ALONSO DE ESPINA Y PERO DÍAZ DE TOLEDO: *ODIUM THEOLOGICUM* Y *ODIUM ACADEMICUS*

NICHOLAS G. ROUND
University of Glasgow

Íñigo López de Mendoza, primer marqués de Santillana, murió a fines de marzo de 1458 en su palacio de Guadalajara. A su cabecera dos íntimos amigos suyos, el Conde de Alba y el *converso* oidor de Audiencia, Doctor Pero Díaz de Toledo, mantenían una conversación intelectual de las que tanto le habían gustado al Marqués en vida, hablando solemne y eruditamente del destino del alma humana después de la muerte. El Doctor que, años antes, cuando empezaba a abrirse camino como cliente y colaborador literario entre los familiares del Marqués, le había presentado su traducción del *Fedón* platónico, volvía ahora al temario de las doctrinas filosóficas sobre la inmortalidad, enfocado en su *Introducción* a aquella obra. Sólo que, en el momento actual, influido quizás por recientes relecturas de San Agustín y Boecio, se encontraba más dispuesto a subrayar la insuficiencia de las doctrinas platónicas que a celebrar sus anticipaciones de verdades teológicas cristianas. El Conde, por su parte, escuchaba respetuoso aquella exposición de las enseñanzas ortodoxas sobre inmortalidad.

Así nos lo representa por lo menos el *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*, dedicado por Pero Díaz al Conde de Alba a muy pocos años de los acontecimientos en él descritos. Descontando, por supuesto, todo lo que nos obligan a descontar la conocida convención literaria del género consolatorio, y la probabilidad histórica (seguramente el capellán doméstico del prócer agonizante —aquí ausente— hubiera asistido a su fin), todavía es probable que lleve en sí cierto fondo de verdad.[1] Dirigiéndose al propio Conde de Al-

1. Texto en *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, ed. A. Paz y Melia, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892, pp. 247-360. Para la fecha de la muerte del Marqués véase *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, XIII, p. 38.

ba, Pero Díaz podría sin duda inventar elementos importantes del *Diálogo*, pero no podría falsear el estado auténtico de las relaciones intelectuales y personales que llevaba con el Marqués, ni con el Conde. Además, hay indicios de que el difunto había, en efecto, aprovechando la lectura del *Fedón* castellano (es, por ejemplo, una fuente importante de *Bías contra Fortuna*), y lo había recomendado a sus amigos y protegidos. Don Pedro de Portugal lo conocía; también Fernán Pérez de Guzmán.[2]

Y dos poetas de su séquito parecen acordarse del diálogo platónico precisamente al conmemorar la muerte del viejo mecenas. Diego de Burgos en su *Triunfo del Marqués* hace eco de uno de los últimos consejos de Sócrates a sus discípulos, recordando como «Touo el Marques guarnida su alma / de rico, precioso, moral ornamento»; el *Planto de las virtudes e poesía* de Gómez Manrique cita como modelo de elegancia en la prosa a «Leonardo de Arecio» —es decir, al autor de la versión latina del *Fedón* utilizada por Pero Díaz.[3] Recordar el *Fedón* cuando se recordaba la muerte del Marqués era, pues, algo de tópico. En todo caso, el propio Pero Díaz parece haberse vuelto, por aquellos años o un poco más tarde, al texto de su traducción para preparar una versión revisada que la tradición manuscrita nos permite vislumbrar como inculcada con la concienzuda ortodoxia del *Diálogo e razonamiento*. En esta versión, algo estropeada por los copistas, que nos proporciona el MS 2614 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.[4]

Por aquellos años, pues, se podría creer que el trabajo de Pero Díaz estaba a punto de hacer efecto en un público algo más amplio que el círculo literario del difunto Marqués. Efectivamente, ya se leía fuera de aquel ámbito: al año escaso de la muerte de Íñigo López, un lector de intenciones muy distintas lo estudiaba en el convento de frailes franciscanos de Valladolid. Fray Alonso de Espina, que en 1452 había regentado los estudios teológicos de su Orden en la Universidad de Salamanca, y el año siguiente por expresa instrucción del Rey Juan II había ayudado a bien morir a don Álvaro de Luna, trabajaba a fines de la década en su *Fortalitium Fidei*.[5] Quizás la experiencia con don Álvaro le hubiera in-

2. Véanse Marqués de SANTILLANA, *Bías contra Fortuna*, ed. M. P. Kerkhof, Madrid, Real Academia Española, 1983, pp. 105-107 (y PLATÓN, *Fedón*, §§ 110C-111B); Elena GASCÓN VERA, *Don Pedro, Condestable de Portugal*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, pp. 46, 49-51, 69; Fernán PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y semblanzas*, ed. R. B. Tate, Londres, Támesis, 1965, pp. 99-101.

3. Para Diego de Burgos vése *Cancionero castellano del siglo XV*, ed. R. Foulché-Delbosc, II, Madrid, Bailly-Baillère, 1915, p. 548; para Gómez Manrique, *ibid.*, p. 82.

4. Doy más detalles de la tradición manuscrita del *Fedón* castellano en mi edición del MS presentado a Santillana (*Libro llamado Fedrón*, Londres, Támesis, en prensa).

5. Véanse Benzion NETANYAHU, «Alonso de Espina: was he a New Christian?», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XLIII, 1976, pp. 107-165; Haim BEINART, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalén, Magnes Press, 1981, pp. 9-20; Nicholas G. ROUND, *The Greatest Man Uncrowned: A Study of the Fall of Don Alvaro de Luna*, Londres, Támesis, 1986, pp. 207-210.

fundido cierto gusto por la controversia, y una convicción de que él estaba especialmente dotado y llamado por Dios a aconsejar a los poderes públicos. Pero esto es algo que les pasa con frecuencia a las personas académicas que se preocupan por lo político. Tampoco debemos olvidarnos de lo que ha observado muy atinadamente José María Monsalvo Antón: que los frailes especialmente se sentían «comprometidos en la producción/reproducción de mensajes ideológicos determinados».[6] En todo caso, en el año 54 encontramos a Espina entrometiéndose en un proceso jurídico ante la Cancillería Real en Valladolid para reclamar la condena de un judío acusado de la muerte de un niño. Los jueces se muestran insistentemente escépticos de tal carga (tan cercana a las clásicas calumnias antisemitas de asesinato ritual), y Espina se queja de la influencia ejercida entre ellos por «aliquibus de genere suo» —es decir, de algunos conversos. Al año siguiente, nombrado ya confesor del nuevo monarca Enrique IV, intervino enérgicamente en la disputa que mantenían los franciscanos observantes (a quienes pertenecía) y sus correligionarios claustrales, por ciertos derechos en la ciudad de Segovia. Pero tampoco pudo convencer enteramente al Rey de la justicia de la causa que abogaba. El 57 predicó ante el Rey sobre la Bula de la Cruzada recién concedida por el Papa Calixto III. Insistió en que aquellas extraordinarias facilidades para recoger dineros se debían aplicar exclusivamente a los gastos de la guerra de moros y al mantenimiento de «los predicadores y cogedores». De no ser así, amenazaba al Rey con la pena de excomunión mayor. Pero se sabía muy bien que aquello no era precisamente lo que los reyes solían hacer con las Bulas de Cruzada, y en aquel caso, quizás, menos.[7]

Sería, pues, razonable conjeturar que a lo largo de los años 50 cierto espíritu de frustración en cuestiones de política religiosa empezaba a afligir a Fray Alonso. El enfoque que encontraron aquellas frustraciones en el tema de judíos y conversos no tiene que atribuirse —ni podría ser atribuido muy razonablemente— a unos supuestos orígenes judaicos del propio Espina. Tal alegato, que remonta solamente al siglo XVII cuando lo difundieron Spondano y después Wadding, ha sido terminantemente refutado en un importante trabajo de Benzion Netanyahu.[8] No nos debe ocasionar ninguna sorpresa el encontrar una arraigada hostilidad frente a judíos y conversos en un fraile franciscano de la época. La actitud cultivada por los frailes desde el siglo XIII en adelante negaba a la comunidad judía el derecho tradicional a una existencia propia entre cristia-

6. J. M. MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Coronja de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 290.

7. Gestiones ante la Audiencia, NETANYAHU, pp. 150-151 (y *Fortalitium*, III, 7); controversia con los claustrales y predicación de la Cruzada, Mosén Diego de VALERA, *Memorial de diversas hazañas*, ed. J. de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, pp. 10, 41.

8. Véase NETANYAHU, pp. 114-115 (orígenes del tópico en el siglo XVII), 119 (ninguna alusión a tales orígenes por parte del propio Espina), 121 (todas sus citas rabínicas sacadas de fuentes secundarias en lengua latina), 145, etc. (referencias en *Fortalitium* a los «de *eorum* genere»).

nos, como representación viviente de la Ley Antigua; en cambio, reclamaba con renovada urgencia su conversión más o menos instantánea.[9] A esta orientación que podríamos llamar ocupacional añadía Espina una dimensión de resentimientos más específicos, ya manifestada en su reciente intento de montar una causa célebre contra judíos. La cosa pudo agravarse con la experiencia de la peste que asoló Valladolid en el otoño de 1457.[10] Como se sabe, existía en la Edad Media una funesta tradición de predicaciones populares que echaban la culpa de tales infortunios a los judíos. Es casi seguro que por aquellos meses este «gran predicador» (como le llaman varios cronistas) hubiera predicado una serie de «sermones de la peste». El contenido de éstas pudiera muy bien sugerirle el tema principal del libro que iba a empezar al año siguiente.

El *Fortalitium fidei* es un libro bastante extenso; las varias fechas que menciona indican que Espina lo había comenzado el año 58 y que todavía no lo había terminado tres años más tarde; Netanyahu cree que pudo ocuparle hasta fines de 1464.[11] En sus líneas generales es una llamada a la sociedad cristiana (y en particular a sus dirigentes seglares y eclesiásticos) a cobrar consciencia de la malicia de sus enemigos, y a purificarse luchando contra ellos. En este sentido sería muy natural que tuviese su punto de partida en unos sermones en tiempo de pestilencia. La centralidad de su tendencia antijudía ha sido reconocida por críticos tan diversos como Rodríguez de Castro («Esta Obra, cuyo objeto es impugnar el Judaísmo...») y Haim Beinart («un "Catequismo del odio contra los judíos"»).[12] Pero el panorama total del *Fortalitium* es más amplio: después de un libro introductorio sobre la «armatura omnium fidelium», intenta refutar, uno tras otro, los cuatro principales adversarios de la fe cristiana, tales como los identifica Espina: herejes, judíos, moros y demonios. Entre las catorce variedades de herejía que identifica en el segundo libro, destaca, de acuerdo con las predisposiciones del autor, la supervivencia entre Nuevos Cristianos de prácticas judaicas, y el racionalismo filosófico tan frecuentemente imputado a los conversos más educados. Pero en el apartado número trece se ocupa de la herejía de los que «negant aliam vitam post separationem anime a corpore». En este capítulo, escrito por lo que parece en 1459, empieza con un resumen de las diversas opiniones filosóficas sobre el tema. Estas páginas reproducen casi tex-

9. John EDWARDS, «Mission and Inquisition among *Conversos* and *Moriscos* in Spain, 1250-1550», *Studies in Church History*, XXI, 1984, pp. 139-141. También, más ampliamente Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1982.

10. Angus MAC KAY, «Popular Movements and Progroms in Fifteenth-Century Castile», *Past and Present*, LV, 1972, p. 56. Para Espina como «gran predicador» véase VALERA, p. 10 y *Crónica de Don Álvaro de Luna*, ed. J. de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 429.

11. NETANYAHU, p. 109 resume la serie de fechas internas.

12. Joseph RODRÍGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca Española*, I, Madrid, Imprenta Real, 1781, p. 354; BEINART, p. 10.

tualmente lo que dice Pero Díaz de Toledo en la *Introducción* a su *Libro llamado Fedrón* —es decir, el *Fedón* en castellano.[13]

Verdad es que también aprovechan otras fuentes, pero la cosa va mucho más lejos que una simple influencia o imitación: hay párrafos enteros que no hacen más que traducir palabra por palabra al latín el texto que Pero Díaz había compuesto en castellano. El método es típico de lo que hace Espina a lo largo de todo el *Fortalitium*. Primero transcribe —o de ser preciso, como aquí, traduce— una sección de su fuente principal (en este caso, de Pero Díaz); luego añade algunas autoridades más, o varias consideraciones de su propia cosecha; vuelve a la fuente principal, y sigue citando, como si fuera de primera mano, todo lo que cita éste; añade otras referencias... y así hasta terminar la materia que le interesa. Al llegar a este punto, abandona el texto de Pero Díaz y se lanza, algo abruptamente, a una prueba formal en términos escolásticos de la inmortalidad del alma. Sería injusto pasar por alto el hecho de que este modo de composición tampoco es único entre los escritores medievales, que no solían valorar la originalidad como atributo positivo. Pero hay que reconocer que Espina lo practica sistemáticamente para dar a su obra cierto aire de omnisciencia que en nada está justificado objetivamente.[14]

De las referencias independientes que introduce, interesan en particular las que versan sobre la doctrina de Aristóteles. Aquí Pero Díaz se había limitado a un resumen bastante impreciso: «El qual en su philosophía natural y moral non fabló cosa cerca de la inmortalidad del ánima abiertamente, caso que algunos doctores lo quieran concluir de algunos dichos suyos en los libros que conpuso del ánima.» Espina, en cambio, cita directamente el *De animalibus*, el *De anima* y el apócrifo *Liber de pomo*. Para este último sigue, con varios leves retoques, el texto latino, y no la traducción catalana que ya por aquellos años empezaba a circular.[15] Sobre el propio Platón añade al testimonio de Pero Díaz una alusión bastante específica al *Timeo* y otro al comentario de Calcidio sobre aquel libro —que parece haber sido objeto de estudio en la Salamanca de entonces.[16] Pero su descripción del contenido del *Fedón* no revela ningún conocimiento de este texto, ni siquiera a través de la traducción de Pero Díaz; se limita a reproducir lo que el traductor había dicho en su *Introducción*.

13. A los folios 1r a 2v del MS Vitr. 17.4 de la Biblioteca Nacional de Madrid, citado aquí según mi edición en prensa (supra, n. 4), corresponde el texto de *Fortalitium fidei*, II, 6 xiii (fols. xci v° a xciii v° de la edición de Lyón, Stephanus Gueynard, 1511, que es la que cito aquí). En el apartado II, 6, i (fol. lxxxv v°) dice «Cum presentem librum scriberem in villa vallisoletana anno domini MCCCCLVIII...».

14. La técnica (analizada por NETANYAHU, pp. 122 ss., 144) constituye un recurso retórico, mediante el cual Espina supo crear una impresión de profundo conocimiento (que, de seguro, no poseía) de las fuentes rabínicas.

15. Fol. xcii v°; véase *La mort d'Aristòtil: versió quatrecentista del Liber de Pomo*, ed. J. Riera i Sans, Barcelona, Edicions del Mall, 1981, pp. 32, 50.

16. Fol. xciii; véase también MS Salamanca, Biblioteca Universitaria 2322.

Y lo reproduce con un grado máximo de fidelidad que raya en el servilismo. Espina conserva en latín el mismo orden de palabras y las mismas asperezas sintácticas que aparecen de vez en cuando en la prosa de Pero Díaz. «E dize que dizen aquéstos que lo que se dize comúnmente — que ay infierno e que se penan ende los malos—» se traduce nada menos que así: «et dicit quod dicunt isti quod illud quod communiter dicitur, quod est infernus, quodque...». Los giros característicos del romance que ofrece el lenguaje de Pero Díaz reaparecen en el texto latino: «Quiere decir» como «vult dicere»; «hombre philósopho» como «Homo philosophus». Sucede lo mismo con sus dobletes sinonímicos: «finem et mortem» por «fin e muerte»; «crediderunt et cognoverunt» por «creyeron e conocieron».[17]

Como era de esperar, Encina da a las citas bíblicas la forma latina que tienen en la *Vulgata*. Pero otras citas latinas, traducidas por Pero Díaz, son retraducidas ahora al latín sin ningún intento de cotejarlas con sus originales. Así, de Séneca, *Troades*, versos 407-8 («quaeris quo iaceas post obitum loco? / quo non nata iacent») Pero Díaz había traducido «...si preguntan las ánimas de los deffuntos dónde están, dize que responde que donde están las cosas que non son nacidas». Y le sigue Espina: «... si queratur ubi anime defunctorum sunt, dicit quod ubi sunt res que nate non sunt». Parafraseando los versos 405-6 de la misma tragedia («rumores vacui verbaque inania / et par sollicito fabula somnio»), el traductor castellano nos proporciona esto: «son nuevas vanas, semejantes al sueño que faze al honbre cuidoso por algún mal que soñó, e como espierta non falla cosa de qué tema». En este caso la retraducción por Espina ofrece algunas coincidencias léxicas con el original latino, pero su dependencia frente a la versión de Pero Díaz es manifiesta: «sunt vani rumores, similes somnio quod facit hominem sollicitum meditatione propter aliquid malum quod somniavit, et cum excitatur, nihil invenit de quo timeat». Parece muy poco probable que haya consultado el original de Séneca.[18]

No cabe duda de que se limitó al texto de Pero Díaz en el caso del curioso párrafo en que éste explica cómo Platón pudo anticipar verdades de la revelación cristiana. La historia aludida tiene sus raíces en el libro X de la *República* de Platón, donde cuenta las milagrosas experiencias de cierto Er, natural de Panfilia. El nombre reaparece en esta forma original en Macrobio («Sed ille Platonicus secretorum relator Er quidem nomine fuit, natione Pamphylus...») y en el libro II, capítulo 8 de los *Facta et dicta memorabilia* de Valerio Máximo:

> Quae minus admirabilia fere Eris Pamphyli casus facit, quem Plato scribit inter eos qui in acie ceciderant X diebus iacuisse biduoque post quam inde sublatus esset, impositum rogo revixisse ac mira quaedan tempore mortis visa narrasse.

17. Fols. xci v°, xcii v°, xciii v°; *Fedón*, fols 1r, 1v, 2v.

18. Fol. xcii; *Fedón*, fol. 1r; véase también SÉNECA, *Tragedias*, ed. F. J. Miller, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1938.

El «Feres Pánfilus» de Pero Díaz parece derivado de una versión algo corrupta del «fere Eris» valeriano; además, se refiere erróneamente al «libro primero» de los *Facta et dicta*. En todo caso va remodelando bastante el texto de esta fuente:

> Algunos dizen, la opinión de los quales introduze Macrobio sobre el Sueño de Scipión, que uno que se llamó Feres Pánfilus, del qual fabla Valerio en el libro primero, en el título de los milagros, el qual dize que murió en una batalla, e que estovo muerto diez días, apartada el ánima del cuerpo, que después ressucitó e que reveló muchas cosas del otro mundo.

Espina lo sigue al pie de la letra:

> Aliqui etiam dicunt, quorum opinionem introduxit Macrobius super Somnium Scipionis, quod unus qui vocabatur Feres Panphilus, de quo loquitur Valerius, libro primo, in titulo miraculorum, qui dicit quod fuit mortuus in quodam prelio, et quod stetit mortuus per decem dies, separata anima a corpore, et quod postmodum resurrexit, et revelavit multa alterius mundi.[19]

Incluso reproduce las características erratas de Pero Díaz —prueba concluyente de que no se refirió para nada al texto de Valerio. En cambio, la mención Macrobio le llevó a añadir otra cita de este autor; pero cuando Pero Díaz, citándole a continuación, alude (por lo menos en la tradición manuscrita seguida por la copia que manejó Espina) a «Scipión el asiano», Fray Alonso no hace nada para rectificarlo.

Claro está que este exagerado respeto al texto de Pero Díaz obedecía a factores esencialmente prácticos y pragmáticos: la facilidad y la rapidez con que tal estrategia le permitía a Espina adelantar la composición de su propio trabajo. Manifiestamente el respeto no se extiende a los detalles del pensamiento de su predecesor. Ya hemos observado que en el caso de Aristóteles, se apresura a suplir la falta de precisiones textuales y doctrinales que —quizás porque escribiese para un lego (Santillana)— había caracterizado la obra de Pero Díaz. En cuanto a las ideas de éste sobre el tan trillado tema del «buen pagano» que anticipa virtudes y verdades propias del cristianismo, Espina introduce una serie de expresiones que sugieren una disposición enteramente consciente a subrayar el aspecto dogmático. Según él, la doctrina platónica de la inmortalidad tiende no solamente a confundir a «los malcreyentes» sino a la «confusionem male credentium et hereticorum»; los cristianos están obligados no solamente a creer en

19. Fol. xciii; *Fedón*, fol. 2r; véanse también MACROBIO, *Commentarium in Somnium Scipionis*, I, 1, 9 en *Opera*, I, ed. L. Janus, Quedlinburg y Leipzig, G. Bassius, 1848 y Valerio MÁXIMO, *Facta et dicta memorabilia*, ed., C. Kempf, Stuttgart, Teubner, 1966, II, 8, 1.

la inmortalidad sino a «credere et affirmare»; los «sermones e doctrina» de Jesucristo figuran aquí más explícitamente como «doctrina nove legis».[20]

También agrega un detalle más sobre la historia de Platón en Egipto, sugiriendo no solamente que había leído allí «los libros de la ley e de los prophetas» sino que pudiera haber sido informado «per Hieremiam prophetam». Verdad es que no le hubiera costado mucho trabajo encontrar tal detalle; figura en la carta dedicatoria, también traducida por Pero Díaz, con la cual Leonardo Bruni había introducido su versión latina del *Fedón*. Y antes de seguir con otras citas —que le llevarán dentro de poco a reanudar el hilo de la *Introducción* de Pero Díaz— Espina nos da la debida referencia: «ut ponit Leonardus Aretinus in prologo libri Platonis qui intitulatur Phedron».[21]

Pero esto comporta algo curiosísimo. Cualquier lector que no hubiera estudiado las fuentes empleadas por Espina ni su particular manera de manejarlas tendría la fuerte impresión de tener que ver con un hombre de lecturas excepcionales. Sería natural atribuirle como cosa propia toda la extensa erudición aprovechada en este capítulo. Hasta aquí, sin embargo, estamos en el terreno de prácticas muy conocidas en toda la Edad Media y absolutamente normales en la composición del *Fortalitium fidei*. Aquellos elementos de su público que estaban enterados de todo esto —es decir, los más educados— pudieran suponer que Espina seguía alguna fuente secundaria para la mayor parte de lo que decía sobre Platón y sobre el tema de la inmortalidad en general. Pero el hecho de nombrar específicamente a Leonardo Bruni —y es la *única* autoridad de la erudición moderna citada en todo el capítulo— hace parecer muy probable el que aquella fuente principal fuese el mismo Bruni y no —como en efecto lo era— Pero Díaz de Toledo.

No es de creer, por cierto, que Espina tuviera tal impresión. Forzosamente tenía que saber a quién debía el texto que seguía con tanta fidelidad. Pero Díaz había traducido el *Fedón* hacía solamente unos doce años (en 1446 o 1447); la obra —y sobre todo la *Introducción*— llevaba muy claros indicios de su filiación dentro de la prestigiosa corte literaria de Guadalajara. Era casi imposible, pues, que le llegara a Espina en forma anónima. También hay que tener en cuenta la reputación de que gozaba Pero Díaz. La atestigua una observación que en el *Diálogo e razonamiento* (obra casi exactamente contemporánea con el *Fortalitium*) él mismo atribuye al Conde de Alba: «avés leído é discurrido, segund que de vos pienso, más libros que otro de los que han estudiado en nuestro regno».[22] Si tales expresiones eran aceptables para el Conde (a quien iba dedicado el *Diálogo e razonamiento*), tenían que ser basadas en la verdad. El doctor Pero Díaz, pues, disfrutaba de cierta fama entre los eruditos de su época. Y si

20. Fol. xciii v°; *Fedón*, fol. 2v.
21. Fol. xciii; *Fedón*, fol. 4v.
22. *Diálogo e razonamiento*, p. 292.

esta fama había de mantenerse viva en alguna de las ciudades castellanas, sería precisamente en Valladolid. Allí Pero Díaz, graduado por aquella Universidad (y después por la de Lérida), se había hecho carrera como secretario real y oidor de Audiencia. Y en Valladolid también escribía Espina este segundo libro de su *Fortalitium*. Si en él esquiva, de esta manera, toda referencia a Pero Díaz —y no por mera omisión sino despistando al lector con aquella mención de Leonardo Bruni— será por intención y no por casualidad.

Tampoco será difícil identificar las raíces de aquella intención. Fray Alonso estaba en el acto de proyectarse públicamente como el mayor adversario castellano de judíos y conversos judaizantes. Su denuncia de los judíos, desarrollada en el libro III del *Fortalitium*, recalca en particular, como reza el subtítulo en la edición de Nuremberg de 1494, «eorum crudelitatibus et malitia». Cuadra perfectamente con el mito del «judío demónico», ese arquetipo de raíces patológicas e ideológicas que tanto llegó a influir en la mentalidad popular y frailuna de los últimos siglos medievales.[23] En cuanto a los neocristianos, los ejemplos de «herejía» judaizante de que se queja Espina a lo largo de su libro II son, desde un principio, algo más creíbles, como han observado Baer y Beinart. Fue esta parte del *Fortalitium*, sobre todo, la que hizo efecto en la práctica: el cuadro de remedios administrativos que llega a proponer constituye un esbozo del eventual sistema inquisitorial.[24] Sin embargo, existían conversos que en nada contribuían al panorama de acusaciones que Fray Alonso se complace en presentar. Y Pero Díaz era uno de éstos. Concienzudamente ortodoxo y conformista, no había modo de hacerle entrar en la dramática polarización del mundo espiritual entre viejos y nuevos cristianos, en la cual tanto le importaba a Espinar creer y empeñarse en que creyesen sus compatriotas. Ya antes, en la crisis provocada por la rebelión anticonversa de los toledanos en 1449, Pero Díaz y su tío Fernán Díaz de Toledo, Relator y principal secretario de Juan II, habían rebatido públicamente, en sendos escritos, tal intento de estereotipar como «herético» todo el grupo converso. La *Instrucción del Relator* ha sobrevivido hasta nuestros días; del tratado de Pero Díaz sólo tenemos el título. Pero su respuesta a «una sacrílega e insipiente escritura de apelación que los traidores apóstatas del villanaje del común de la ciudad de Toledo publicaron en la sediciosa e reprobada e ilícita congregación suya» no debía de coincidir muy estrechamente con las preferencias de Fray Alonso de Espina. Menos aún le iba a agradar la acompañante carta abierta al Rey sobre «la congregación que con gran escándalo habían hecho algunos franciscanos».[25]

23. COHEN, pp. 244-245; también Joshua TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews*, New Haven, Yale University Press, 1943.

24. BEINART, pp. 12-14, 16-19; Yitzhak BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1966, p. 283.

25. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, I, Salamanca, Universidad, 1970, p. 540, da los detalles de estos opúsculos de Pero Díaz, ahora perdi-

Había algo más. Pero Díaz, además de ser converso, y converso de intachable ortodoxia, y adversario declarado de la actitud preconizada por Espina frente a aquella casta, gozaba de una posición de autoridad e influencia. Pertenecía a aquel grupo de nuevos cristianos cuya estrategia social ante las posibilidades y los peligros generados por su entrada en la sociedad mayoritaria los llevó a los estudios universitarios —sobre todo los estudios de derecho— y a la administración real. Y entre tantos éxitos que proporcionó aquel programa, el suyo había sido notable. El hecho de ser sobrino del gran Relator pudo haberle valido sus primeros puestos; pero habían sido sus propios talentos los que le hicieron uno de los jueces en el proceso político más trascendente de la época, embajador en el reino de Navarra, íntimo de Juan II y del gran Santillana.[26] Todo esto no podía menos que irritar los resentimientos de Fray Alonso, cuya intervención en los últimos días de don Álvaro de Luna había sido en fin de cuentas algo periferal, cuya influencia como confesor del nuevo Rey no le garantizaba mucha autoridad a la hora de llegar a las decisiones prácticas, cuyos contactos con jueces reales «de genere illo» en la Cancillería vallisoletana eran recientes y, a su modo de ver, infructuosos. Desde este punto de vista, como desde tantos otros, Pero Díaz era una realidad inaceptable. Más valía ocultarla. Los prejuicios doctrinales y casticistas y los celos y frustraciones personales venían a confirmarse mutuamente. Es un caso que se da con lamentable frecuencia.

Sin embargo, este procedimiento de pillar la sustancia de lo que ha escrito un contemporáneo odiado, callando su autoría e incluso insinuando otra atribución, puede parecer algo muy propio de las rivalidades intelectuales. Pertenece al ambiente de *Los teólogos* de Jorge Luis Borges; quizás sería posible pensar en ejemplos más inmediatos. Tampoco es imposible que con los odios teológicos de Fray Alonso de Espina se mezclase algún elemento de *odium academicum*. Él había enseñado teología en Salamanca; Pero Díaz, graduado por Valladolid, le había de parecer el producto de un *studium* de menor categoría, demasiado ligado con la Cancillería y Audiencia, para Espina tan sospechosa. Pero Díaz era Doctor en ambos derechos, y si Espina no le iba a aplicar aquel lema tan corriente entre los estudiantes medievales de que «Meri legistae sunt puri asini», todavía iba a mirar estos estudios con la consciente superioridad de un maestro de la Reina de las Ciencias. El hecho de que Pero Díaz se había ganado la reputación de un gran sabio mientras trabajaba como oficial del Rey y agente administrativo de Íñigo López era, sin duda, otra afrenta para el profe-

---

dos, pero no logra identificar sus resonancias históricas. Sobre la *Instrucción del Relator* véanse ROUND, «Politics, Style and Group Attitudes in the *Instrucción del Relator*», *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVI, 1969, pp. 289-319, y Eloy BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir, 1976, pp. 55-59.

26. ROUND, *The Greatest Man Uncrowned*, pp. 179-182, resume la carrera de Pero Díaz. Para datos adicionales remito a mi próxima edición del *Fedón* castellano.

sionalismo académico de Espina. Y si algún trabajo de aquel hombre a quien, desde tantos puntos de vista, se creía en el derecho de despreciar, le iba a resultar útil o siquiera indispensable, no le sería problemático creerse también autorizado para suprimir su nombre.

Efectivamente, la temprana traducción castellana del *Fedón* no hizo fortuna en la historia literaria; a diferencia de varios otros trabajos de Pero Díaz, nunca llegó a la imprenta, y con muy contadas excepciones, desaparece como influencia literaria antes de terminado el siglo XV. Pero las reticencias de Fray Alonso nada tienen que ver con aquella historia. Nos ofrecen, en cambio, un ejemplo íntimo y triste de la compenetración de motivos públicos y personales, de mentalidad epocal e individual, en aquel momento de la quiebra definitiva de la convivencia medieval peninsular.