarco es bastante explícito: παίζειν, «jugar», tiene aquí un claro sentido sexual, como son claros los términos que el griego emplea para referirse a las prostitutas y heteras (μουσουργούς και παλλακίδας, έταίραν ἢ θεραπαινίδα), opuestas aquí a la esposa legítima (την γαμετήν):

Τοῖς τῶν Περσῶν βασιλεῦσιν αἱ γνήσiai γυναικες παρακάθηνται δειπνοῦσι και συνεστιῶνται· βουλόμενοι δέ παίζειν και μεθύσκεσθαι ταύτας μὲν ἀποπέμπουσι, τὰς δέ μουσουργούς και παλλακίδας καλοῦσιν, ὁρθῶς τοῦτό γε [γ] αὐτὸ ποιοῦντες, ὅτι τοῦ συνακολασταίνειν και παραινεῖν οὐ μεταδίδοσι ταῖς γαμεταῖς. ἂν οὖν ἰδιώτης ἀνὴρ, ἀκρατὴς δέ περὶ τὰς ἡδονὰς και ἀνάγωγος, ἐξαμάρτη τι πρὸς έταίραν ἢ

¹⁸ Sobre el uso del original griego en Gracián y su dependencia de las traducciones latinas, cf. Morales Ortiz (2000: 257-287). En general, el recurso directo —y único— del original griego en estos intérpretes es poco habitual, no solo en España sino en toda Europa. Robert Aulotte, en su conocida monografía sobre Amyot y Plutarco, en un repaso de traductores de Plutarco a lenguas vernáculas del siglo XVI concluye que solo tres de ellos —incluyendo a Gracián— tradujeron directamente sobre el original griego, cf. Aulotte, 1965: 51.

θεραπεινίδα, δεῖ τὴν γαμετὴν μὴ ἀγανακτεῖν, μηδὲ χαλεπαίνειν, λογιζομένην ὅτι παροινίας καὶ ἀκολασίας καὶ ὕβρεως αἰδούμενος αὐτὴν, ἑτέρᾳ μεταδίδωσιν (140B).

La traducción española dice así:

y por esso acostumbra[n] prudentísimamente los Reyes de Persia y los de sus Reynos a llevar consigo a sus mujeres a los saraos y combites que entre si celebravan para que participasen también de los gustos que ellos gocavan puesto que levantadas las mesas las mandasen salir a todas fuera mandando entrar otras mujeres rameras y mussicas con quienes poderse olgar con mayor libertad de lo que con las mujeres propias les era licito. Atendiendo con summa prudencia a que no era justo que las matronas principales se hallasen en compañía de las mujeres deshonestas que ellos querían tener allí para sus vicios. Y ellas estaban obligadas a salirse y a no agraviarse de que sus maridos hartos de bino y de comida cometiesen algún pecado con aquellas esclavas o Rameras permitiéndoles esto el tiempo de la ocasión en que se allavan. *Mas con todo esso deven los maridos demostrarse onestos y muy castos ante sus mujeres para que pues son ellos el espejo y dechado en que deven mirarse sigan su exemplo y imiten sus virtudes.*¹⁹

Como puede observarse, el traductor muestra una comprensión adecuada del sentido general del texto, si bien se distancia notablemente de su literalidad, recurriendo a la reordenación de sus elementos, a su abreviación, ampliación o incluso su supresión. Resulta particularmente llamativo el añadido final (que señalo en cursiva); en esta interpolación sin correspondencia en el texto fuente, el autor introduce una reflexión de su propia cosecha, seguramente porque la imagen ofrecida por Plutarco de estos maridos adúlteros divirtiéndose con vino y rameras no le pareció muy edificante. Así, aprovecha para advertirles contra los comportamientos licenciosos y para exhortarles a que sean espejo de virtudes en el que sus esposas se miren y tomen ejemplo.

Precisamente este pasaje plutarqueo es parafraseado por Juan Luis Vives en su *De institutione feminae christianae*, cuando en el libro segundo, que dedica a las mujeres casa-

¹⁹ Es el texto de la versión B. La versión A presenta ligeras diferencias que no afectan, en lo sustancial, a la traducción. Consignamos también para su cotejo las traducciones de Astudillo: «Tienen por costumbre los Reyes de Persia de assentar a su mesa a sus legítimas mujeres y quando se quieren regocijar algo demasiado, y de festejarse bebiendo largamente con los combidados, no consienten que estén delante sus mujeres, mas en su lugar convidan sus amigas y mujeres tañedoras y desembueltas; y es muy bien hecho que no quepa parte de la borrachez y destemplança del marido a la muger, ni se halle en ella. Assi que si una muger honrada tomare en hurto a su marido, o supiera del que se da a torpes deleytes, no se debe de enojar ni tomarlo a mal, sino pensar que de verguença que el marido tiene della, y de respecto no osa en su presencia desmandarse a cosas tan desordenadas» y Gracián: «Las mujeres legítimas de los reyes de Persia assientanse con ellos a la mesa y comen y beven con ellos; pero quando ellos quieren burlar y beber desordenadamente, enbianlas a ellas y mandan llamar algunas juglares y cantoras, y es muy bien hecho esto: porque no quieren que sus mujeres sean participantes de su desorden y beber demasiado; assi qualquier hombre particular si es desordenado y derramado en deleytes si a dicha fuere tomado en algún yerro, conviene que no se indigne la muger ni reciba pesar considerando que el marido en su desorden y beber y en su demasia teniendo verguença della no la quiso hazer participante dello».

das, prescribe cuál debe ser el comportamiento de la mujer con su marido en privado. Dice así:

«En la habitación conyugal y en el lecho matrimonial no sólo habrá castidad sino también pudor, de forma que recuerde que ella es la esposa, en la que Plutarco quiere que se encuentren unidos y conjugados el amor máximo y el pudor supremo. Cuentan que las esposas legítimas de los reyes persas comían siempre con ellos y estaban acostumbradas a vivir rodeadas de placeres, sin embargo no se les permitía entrar en las cenas, un tanto más licenciosas, en las que sólo había bailarinas y concubinas».

Curiosamente, también Vives introduce a continuación un comentario dedicado a los maridos con el mismo tono e igual crítica velada a Plutarco que nuestro intérprete:

Conviene que los varones no anden sumergidos en placeres desmedidos, ni se diviertan con otras mujeres diferentes a sus esposas. Pero aquí no adoctrinamos a los maridos, a pesar de que este lugar debería dirigirse más bien a ellos con objeto de que no se erigieran en maestros de placeres y lascivia para sus esposas... (*La formación de la mujer cristiana* I, 5, 2²⁰).

Traemos ahora a colación un nuevo pasaje en que Plutarco afirma que para las mujeres la virtud es más importante que la belleza física y recuerda el dicho de Sócrates a sus discípulos: al mirarse al espejo, los feos debían corregir su fealdad con la virtud y los hermosos no debían estropear su belleza con el vicio. Del mismo modo, dice el queronense, cuando una mujer se mire al espejo, si es fea debe preguntarse qué sería si no fuese virtuosa y si, en cambio, es hermosa qué podría llegar a ser si además es virtuosa. Y concluye afirmando que para una mujer fea es cosa noble ser querida por su carácter (ἦθος) más que por su belleza (κάλλος):

καλὸν οὖν καὶ τὴν οἰκοδεσποιναν, ὅταν ἐν ταῖς χερσὶν ἔχη τὸ ἔσοπτρον, αὐτὴν ἐν αὐτῇ διαλαλεῖν, τὴν μὲν αἰσχροῦν “τί οὖν, ἂν μὴ σώφρων γένωμαι;” τὴν δὲ καλὴν “τί οὖν, ἂν καὶ σώφρων γένωμαι;” τῇ γὰρ αἰσχροῖ σεμνὸν εἰ φιλεῖται διὰ τὸ ἦθος μᾶλλον ἢ τὸ κάλλος (141D).

La traducción manuscrita es la siguiente:

Y así harían a mi parecer muy acertadamente las mujeres casadas si cada vez que se miran a sus espejos hablasen a cada qual consigo mesma y se digese, la fea, desventurada de mí ¿quién podrá sufrir la fealdad de mi cuerpo y alma si siendo qual soy no fuese casta, virtuosa y honesta? Y la hermosa, se diga o bien

²⁰ Cito la obra de Vives por la *Biblioteca Valenciana Digital* en el siguiente enlace <https://bivaldi.gva.es/es/corpus/unidad.do?posicion=1&idCorpus=1&idUnidad=10066>. Sobre la relación entre Plutarco y el tratado de Vives, cf. Narro (2001). Este autor ha contabilizado un total de 23 citas plutarqueas en *De institutione feminae christianae*, pero una lectura minuciosa revela que son más, pues en varias ocasiones Vives no cita al autor griego pero es evidente que la información que expone procede de él.

aventurada de mi si a la hermosura de mi rostro juntare la belleza del ama y si guardándome de los vicios la gloria de mi veldad con la torpeça de los peccados ¿quien abra en los cielos ni en la tierra que por mi amor no se pierda? pues aun a las feas veo que les es mas preclaro y honroso el ser amadas por la excelencia de las virtudes del alma que a las hermosas por la grandeça de la hermosura de sus cuerpos. *Ansi que las virtudes an de ser los arreos y joyas de que se han de adornar las mujeres para ser amadas no solo de sus maridos sino de todos los que las conocen y tratan, pues las demás galas y trages ansi como son corruptibles en si ayudan a corromper y estragar las buenas costumbres de las que en ellos ponen el fundamento de su belleza.*

Estamos de nuevo ante una traducción expansiva que no solo duplica en extensión el texto original de Plutarco,²¹ sino que incorpora, otra vez, un párrafo al final sin equivalente en el original (marcado aquí en cursiva). En este añadido, el traductor aprovecha la ocasión para desarrollar el tópico de que las mujeres deben renunciar a los adornos externos, puesto que su virtud constituye su mejor ornato, una interpretación que, sin embargo, guarda solo una relación tangencial con las ideas expuestas por Plutarco en el pasaje. Este lugar plutarqueo debió de ser con frecuencia empleado en las invectivas contra los afeites y adornos femeninos, un tema predilecto en la literatura moralizante de la época. Lo leemos en Vives, quien introduce la alusión al espejo de Sócrates –tomada a buen seguro de Plutarco aunque en esta ocasión no lo cite– en un contexto similar de crítica al uso de adornos por parte de las mujeres:

Por lo tanto la doncella que propongo no recubrirá con afeites su cara sino que la lavará; no la embadurnará con jabones sino que se lavará con agua; no alborotará sus cabellos o los teñirá para que cambien de color, pero tampoco los mantendrá alborotados, ásperos y llenos de caspa; protegerá su propia cabeza contra el sudor y la porquería; no se deleitará con olores refinados y menos aún con su fragancia; se mirará ante el espejo, no para pintarse y peinarse meticulosamente sino para que no aparezca, ni en su rostro ni en toda la cabeza, algún detalle ridículo o indecoroso que no puede verse sino por medio del espejo y entonces se arreglará ante él con el fin de que nada haya en su cara que afee a la mujer casta y modesta. Finalmente, pensará que también se ha dicho para ella lo que Sócrates solía prescribir a sus discípulos: que se mirasen en el espejo; si eran hermosos, para no albergar un alma repugnante y si eran feos, para compensar la fealdad del cuerpo con la belleza del alma (*Formación de la mujer cristiana* I, 8, 12).

²¹ Puede compararse con las versiones de Astudillo y Gracián, más ajustadas al original. Astudillo: «Teniendo también una mujer casada puestos los ojos en el espejo, si se reconosçe por fea debe de pensar que tiene gran obligación a ser honesta y casta: y si se tiene por hermosa, considere quan lindamente se assienta la honestidad sobre la hermosura. Y si una muger que es fea se haze querer por su buena condición, allende del amor se recresce que todos hacen cuenta della, y la tienen en veneración». Gracián: «Pues linda cosa será si la matrona y señora de su casa, quando tiene el espejo en la mano, hable consigo misma desta manera: la que fuere fea diga: porque no ser casta y buena, y la hermosa: pues que sería si también fuesse casta y virtuosa; porque a la fea se le apega una reverencia y veneración si es querida por las costumbres y no por la hermosura».

6. ALGUNAS ESTRATEGIAS DE TRADUCCIÓN

Ya hemos señalado, al analizar el texto sobre Helena, Paris y la *Iliada*, que es relativamente frecuente en nuestro traductor la eliminación de ciertas referencias culturales que podrían dificultar la comprensión del texto, lo que pone de manifiesto una concepción algo *sui generis* de la traducción, al menos desde la perspectiva de los estándares modernos para las versiones filológicas. No obstante, como es bien sabido, entre los traductores humanistas de obras clásicas a lenguas vernáculas —cuyo objetivo prioritario era la vulgarización y divulgación de los textos de la Antigüedad— este proceder es frecuente. Precisamente los otros dos traductores de *Coniungalia praecepta*, Diego Gracián y Diego de Astudillo, son ejemplos opuestos de las diferentes estrategias con que los intérpretes de aquella época encararon estos desafíos que plantea la tarea de traducir. En su base están cuestiones fundamentales, tales como la noción de *interpretatio recta* y las preferencias ante la dicotomía tradicional de traducción *ad verbum* o *ad sensum*, la consideración del papel y el oficio del intérprete, la concepción de fidelidad o la relación jerárquica entre el vulgar castellano y las lenguas clásicas, el latín y el griego, consideradas superiores. Todos ellos son temas esenciales objeto de debate y de toma de postura durante los siglos XV y XVI y constituyen esbozos de una incipiente «teoría de la traducción» que podemos rastrear en las declaraciones, prólogos y paratextos de los intérpretes hispanos de este periodo.

Sin entrar ahora en el detalle del tema,²² Gracián, quien además de humanista traductor de obras de la Antigüedad griega es intérprete de oficio en la Secretaría de Lenguas de la corte, asume el papel secundario del intérprete con respecto al autor original, descartando así la idea de traducción como *aemulatio*. En consecuencia, declara repetidas veces que su intención es ofrecer una traducción «verdadera» y ser «fiel intérprete», algo que para él significa traducir a la «letra» o según el «sentido literal» para no pervertir «la sentencia», como se deduce de sus palabras en el prólogo de los *Apotegmas* («así que lo más trabajo por ser fiel intérprete: porque apartándome de la letra, no dexasse confusa la sentencia»), en una interesante reinterpretación del par *ad sensum*/ *ad verbum*. De modo semejante se expresa en la declaración programática del prefacio de *Moralia*: «He traduzido estos *Morales* del original, siguiendo en todo sin me desviar de la letra del, correspondiendo prosa a prosa... no me apartando punto del sentido literal griego». A su juicio, además, esta forma de traducir está fundamentada en el propio autor a trasladar: según afirma en su versión de los *Apotegmas*, no le pareció que a «tan grave autor» como es Plutarco se debiera «añadir ni quitar ni mudar cosa alguna por dorar las razones». Siendo esto así, nuestro intérprete en el prólogo a *Moralia* reconoce, sin embargo, que ha intervenido en el texto en aquellos lugares que requieren una explicación para ser cabalmente comprendidos por el lector:

²² Para un análisis completo de las ideas de Astudillo y Gracián sobre la traducción y una revisión de las declaraciones en sus prólogos, véase de nuevo Morales Ortiz (2000: especialmente 101-104 y 204-219).

En todo lo demás ninguna cosa de antigüedad dexamos que por la margen y a vezes en la misma obra no la declarassemos; para los que, por no saber latino o no averlas leydo, no las entienden, las gozen enteramente. Que pues para nuestros españoles se escrive esta obra es razon que todos sin mas ayuda la entiendan.

Y, efectivamente, Gracián, que es un traductor literal que no suele modificar, añadir o quitar, sí introduce todo un aparato informativo de ayuda al lector en forma de clasificadores, glosas o notas, que ha sido suficientemente estudiado para el caso de sus versiones plutarqueas (Morales Ortiz, 2000: 308-334).

En la misma línea, pero en el polo opuesto, se sitúa Astudillo, un comerciante de familia burgalesa probablemente de origen converso, discípulo de Vives, que se mueve en los círculos mercantiles de Brujas, compuesto seguramente por personas cultivadas pero no eruditas ni filólogas (Moreno Gallego, 2006: 311-316). También él se muestra agudamente consciente de las dificultades de la labor traductora y considera que en la traslación al «Romance» se pierden las cosas «bien dichas en Griego y Latin». En lo que respecta al método que ha seguido en su traducción, opta por una versión *ad sententiam* desentendida de la literalidad de las «maneras de decir», pues, según confiesa en su prólogo, su público no se va a preocupar de cotejar el original:

En todo lo demás que toca al trasladar, yo he tomado alguna mas licencia de la que comúnmente se usa, viendo que escribía a quien ni a de cotejar la traslacion, ni a de ser muy scrupuloso ni riguroso en examinar las maneras de decir».

En ambos traductores se advierte una marcada conciencia de las necesidades del lector, lo cual constituye, a mi juicio, uno de los rasgos más definitorios de estos traductores-divulgadores renacentistas. A diferencia de las versiones al latín, las traducciones al vernáculo se orientan a un espectro amplio de lectores, no necesariamente erudito y docto, lo que lleva al traductor a asumir en mayor grado la función de mediador y ‘facilitador’. En este contexto, cada traductor recurre, en diverso grado, a distintos mecanismos de adaptación y naturalización del texto original con el fin de garantizar su plena inteligibilidad: entre ellos los añadidos explicativos, las glosas e incluso la omisión de ciertas referencias culturales, tal como se ha visto. En el caso del autor de la traducción manuscrita, no conocemos ningún paratexto que permita saber de manera explícita el método empleado o los objetivos perseguidos con su trabajo. No obstante, el análisis de su práctica traductora permite inferir determinadas estrategias y características en su aproximación al texto fuente.

Un ejemplo ilustrativo lo constituye la traducción del término *κεστός*, mencionado en 141C. En tiempos de Plutarco, la alusión a dicho «cinturón» seguramente evocaba de forma inmediata el célebre ceñidor mágico de Afrodita, el *κεστός ἰψός* citado en la *Ilíada* (XIV 214), símbolo de atracción erótica y del poder de la sexualidad femenina. La dificultad de esta referencia para lectores de épocas posteriores se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que la traducción actual del tratado incluida en la colección

de la Biblioteca Clásica Gredos vierte el término como «el cinturón de Afrodita», añadiendo esa mención a la diosa que no está en el original y acompañándola además de una nota explicativa al pie. Del mismo modo, en el siglo XVI la alusión podría no ser fácilmente comprensible, lo que probablemente explique que tanto Astudillo como el traductor de la versión manuscrita optaran por suprimirla por completo. En contraste con ellos, Diego Gracián —quien, como se ha señalado previamente, traduce de forma más rigurosa y ‘fiel’ en el sentido moderno— conserva la referencia, aunque se ve obligado a incluir una glosa explicativa mediante un asterisco:

y el mesmo* cesto o el cinto de Venus [...] *Cesto de Venus tiene la que con nuevas maneras atrae a cualquiera a su amor: porque el cesto de Venus era un cinto de mucha virtud y eficacia para atraer las gracias y el amor con el qual dizen que ella venció al dio Marte.²³

Otro ejemplo más bastará para apreciar los diversos comportamientos de los traductores ante un texto que porta este tipo de referencias. Habla Plutarco en 144B de tres fiestas de labranza celebradas por los atenienses especificando los lugares en que se celebraba cada una de ellas:

Ἀθηναῖοι τρεῖς ἁρότους ἱεροὺς ἄγουσι, πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δευτέρον ἐν τῇ Παρίῳ, τρίτον ὑπὸ πέλιν [πόλιν] τὸν καλούμενον Βουζύγιον. Τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παιδοτεκνώσει [παίδων τεκνώσει].

La versión manuscrita elimina estas referencias concretas a los lugares y las sustituye por un simple «en tres lugares»:

Los Atenienses salían tres veces en el año con suptuosissima celebridad a arar y sembrar en tres lugares en memoria y honor de la simiente de que se engendraban los hombres a la qual llamaban la conyugal y a esta tenían ellos por sacratissima por celebrarse para la generación de los hijos.

Más expeditivo todavía es Astudillo, cuya versión opta por recoger tan solo el sentido general del pasaje:

De los sacrificios que los Athenienses hazian al tiempo de la sementera, ninguno celebravan con mayor solemnidad que el que era pidiendo fructo de bendición.

A diferencia de ellos, Gracián traduce ateniéndose en mayor medida al texto de Plutarco:

²³ Entre los traductores latinos, Valgilio se limita a traducir la alusión literalmente *cingulumque ipsum*, Xylander añade la referencia a la diosa: *ipsum ... Veneris cestum*, mientras que Lodé es más libre en el traslado de la expresión *telumque ipsum Veneris* que explica además en nota al margen: *telumque: in greco codice legitur: κεστόν αὐτόν, ipsum cestum, id est cingulum amoris*.

Los Athenienses tienen por sagradas tres maneras de arar: la una es en Scyro que es memoria de la mas antigua de todas las sementeras, y la segunda es en Raria, y la tercera cabo Pelin en el lugar llamado Busigio; mas sagrada que todas estas es la sementera y el arar de las bodas, porque se haze para engendrar y procrear hijos.

En lo que se refiere a la inserción de glosas o notas marginales, en la traducción que estudiamos este aparato informativo es muy escaso, en parte posiblemente porque se trate de un borrador. Puede apreciarse, no obstante, en el tratamiento de algunos nombres propios, a los que el traductor añade clasificadores o breves glosas explicativas. Así, por ejemplo, Solón es presentado como «el prudentísimo legislador Solón» (138D), Hera/Juno como «diosa de los casamientos» (143D), Hermes/Mercurio como «el dios de la prudencia» o Venus como «la diosa de los deleytes» (138C).

Por último, otra de las dificultades a las que han de enfrentarse recurrentemente los intérpretes de la obra de Plutarco es la traducción de las numerosas citas poéticas que el autor de Queronea inserta para ilustrar su discurso. No son infrecuentes las quejas de los traductores al respecto; en el ámbito hispano Diego Gracián confiesa las dificultades que le genera el estilo de Plutarco y los fragmentos de versos que intercala tomados de diversos autores y sacados de contexto, de manera que la suya es «una obra de ataracea compuesta de varia entretalladura», según afirma en su prólogo a *Moralia* en un texto inspirado en el prefacio que Erasmo de Rotterdam antepuso a sus versiones latinas de *De cohibenda ira* y *De curiositate* publicadas en Basilea en 1525 (Morales Ortiz, 2000: 216). Al respecto, resulta particularmente destacable su proceder; a diferencia del resto de intérpretes españoles que optan de forma generalizada por trasladar los versos citados por Plutarco mediante paráfrasis o versiones en prosa, Gracián ofrece traducciones en verso, en lo que es uno de los rasgos más distintivos de su técnica traductora (Morales Ortiz, 2000: 334–339). En este aspecto, el autor de la versión manuscrita se alinea con la práctica predominante y cuando Plutarco introduce una cita poética –aunque, en el caso concreto del *Coningalia praecepta*, estas no son muy abundantes en comparación con otros opúsculos– opta por verterla en prosa.²⁴

Veamos para acabar un ejemplo que permite observar las diferentes estrategias seguidas por los tres intérpretes a la hora de verter poesía, así como su habilidad y competencia traductoras. Se trata del fragmento poético que cierra el tratado (146A), unos versos de Safo (κατ'ἀννοισα δὲ κείσεαι, οὐδὲ τις μναμοσύνα σέθεν / ἔσεται· οὐ γὰρ πεδέχεις ῥόδων / τῶν ἐκ Πιερίας²⁵). Diego Gracián, a diferencia de sus versiones de prosa, presenta una traducción en verso amplia y libre, adaptada a las necesidades métricas y a la rima y de elevado tono expresivo. Además, la acompaña de una nota

²⁴ O bien, directamente la elimina, como ocurre en 141E con los versos de Sófocles.

²⁵ Fr. 68 Berg, que dice así en la traducción de la Biblioteca Clásica Gredos debida a J. García López y C. Morales Otal: «Después de muerta yacerás en tu tumba y nadie se acordará de ti, pues no participas de las rosas de Pieria».

marginal aclaratoria de la referencia a Pieria («Pyerio monte es dedicado a las musas»). Su versión reza:

Muerta estás que te detienes
sepultada en cimiterio,
el tu nombre y tu memoria,
¡oh mezquina!,
pues hijo sabio no tienes,
rosa del monte Pyerio
que te dé fama ni gloria
su doctrina.

En contraste, Astudillo ofrece una versión en prosa que recoge la letra del original y traslada correctamente su sentido, conservando el ‘tú’ —esa mujer rica a la que Safo interpela en el poema— y la alusión a Pieria: «Quedarás muerta y sepultada en olvido, pues nunca pudiste coger una rosa del monte Pierio». Finalmente, el autor de la versión manuscrita presenta una paráfrasis en prosa que suprime el ‘tú’ y la alusión culta a Pieria (sustituida por un equivalente «innumerables versos») y que, además, malinterpreta el sentido del texto: «[escribió que] quedaría después de muerta enterrada con ella su memoria, pues no había merecido que ella la celebrase en sus himnos y que la coronase con las rosas y flores de sus numerosos versos».

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

El estudio de esta traducción manuscrita de *Coniugalia praecepta*, así como su cotejo con las otras dos versiones castellanas conservadas del mismo tratado, la de Diego Gracián y la de Diego de Astudillo, nos ha permitido identificar siquiera de forma aún preliminar algunos rasgos característicos de la técnica traductora de su intérprete. Como aspecto más relevante, destaca su renuncia a la literalidad y al apego estricto al *verbum* del original, una libertad que responde, a mi juicio, tanto al deseo de adaptar y naturalizar el texto en aquellos pasajes donde podría producirse un “extrañamiento cultural” que dificultara su cabal comprensión, como al afán de resaltar el ‘mensaje’ moralizante del discurso de Plutarco aún a costa del rigor filológico. Y ello en consonancia con la recepción renacentista de este autor, en cuya obra buscó, ante todo, la utilidad moral de carácter práctico.

Muchas son las cuestiones dudosas que quedan pendientes de aclarar en torno a esta versión tanto en lo que respecta a su autoría y destinatario, como al texto o textos en los que se basó, y, en general, al contexto y los objetivos con los que fue elaborada. Esperamos que estas incógnitas puedan ir aclarándose con vistas a una futura edición del texto. Pese a estas incertidumbres, es indudable que es un documento valioso, pues aporta nuevos datos para reconstruir con mayor detalle la historia de Plutarco en nuestro Humanismo y nos permite ampliar el corpus de sus versiones castellanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aulotte, Robert (1965): *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève, Droz.
- Beardsley, Theodore S. (1973): «An Unexamined Translation of Plutarch: *Libro contra la cobdicia de las riquezas* (Valladolid, 1538)», *Hispanic Review* 41, pp. 143–185.
- Becchi, Francesco (2019): «Humanist Latin Translations of the *Moralia*» en Sophia Xenophontos y Katerina Oikonomopoulou (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston, Brill, pp. 457–478.
- Bergua Cavero, Jorge (1995): *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII–XVII)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- Chaparro Gómez, César (2017): «Plutarco de Queronea y Erasmo de Rotterdam: dos traducciones al castellano del Περί δυνωπίας» en Manuel Sanz Morales (ed.), *La (inter)textualidad en Plutarco*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 241–250.
- Ferrer Valls, Teresa (2015): «La historia contemporánea a escena: *La Fe no ha menester armas* de Rodrigo de Herrera y Ribera», *Hispanófila*, 175, pp. 103–123.
- González-Sarasa, Silvia (2012): «La producción dramática de Rodrigo de Herrera y Ribera: Aproximación a su biografía y Repertorio bibliográfico», *eHumanista* 20, pp. 491–510.
- Jiménez Patón, Bartolomé (2014): *El virtuoso discreto, primera y segunda parte*, ed. de Jaume Garau y M. del Carmen Bosch, Madrid, Iberoamericana Vervuert.
- Morales Ortiz, Alicia (1999a): «Pedro Juan Núñez, traductor de Plutarco» en Antonio Alvar (ed.), *Humanismo y tradición clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 253–257.
- Morales Ortiz, Alicia (1999b): «Plutarco en España. Edición del manuscrito Madrid BN 6365», *Excerpta philologica. Revista de Filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, 9, pp. 111–144.
- Morales Ortiz, Alicia (2000): *Plutarco en España. Traducciones de «Moralia» en el siglo XVI*, Murcia, Universidad de Murcia.
- Moreno Gallego, Valentín (2006): *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, Conselleria de Cultura.
- Muñoz Sendino, José (1951): «Páez de Castro, traductor de Plutarco», *Estudios Clásicos* 1.3, pp. 146–157.
- Narro Sánchez, Ángel (2011): «Los valores de la buena mujer en Plutarco a través del *De institutione feminae christiana* de Luis Vives», en José María Candau, Francisco José González Ponce y Antonio Luis Chávez Reino (eds.), *Plutarco Transmisor*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 569–584.
- Pérez Jiménez, Aurelio (2009): «Plutarco de Queronea», en Francisco Lafarga y Luis Pegenaute (eds.), *Diccionario Histórico de la Traducción en España*. Madrid, Gredos, pp. 910–911.
- Pérez Jiménez, Aurelio (2014): «The Reception of Plutarch in Spain», Mark Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden MA -Oxford, Wiley Blackwell, pp. 556–576.
- Pérez Jiménez, Aurelio (2019), «Plutarch's Fortune in Spain», en Sophia Xenophontos y Katerina Oikonomopoulou (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston, Brill, pp. 606–621.
- Pérez Jiménez, Aurelio, (2023): «Plutarch and Spanish Renaissance» en Frances Titchener y Alexei Zadorojnyi (eds.), *The Cambridge Companion to Plutarch*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 704–735.
- Puente Santidrián, Pablo (1970): «Fernández de Villegas, humanista ascético, traductor de Plutarco», *Burguense* 11, pp. 409–414.