

EL *FEDÓN* Y LA EDUCACIÓN PARA LA (NO-)MUERTE EN LA ESPAÑA QUINTIENTISTA

THE *PHAEDO* AND THE EDUCATION FOR (NON-)DEATH IN 15TH CENTURY SPAIN

FERNANDES, E. (2016). *El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista. *Archai*, n. 17, may-aug., p. 57-93.
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_17_3

RESUMEN: Partindo de la traducción al castellano del *Fedón* (1446-1447, con basis en la versión latina de Leonardo Bruni [Leonardo de Arezzo/Arecio; Leonardo Aretino]) por Pero Díaz de Toledo (c. 1410-1466), su traducción de *Axíoco* (c. 1444-1445; a partir de la versión latina de Cencio de' Rustici, hasta 1437) y su *Diálogo y razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (antes de 1460), analizamos la problemática de la educación para la muerte y de la enseñanza acerca de la

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, 'El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quinientista', p. 57-93

inmortalidad del alma en la España quinientista. Díaz de Toledo fue elegido por el rey Juan II, con el apoyo de Don Íñigo López de Mendoza, Señor de la Vega y (después de 1445) Conde del Real de Manzanares y Marqués de Santillana, para traducir y escribir algunos textos para la educación del príncipe Enrique (futuro Enrique IV), y en este contexto se encuentran las obras que hemos estudiado (y también una traducción y glosa de los *Proverbios de* [del Pseudo] *Séneca*; entre 1442 y 1446). Díaz de Toledo entendió el *Axioco* pseudo platónico principalmente como un esfuerzo para demostrar la “inmortalidad de la ánima”, utilizó su traducción del *Fedón* para refutar la creencia de que el alma muere con el cuerpo, y en la primera parte de su *Diálogo y razonamiento* (Capítulos 1 a 11, de 21), en una conversación con el Marqués a morir, aprovechó parte de sus traducciones del *Axioco* y después del *Fedón*. El esfuerzo didáctico de Díaz de Toledo contribuyó a la imagen de Platón como el pensador pagano, “philosopho sin fe, solamente atraído por la razón e lumbre natural” (introducción de Díaz de Toledo al *Fedón*), que más se acercó a las verdades de la Biblia y del cristianismo, sobre todo cuanto a la representación de la vida más allá de la tumba, cuando los hombres “que derechamente filosofaran, e murieron de todo en todo puros e limpios”, son “trasladados en linaje de dioses” (traducción del *Phd.* 82b), “son fechos santos, e así son dioses por participación e non por exencia” (glosa de Díaz de Toledo).

Palabras-clave: *Axioco*, *Fedón*, Platón, Pero Díaz de Toledo, Inmortalidad, Suicidio.

ABSTRACT: Based on the Castilian translation of the *Phaedo* (1446-47, from the Latin version of Leonardo Bruni [Leonardo d'Arezzo/Arecio; Leonardo Aretino]) by Pero Díaz de Toledo (c. 1410-1466), his translation of the *Axiocus* (c. 1444-45; maybe the first philosophical treatise translated into a Neolatin language, from the Latin version of Cencio de Rustici, up to 1437) as well as his *Diálogo y Razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (up to 1460), we have analysed the problem of the “education for death” and the teaching about the immortality of the soul in XVth century Spain. Díaz de Toledo was chosen by King Juan II, with the support of *Dom* Íñigo López de Mendoza, *Señor* de la Vega and (after 1445) Count of the Real de Manzanares and Marquis of Santillana, to translate and write some

texts that would be useful to the education of prince Enrique (the future king Enrique IV). This is the context in which the works mentioned above have been produced (and also a translation and gloss to the *Proverbios de* [of the pseudo-] *Séneca*, between 1442 e 1446). Díaz de Toledo understood the pseudo-Platonic *Axiocus* mainly as an initiative to prove the “inmortalidad de la ánima”, and he used his translation of the *Phaedo* in order to refute the belief that the soul dies with the body. Also, in the first part of his *Diálogo y Razonamiento* (chapters 1-11, of 21), he used part of his translations of the *Axiocus* and of the *Phaedo* in the conversation with the dying marquis. The didactic endeavor of Díaz de Toledo contributed to the construction of Plato’s image as the pagan thinker, “philósopho sin fe, solamente atraído por la razón e lumbre natural” (from Díaz de Toledo introduction to the *Phaedo*), that was closer to the truths of the Bible and Christianity, especially concerning the representation of life beyond the grave, when the men “que derechamente filosofaran, e murieron de todo en todo puros e limpios”, are “trasladados en linaje [lineage] de dioses” (trad. do *Phd.* 82b), “son fechos [hechos] santos, e así son dioses por participación e non por exencia [esencia]” (gloss from Díaz de Toledo).

Keywords: Immortality, *Phaedo*, *Axiocus*, Pero Díaz de Toledo, Plato’s translations.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista*’, p. 57-93

INTRODUCCIÓN

Conforme Adolfo Bonilla y San Martín: “La primera versión castellana que conocemos de algunos diálogos de Platón, se debe al Doctor Pedro [Pero] Díaz de Toledo, del Consejo del Rey Don Juan II” (Bonilla y San Martín, 1901, p. IX). Marcelino Menéndez y Pelayo habló el siguiente sobre Díaz de Toledo (c. 1410-1466):

El primer escritor español de quien positivamente consta haber traducido, aunque no directamente, alguno de los diálogos platónicos, es el castellano Pedro Díaz de Toledo (...), colaborador que fue [del Marqués de Santillana] en sus nobles empresas de erudición y de cultura. Son curiosos estos primeros ensayos del humanismo español, todavía no seguro de sus fuerzas. Antes de 1445 tenía romanizado el Dr. Pedro Díaz de Toledo, valiéndose de la versión latina, entonces recientísima, de Leonardo Bruni de Arezzo, *el libro de Platón, llamado Fedrón* (sic) (...). Y no contento con haberle traducido, le imitó años después en su *Diálogo o Razonamiento* sobre la muerte del Marqués de Santillana, obra de carácter más acentuadamente platónico que el celebrado *Sompni*, de Bernat Metge, al cual se asemeja mucho por su forma y tendencia (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1892, p. 90-91; 1940, p. 56-57).

El Ms. 13.086 de la Biblioteca Nacional de Madrid advierte tres aspectos importantes de la personalidad de Díaz de Toledo: primero, que era un converso de origen judío (“*descendentes ex plebe israelítica*”), segundo, que era doctor en derecho civil y eclesiástico (“*in utroque iure divino et humano*”), y tercero que era muy ducho en artes liberales (“*et liberalibus artibus satis eruditus*”) (Herrero Prado, 1998, p. 107-8). La hispanista Margherita Morreale alude en un artículo

al “Romanceamiento de la *Suma de Perplejos* (*More Nebuchim*), de Maimónides, con introducción de su intérprete, el converso Pedro de Toledo” (MORREALE, 1959, p. 4). El citado texto, que consta de tres partes (de las cuales las dos primeras estaban traducidas en 1419 y la tercera en 1432), es la traducción más antigua del *More Nebuchim* conocida en España¹.

EL HOMBRE Y SU OBRA

Pero (Pedro) Díaz de Toledo (c. 1410-1466), señor de Olmedilla, fue doctor en leyes, oidor y referendario. Su abuela, doña Maria de Toledo, era madre de Fernando Díaz de Toledo, relator del rey Juan II de Castilla². Su primo hermano Pero Díaz de Toledo y Ovalle (1429-1499), con quien es amiude confundido, fué capellán del Marqués de Santillana, canónigo de Sevilla (1477), provisor de Toledo (1483), administrador de la diócesis de Salamanca (a partir de 15 de mayo de 1487) y finalmente Obispo de Málaga (1487), luego después de su conquista (en el 18 de agosto), por designación de los Reyes Católicos.

En 1430 Pero Díaz de Toledo figura como estudiante universitario de derecho en Valladolid, y en 1433 se denomina a si mismo estudiante de leyes³. Unos ocho o diez años más tarde es contratado como escritor para la corona. Bachiller en 1435, marcha a la Universidad de Lérida hacia 1437, y el 12 de septiembre de 1438 allí finaliza sus estudios⁴. Vuelve a Castilla, y el 15 de octubre de 1440 es nombrado “Alcalde Mayor de las Alzadas de la Casa y Corte” (juez de apelaciones); a partir de entonces preside el “Consejo Real” en la dirección del Príncipe heredero. En 1441 es nombrado “Oidor de Audiencia”, miembro del cuerpo de jueces de re-

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

cursos importantes. Por las mismas fechas, o algo más tarde, es nombrado también “Referendario”. En 1445 es doctor de derecho civil y eclesiástico. Entre 1442 y 1446 traduce y glosa los *Proverbios del Pseudo-Séneca* (1ª ed. 1482; alcanzó más de 40 ediciones)⁵ por encargo del rey Juan II y encomienda del Marqués de Santillana, que le solicitó la redacción o traducción de textos para la educación del príncipe Enrique⁶ (futuro Enrique IV, “el Impotente”), que no sabía latín. Entre sus traducciones de manuscritos venidos de Italia situase aquella del pseudo-platónico *Axíoco* (1444)⁷, dedicada al Marqués y “quizá el primer diálogo filosófico en romance” (VILLACANÑAS BERLANGA, 2010, p. 1).

El más importante hecho literario de Díaz de Toledo es sin duda su traducción (1446-47) del diálogo *Fedón* de Platón [*El libro de Platón, llamado Fedrón* (sic)], a partir de la traducción latina de Leonardo Bruni el Aretino (hacia 1405), del que hay edición y estudio modernos (= Round, 1993). “Por algún extraño motivo (...) que puede en verdad deberse al hecho de que en latín *foedus* se traduce por ‘repulsivo’, cuando se copió el texto de la traducción de Bruni en 1416 en Inglaterra, se le dio el título de *Phedron*, que ya era el nombre que llevaba la vieja versión [latina] de Aristipo⁸ [Palermo, hacia 1150]. (...) Es normal pensar que pronto llegara a Inglaterra” (VILLACANÑAS BERLANGA, 2010, p. 3).

Laurette Godinas dice sobre la traducción del *Fedón* por Díaz de Toledo:

Lejos de ser un manuscrito glosado, se debe hablar aquí más bien de un manuscrito con glosas, en que el número de comentarios es bastante reducido y se presentan como

notas marginales esporádicas atadas a palabras específicas del texto (...). Además de comentarios que sitúan en su contexto original narraciones que pueden servir para la buena comprensión de la obra por el lector del siglo XV, encontramos en esta traducción otros en los que se establece una relación directa entre el texto antiguo y la cultura religiosa del hombre medieval. (...) Cuando Sócrates dice (*Fedro*, 81c): “Conviene que lo pesado, e grave e visible, que la tal ánima trae consigo, que la apesgue, e la lieve al logar visible, por miedo del logar invisible. E tales animas como aquestas, según que comúnmente se dize, son las que andan cerca de los monimientos e de los sepulcros (...)” (ROUND, 1993, p. 270-71), Pero Díaz glosa (p. 271): “Nota que los onbres que andan en pena e por qué razón⁹. Sant Agostín e Santo Tomás en el primero de las Sentencias, en la quistiön primera¹⁰, dize que en la sacra escriptura non se falla espresamente lugar disputado del purgatório, nin bastan razones para lo provar (...)” (GODINAS, 2004, p. 100-101).

Díaz de Toledo se empeñó en traducir al castellano la enseñanza de los diálogos platónicos no solamente por su contenido, pero también por su forma de exposición, que permite al autor, en sus propias palabras, “explicar mejor é más complida mente su entención” (Paz y Meliá, 1892, p. 248).

PLATÓN EN LA CASTILLA PREMODERNA

En la Castilla quinientista,

La clave de la recepción general de la filosofía griega, sin embargo, está relacionada no con la relación entre filosofía natural y moral, sino mucho más con la diferencia entre la ciencia moral y la contemplación religiosa, verdadero abismo entre los dos mundos, pues la sabiduría de Dios se ocultó a los *‘philosophos et philosophorum princi-*

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quinientista*’, p. 57-93

pales, tanto los que se habían ocupado de las ciencias de la naturaleza como de la virtud. La inmortalidad del alma es el hilo conductor para avanzar en una ulterior ordenación de las relaciones entre el mundo pagano y cristiano (VILLACAÑAS BERLANGA, 2010, p. 7).

En el *Prólogo* de su traducción para el castellano¹¹ (hacia 1450) de la epístola *A los jóvenes*¹², de Basilio de Cesarea (c. 329-379), Díaz de Toledo conclama a que “oyamos a Basilio, el qual entre los griegos (...) es uisto [como] muy exçellente”¹³ (folio 65r; HERRERA GUILLÉN, s/d, p. 4; Lawrance, 1991, p. 101). Sin embargo, el tratado basiliano *A los jóvenes* fue “la base de toda la educación Cristiana superior durante siglos” (Jaeger, 1965, p. 114)¹⁴, y es el documento que “representa el primer esfuerzo para conciliar, a fines del siglo IV d.C., el Cristianismo y la cultura clásica, en sus aspectos formales” (AGUADÉ NIETO, 1992, p. 198). En su defensa de la cultura clásica y humanista, Díaz de Toledo condena “aaquellos que quieren obtrecitar los estudios dela humanidat, porque nos otros nos damos alos poetas y oradores y otros quelos han tractado” (folio 65r; HERRERA GUILLÉN, s/d, p. 4; LAWRENCE, 1991, p. 101). Para Jeremy Lawrance, “*l'épître dédicatoire du Basilio de la reformation de la anima peut être considerée comme un texte clef dans l'histoire du proto-humanisme espagnol*” (LAWRANCE, 1991, p. 88).

Basilio dice en su opusculo *A los jóvenes*: “(...) el mayor fruto del ánima es la uerdad. Non es, enpero, sin delectación quando está acompañada desta estranjera çiençia [= la sabiduria profana], la qual assi como fojas son coberturas del fruto y a la uista dan mayor fermosura” (fol. 66r; HERRERA GUILLÉN,

s/d, p. 7-8; LAWRENCE, 1991, p. 103-04); “(...) solamente la uirtud es firme possession y estable al uiuo y aun al muerto” (fols. 66v-67r; HERRERA GUILLÉN, s/d, p. 11; Lawrence, 1991, p. 106). Esclarece despues:

Y pues nos otros, a los quales son propuestos tan maravillosos gualardones dela nuestra uida, que nin la grandeza dellos se puede dezir nin la muchedunbre contar, ¿auemos de creer que, dormiendo seguros y ocçiosos, assi en la uida actiua como en la contenplatiua, auemos de alcançar ninguna dellas conla mano? Por çierto, si assi fuesse, gran cosa seria la inerçia (...) (fol. 68r; HERRERA GUILLÉN, s/d, p. 16-17; LAWRENCE, 1991, p. 110).

(...) Final mente, por que en suma lo diga, todo el cuerpo se deue menospreçiar, si non nos queremos affogar en el çieno de las delectaçiones, o por çierto tanto consentirle que, como dize Platon, pueda fazer el misterio dela philosophia. Estas mismas cosas de Platon monesta [el apostolo] Paulo quando dize que non auemos menester alguna prouidençia para las delectaçiones del cuerpo. Ca los que muy bien curan del cuerpo, la ánima, enpero que se deue seruir de aquél, menospreçian; non tienen ninguna diferencia con aquellos que con gran estudio buscan por auer organos muy buenos y menospreçian la arte por razon dela qual los tales organos son fechos (fol. 68v; HERRERA GUILLÉN, s/d, p. 19; LAWRENCE, 1991, p. 112).

Platón fue conocido en la Castilla premoderna sobre todo a través de los escritos neoplatonistas, como el *Liber de Pomo*, diálogo entre Aristóteles, poco antes de morir, y algunos de sus discípulos, que le piden consejo sobre como evitar el temor y la perturbación ante la muerte¹⁵. Obra inspirada en el *Fedón* y atribuída a Aristóteles, fue traducida al latín hacia 1250. Para

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

Edrisi Fernandes, 'El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista', p. 57-93

Jaume Riera i Sans, “*podem assegurar, (...) sense gaire risc d'equivocar-nos, que tots els mestres en arts i en teologia dels segles XIV i XV havien llegit el Liber de Pomo*” (RIERA I SANS, 1981, p. 9). El *Liber de Pomo* pone en la boca del estagirita algunas de las ideas cristianizadas de su maestro; de esta forma, constituyó uno de los principales vehículos de difusión de las enseñanzas de Platón sobre la “buena muerte”. Entre ellas están las nociones, ya introducidas en el corpus cristiano por los Padres de la Iglesia, del cuerpo como una cárcel que impide alcanzar los grados superiores del conocimiento (“mediante el cuerpo ninguna cosa podemos conocer puramente”; *Fédon*, 66e; Round, 1993, p. 243), y de la liberación del alma a través de la muerte, a la cual no hay que temer, sino que recibirla con serenidad y alegría.

Según piensa Consolación Baranda,

La preocupación por el alma aflora en un amplio conjunto de obras del siglo XV destinadas a servir de *consolatio mortis*. En semejante trance es curioso que siempre se encuentren comentarios acerca de la inmortalidad. La certeza de una vida tras la muerte parece elemento crucial para confortar a un moribundo, pero si fuera tan general y obvia sería innecesaria tanta insistencia; cuando los comentarios acerca del estatuto del alma forman parte de los tópicos capaces de aliviar al doliente, parece señal de que la inmortalidad no era ajena a las preocupaciones que le embargaban (BARANDA, 2004, p. 85-86).

Para Díaz de Toledo, Platón podría ser presentado como el filósofo “el qual, más que otro philósopho alguno, afirmó el ánima ser inmortal, e las ánimas de los buenos e virtuosos aver galardón en el otro mundo,

e las ánimas de los malos aver pena (...); [un] hombre philósofo sin fe, solamente atraído por la razón e lumbre natural” (Introducción al *Libro Llamado Fedrón*; ROUND, 1993, p. 222). Platón hubiera sido, entonces, “el filósofo pagano que más se había acercado a las verdades de la Sagrada Escritura y del cristianismo, en particular en su representación de la vida contemplativa del más allá” (VILLACAÑAS BERLANGA, 2010, p. 9) - un mundo mejor “donde hay plazer sin medida, folgança sin anxia e sin trabajo” - como dice Díaz de Toledo en sus glosas a los *Proverbios de Séneca* (Round, 1993, p. 113). Villacañas Berlanga (2010, p. 10) piensa que “el *Fedón* [de Díaz de Toledo] venía a favorecer la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa y a romper el equilibrio doctrinal de la época anterior”; en la filosofía de Platón se podía situar la aspiración humanista de la *deificatio* (Villacañas Berlanga, 2010, p. 9), como dijo Díaz de Toledo en una glosa al *Fédon* (82b): “Los buenos se dizen trasladarse en dioses porque son fechos santos, e asi son dioses por participación e non por exencia” (Round, 1993, p. 273 glosa).

LA INTRODUCCIÓN DE DÍAZ DE TOLEDO AL *FEDÓN*

Díaz de Toledo explica las razones de su traducción del *Fédon* en la Introducción, donde aparecen alusiones directas (y ausentes de la traducción de Bruni) a aquellos que niegan la inmortalidad del alma, comenzando por los epicúreos¹⁶ y los saduceos¹⁷. Nuestro autor toma por evidente el “verdadero principio” de que “del mundo hovo comienço, e haverá fin” (Round, 1993, p. 249 glosa al *Fedón* 70c), y cree “que Dios há de traer a todo hombre a juicio por las cosas que fará. Lo

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

qual non podría ser si el ánima non fuesse inmortal” (Introducción; ROUND, 1993, p. 222). Niega, de esta manera, los argumentos de las “dos sectas” contra las cuales “Aristóteles” advierte en el *Liber de Pomo*¹⁸:

(...) *Et eorum due secte sunt, quorum primi dicunt primum non habere principium nec finem nec aliquid esse sub sole novum, et generacio preterit et generacio advenit, terra autem in eternum stat et non habet sustentatorem nec gubernatorem; e hii sunt qui negant radicem. Et alii sunt naturaliter scientes, qui dicunt quod anima simul sit creata cum corpore vel de corpore, donec corpus existit et anima existit in esse suo (...)* (RIERA I SANS, 1981, p. 48)¹⁹.

La opinión de la “primera secta” incluye, aquí, la doctrina de la eternidad del mundo y la creencia en que el mundo no tiene “*sustentatorem nec gubernatorem*”. Esta creencia fue particularmente identificada en el pasado con los epicúreos²⁰, encuanto la expresión “*hii... qui negant radicem*” parece una traducción del hebreo *kopher ba-ikkar*, que se refiere a un *kopher* (“apóstata” o “infiel”) que niega um *ikkar* (“dogma”; literalmente, “raiz”). Con la “segunda secta”, aquella de los cientistas “*qui dicunt quod anima simul sit creata cum corpore vel de corpore* (con el cuerpo o desde el cuerpo)”, Díaz de Toledo concorda en parte, comentando el *Fedón*, 72 d-e: “(...) según desuso [= de suso] es dicho, (...) nuestra ánima es creada al tiempo quel cuerpo es organizado, e nunca fue primero. (...) E esta és la opinión de Aristó[ti]les, e lo que nuestra fe cree” (ROUND, 1993, p. 254 glosa). Sin embargo, Pero Díaz no puede aceptar que el alma muere con el cuerpo, y concorda con Platón “que las animas de los muertos son y están” (*Phd.* 72d-e). Pero no concorda con la

tesis platónica de la rememoración (72e-73a), y se el alma es creada al tiempo que el cuerpo es organizado, “nuestro aprender más se dirá nuevo saber que rememorar” (Round, 1993, p. 254 glosa).

Díaz de Toledo divide las escuelas filosóficas de la siguiente forma en su Introducción (Round, 1993, p. 221-22): epicúreos, peripatéticos y estoicos/seguidores de Platón (...). Ya en una glosa al *Fédon* 70c y ss. dice:

Plato, en el discurso que faze, quiere concluir que nuestras ánimas fueron de comienzo perpetuamente, e que ante que nuestros cuerpos fuessen formados, ya eran nuestras ánimas, e después de nos muertos que andan de cuerpo en cuerpo, en especial las ánimas de los malos e de los que non bivieron virtuosamente. Para introducción de lo cual es de presuponer lo que Santo Thomás pone sobrel segundo de las Sentencias, en la distinción xix, cuestión primera²¹, donde dize que acerca de acuesto fueran quatro opiniones. La primera fue de unos antiguos philosophos naturales, que (...) dixeron que, pericido el cuerpo, el ánima perecía (...). La segunda opinion fué de aquellos que dixeron quel anima razonable según parte es corruptible, e según parte es incorruptible. E la opinion de aquestos fue que de todos los hombres era (...) [una sola] sustancia incorporal (...). La tercera opinión fue de Pithágoras e de Plato, los quales, veyendo la incorporeidad del ánima, erraron en aquesto que pusieron del ánima: que dexado un cuerpo, se investía de otro, e que así andava de cuerpo en cuerpo (...). La quarta opinión es la que tiene nuestra fe, que el ánima nuestra sea sustancia, e que non dependa del cuerpo, e así como son muchos cuerpos, así son muchas ánimas, e que después de nos muertos, nuestros cuerpos perecen, e las ánimas quedan apartadas de los cuerpos, e non entran en otros cuerpos, e estarán así fasta el día del juicio, que cada una ánima se investirá de su mesmo cuerpo en la resurrección, unas a gloria, otras a pena, según que cada uno oviere obrado (ROUND, 1993, p. 248-49 glosa)²².

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

**LA FORTUNA DE LA TRADUCCIÓN DEL *FEDÓN*
POR DÍAZ DE TOLEDO**

El confesor real Alonso [o Alfonso] de Espina [o de la Espina] (m. en 1496), un feroz anticonverso franciscano que ya había tenido un enfrentamiento con Díaz de Toledo por motivo de un juicio en la Chancillería de Valladolid, utilizó en su *Fortalitium Fidei, contra Iudaeos, Sarracenos et alios Christianae fidei inimicos* (1459-1461), muchas traducciones literales en latín de pasajes de la "Introducción" al *Libro llamado Fedrón* (o sea, de autoría directa de Díaz de Toledo), como ejemplo de opiniones heréticas sobre la inmortalidad del alma.

Cervantes dijo en el *Quijote* (1.^a ed. 1651), 2.51 (Cervantes Saavedra, 2004, p. 943): "*Amicus Plato, sed magis amica veritas*"²³ ("Amigo es Platón pero más amiga es la verdad"). Conforme Villacañas Berlanga, "para la estabilización de la escolástica y la obsesión por la ortodoxia, Platón incluía indeseables aspectos contruidos alrededor de la transmigración de las almas, así como la más que dudosa tesis de la existencia del alma con anterioridad al nacimiento del ser humano" (Villacañas Berlanga, 2010, p. 2). En el apartado *Haeresis XIII* del libro II [*De bello hereticorum* ("Contra los heréticos"), *Consideratio VI*] de su *Fortalitium Fidei*, Espina

habla de Platón como alguien que confunde a los '*non credentium et hereticorum*', que (...) tienen que ver con aquellos que no son capaces de afirmar con exclusividad la 'nueva ley' (...): Lo que Platón tenga de compatible con el cristianismo, procede para él de haberlo tomado de Jeremías²⁴, y [Espina] dice que esto es lo que pone Bruni en

el prólogo del *Fedón*. Sin embargo, Bruni no dice nada parecido, ya que esta es la hipótesis de Díaz de Toledo en su prólogo (VILLACAÑAS BERLANGA, 2010, p. 14).

La decimotercera clase de herejes del *Fortalitium Fidei* está específicamente dedicada a presentar como herética una tesis de la Introducción de Díaz de Toledo al *Libro llamado Fedrón*, tesis esta que Espina consideraba contraria al concepto cristiano de inmortalidad del alma (Round, 1993, p. 179 y ss.).

El Marqués de Santillana, que usa la traducción del *Fedón* por Díaz de Toledo en su *Bías contra Fortuna* (1448; publ. 1502)²⁵, recomendó la lectura del *Fedón* castellano a sus amigos y protegidos. Pedro de Avis y Aragón (Don Pedro de Portugal, 1429-1466) lo conoció²⁶, y también el historiador y poeta Fernán Pérez de Guzmán (c. 1376-c. 1460)²⁷. Sin embargo, “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” (ROUND, 1992, p. 329). Pero el hecho de que muchas pasages de la edición del *Fedón* de Díaz de Toledo fueran utilizadas por Alfonso de Espina – que, en su diatribe contra los “inimigos de la fe cristiana”, “en el acto de proyectarse públicamente como el mayor adversario castellano de judíos y conversos judaizantes” (ROUND, 1992, p. 327) – hizo con qué fueran empleadas en argumentos de aquello que “constituye un esbozo del eventual sistema inquisitorial” (*id.*, *ibid.*)²⁸. Al final, el odio teológico y académico de Alonso de Espina contra Díaz de Toledo

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

constituye marco esencial de la “quiebra definitiva de la convivencia medieval peninsular” (*id.*, *ibid.*).

VIDA Y MUERTE EN LA OBRA DE DÍAZ DE TOLEDO

Las reflexiones en torno a la vida y la muerte fueran materia de mucha reflexión por Díaz de Toledo. Ya en su versión del *Axíoco*, recuerda que

Segúnd dice Aristóteles en el terçero libro de sus *Éthicas*, lo postrimero de las cosas temerosas y espantables es la muerte y esto con gran razón. Ca por aquella fallesçemos y dexamos de seer. E commo el prinçipal desseo de los animales sea conservar su seer, dubdan y reçelan la muerte assí commo cosa contraria y destruydora de su seer. (...) E ya sea que por nesçessidad de natura la muerte non se puede escusar e el temor suyo congoxe e trabaje las voluntades de los onbres, enpero el grand filósopho Platón, príncipe e caudillo de la conpañia achadémica, por que con reposado e folgado coraçón pudiésemos beuir, fabló en esto assí commo en todas las otras cosas divinalmente, introduziendo a Sócrates que disputa e faze persuasiones e razones, por donde entiende provar [que] la muerte, non solamente non se deve temer, mas antes deverse dessear, por que quasi por divinal sentido arraygue de nosotros el miedo de la muerte e el temor de aquella aparte de nuestras voluntades²⁹ (folio 70v; DÍAZ DE TOLEDO, s/d, p. 2; GONZÁLEZ ROLÁN Y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, 2000, p. 183).

Para González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2000, p. 174), la idea central aquí planteada es “que la muerte es la cosa que más asusta, espanta y hace dudar al hombre, porque su mayor deseo es conservar su ser”, y por eso es natural preguntar “qué razón

abastava a traher a los omnes a se disponer a morir, seyendo aquella [= la muerte] lo postrimero de las cosas temerosas e espantables” (folio 70v; DÍAZ DE TOLEDO, s/d, p. 3; GONZÁLEZ ROLÁN Y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, 2000, p. 183).

En su *Diálogo y Razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (c. 1460)³⁰, obra realizada “como una consciente emulación de los dos diálogos que había traducido, el *Axíoco* primero y más tarde el *Fedón*”³¹ (González Rolán Y Saquero Suárez-Somonte, 2000, p. 178), Díaz de Toledo (el “Doctor”) asiste al Marqués en el simulado escenario del lecho de muerte de este (en 24 o 25 de marzo de 1458), junto con su nuevo patrono, el Conde de Alba y Señor de Valdecomeja (Fernando Álvarez de Toledo, primo del Marqués). Eso se pasa pocos años antes que “Juan [Ramírez] de Lucena [1430-1506 o 07] meditaba no sobre el morir sino sobre el vivir”³² (Cherchi, 1992, p. 112).

En el primer capítulo del *Diálogo y Razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, Díaz de Toledo plantea el problema esencial de la obra, la relación entre el alma y el cuerpo. El Marqués dice:

(...) se me representa delante el terror de la muerte que turba mi entendimiento. Representaseme que, muriendo, seré priuado desta luz de los bienes deste mundo; de la vista é participación de tan gloriosa prosapia é [= &] compañía de hijos é nietos, é yaceré en el sepulcro, deforme é syn sentido, convertido con diuersos animales, que así lo dixo el profeta Isayas: — ‘Tu cuerpo se desfará, é pulilla³³ lo comerá, é tu vestidura será gusanos’³⁴. (...) Non creo que juzgares sin razón que aquestas é semejantes razones me deban mouer é conturbar, aunque quiero que creades que quanto possibilidat basta, yo me esfuerco á pagar

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

esta debda de natura, mas yo ruego que por aliviacion de aquesta agonía é trabajo en que esto (...), me digades las razones que vos ocurrirán para satisfacer á las cosas dichas que me conturban, é á otras semejantes (PAZ Y MELIÁ, 1892, p. 252-253).

El Doctor contesta diciendo:

Por satisfacer á vuestro mandado, introduciré algunas persuaciones é [= &] razones filosóficas que non discrepen de la verdad de nuestra santa feé católica. (...) Pasado desta presente vida, perderéis todo sentido corporal, é (...) non seres vos mesmo aquél cerca del cual acaescerán las cosas dichas. (...) devemos considerar que, desatado este cuerpo mortal, el ánima se va á dar cuenta aquél á quien la crió, érescebir galardón ó pena, segunt que acá obró; é el cuerpo que syn ánima queda, que non siente nin se puede nin deue llamar ombre, que segunt dixo un filósofo, nos somos ánima inmortal detenida en cárcel mortal, é la natura nos vistió deste cuerpo para padescer dolores é trabajos, mezclados con los deleytes corporales que non son estables, mas perescederos; é las enfermedades é anxias é tristezas comunmente nos acompañan; por la qual causa, el ánima por todo el cuerpo derramada, sintiendo las grandes afliciones del cuerpo, desea su celestial morada, é yr aquél que la crió é redimió; é de cada día suspira, diciendo: ‘Espero ver los bienes de Dios en la tierra de los vivos, auiendo esta tierra quasi por tierra de muertos, por ser de ombres mortales.’ Asy que ser libre desta vida, es una mudança de mal en bien (PAZ Y MELIÁ, 1892, p. 253-254).

El filósofo que dijo que somos alma imortal detenida en cárcel mortal es sabidamente Platón, así traducido por Díaz de Toledo: “las ánimas (...) están ligadas e atadas en tanto que están con los cuerpos, como me-

diante cárcel (...)” (*Phd.* 82e). Y se el cuerpo no siente ni se puede ni se debe llamarse hombre sin el alma, así está porque las almas corporificadas “están en gran ignorancia” (*ibid.*; Round, 1993, p. 274).

En el capítulo segundo del *Diálogo y Razonamiento* el Marqués dice: “Sy es asy como de suso dezís, que ser libre de aquesta vida es una mudança de mal en bien, bevir en esta vida, mala cosa es. E con razón los santos é [= &] los sabios é prudentes varones debían procurar é trabajar de salir desta vida, como quien procura de se librar de mal é trabajo” (PAZ Y MELIÁ, 1892, p. 255). El Doctor interpreta las implicaciones de lo que ha dicho el Marqués: él quiere “que diga é prueue cómo ésta nuestra vida tiene más parte de trabajo é [= &] mal que non de bien é reposo”, y también “por quál razón los santos é [= &] sabios non procuran de se delibrar desta vida, matándose, ó en otra manera, por salir della como de cosa mala” (PAZ Y MELIÁ, 1892, p. 255). En los capítulos 2 a 4, el Doctor expone que *el bien y el mal de la vida son cosas relativas* según quien los viva, pues “el bueno é [= &] virtuoso non se ensoberueçe con los bienes temporales, nin se abate nin quebranta con los males; é el malo, por tanto es penado con infelicidad é miseria, porque se corrompió con la felicidad é bien aventurança” (*id.*, *ibid.*, p. 260) – “Uno é [= &] ese mesmo trabajo é anxia é persecución é mal temporal prueua á los buenos é los limpia é purifica, á los malos condena é destruye é perde” (p. 261). El pecador toma el mal que le llega como una *maldición* de Dios, mientras el sabio lo acepta como una prueba enviada por Dios. No todo en la vida es malo, y no todo lo que el cuerpo padece es negativo. Ser libre de esta vida es un cambio de mal en bien solamente para los buenos, pues cuando “los muertos rebiven, e de los

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

muertos son fechos bivros, (...) e a las buenas ánimas les va bien, e a las malas mal" (*Fedón* 72d; ROUND, 1993, p. 274). Las palabras que concluyen la sentencia, si bien aparezcan como siendo de Sócrates, son enteramente de Díaz de Toledo.

Pero Díaz entiende que la temperanza es una virtud capital³⁵, así como la prudencia³⁶. No cambian de mal a bien con la muerte los de "loca tenprança" ("los que son tenprados por una manera de [des]tempranza"), aquellos que no conocen verdaderamente los bienes ni las virtudes (*Fedón* 68e; Round, 1993, p. 246-47). Los hombres temperantes y prudentes no procuran se librar de esta vida matándose; la muerte no purifica a los suicidas, y "el que fuere a los infiernos non limpio ni purificado (...) yazerá en el lodo, e (...) los que fueren linpios y purificados morarán com los dioses" (parafraſis de Díaz de Toledo al *Fedón* 69d; ROUND, 1993, p. 247).

En el capítulo quinto del *Diálogo y Razonamiento* (que trata entero del suicidio), el Marqués quiere saber se, si ocurre que por la muerte el hombre pasa de mal a bien, por qué razón los virtuosos no se matan para se libertar de las penas de esta vida:

Si es así verdat que pasar desta vida mortal á la vida inmortal es pasar de mal á bien, de miseria é trabajo á folgança y reposo, por qué causa los virtuosos é discretos non se trabajan é procuran de salir desta vida mezuquina, é ser trasladados en vida inmortal. E sy bien se me acuerda, parésceme que ley de uno que se llamó Theobroto³⁷, que después de aver leído el libro de Platón, *de la Inmortalidad del ánima*, con gran coraçon se dexó despeñar del muro, por salir de las miserias desta vida, é ser trasladado en vida mejor³⁸. Asy mesmo sabéys que Séneca en una

de sus epístolas á Lucilo escriue que el grand Catón, la noche antes que muriese, después de haber leydo el dicho libro, é conocida la disputación que Platón faze en él *de la inmortalidad del ánima*, se metió un cuchillo por el cuerpo, é asy morió³⁹ (PAZ Y MELIÁ, 1892, p. 263; grifo nuestro).

En una glosa a su Introducción al *Fedón*, las informaciones de Díaz de Toledo sobre Catón son más completas:

Segund dize Séneca en la xxiiiija epístola a Lucillo, Catón la noche ante que muriese, puso su espada a la cabecera, [e] se puso a leer aqueste libro de Platon llamado Fedrón. Las quales dos cosas quiso fazer en los postrimeros días suyos: la una, que es el leer del libro, porque se supiesse que quería morir; la otra, que es el poner del cuchillo a la cabecera, porque se supiesse que podía morir. E otro día siguiente, dize que se metió el cuchillo por el cuerpo, diciendo: “O fortuna, non has fecho cosa en enbargar a mi propósito, que si yo he peleado fasta aquí, non he peleado por mi libertad sinon por la libertad de la patria, nin me [he] avido en esta guerra así porfioso tanto por ser libre como por bevir entre libres” (ROUND, 1993, p. 255).

“O quan bien murio Caton”⁴⁰, dice el Marqués (López de Mendoza, 2000, p. 353) en su obra *Proverbios o Centiloquio* (LVI). Díaz de Toledo no concorda con esta lecturas; al *Prólogo* de su traducción de la epistola *A los jóvenes*, leemos: “[qué seguridad puede tener] el que cree ser bien aventurado, si es uera o falsa opur ficta⁴¹ la gloria que posee y cómo y en cuánto grado la deue rescebir y tractar. E aun entre las desperadas aduersidades collocan qual gloria ninguna prosperidad non podrja dar. ¿Ca qué mejor cosa pudo alcançar

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

Caton que el cuchillo con que se mató (...)?" (folio 65r; HERRERA GUILLÉN, s/d, p. 3; Lawrance, 1991, p. 101). En el *Diálogo y Razonamiento*, Díaz de Toledo dice que Catón se mató "con poco coraçon" y no con virtud (Paz y Meliá, 1892, p. 268). Querer morir no es problemático (véase el *Fedón*, 63e-64a), el problema está en matarse cuando no hay compulsión por causas inevitables (61e-62a).

En la discusión sobre el suicidio en el *Diálogo y Razonamiento*, Díaz de Toledo contesta, utilizando argumentos cristianos (trás Basilio y Agustín, por ejemplo), la interpretación senequiana de este tema del *Fedón*, obra en la cual Platón condena expressamente el suicidio (61c-62c), contestando también, en la ocasión, la defensa estoica⁴² de la muerte voluntaria hecha por "Bías" en el *Bías contra Fortuna* (CXXI-CXXII), del Marqués de Santillana: "(...) recibirla/ con paçiençia,/ sin punto de resistençia,/ e aun oso dezir, pedirla.// Asy lo fizo Catón (...)" (López de Mendoza, 2000, p. 420). "Para el Doctor, el suicidio de Catón es, como todos los demás, un acto de pusilanimidad y no de fortaleza" (Cherchi, 1992, p. 116).

Nuestro doctor se enfrentaba a dos actitudes opuestas entre sí, y las dos bastante bien arraigadas en la mentalidad del tiempo. [1] Valorizan el cuerpo los que ven la muerte como enemiga de la vida. (...) [2] Al lado de esta nostalgia por el cuerpo sano, fuente de goce, vive la tendencia opuesta, que considera al cuerpo como un impedimento y a la muerte como una liberación. Es la actitud estoica. Las dos corrientes son inmanentistas y en cuanto tales son incompatibles con el credo Cristiano. Pero Díaz opone a las dos una valoración metafísica del cuerpo (CHERCHI, 1992, p. 120).

En el *Diálogo y Razonamiento*, Díaz de Toledo reescribe las opiniones del Marqués (y indirectamente también de Platón) para presentarlas como más compatibles con las creencias cristianas, y neutralizar

la obra de Santillana, con su justificación del suicidio, con su indiferencia hacia el Infierno, con su predicar una separación entre alma y cuerpo, es decir, con una serie de principios y preceptos estoicos que no figuraban en las versiones corrientes [cristianas] del estoicismo. (...) La ficción poética distinguía entre el autor y Bías, así que Pero Díaz podía atacar la tesis del filósofo antiguo sin ofender la memoria y el renombre del Marqués (CHERCHI, 1992, p. 120).

La opinión general de Díaz de Toledo en relación a Platón es favorable, y para eso cuentan seguramente las opiniones (pero no las motivaciones) de Platón a favor de la inmortalidad del alma y contra el suicidio. Heredero de la tradición clasicista de Basilio de Cesarea y de los humanistas italianos, el pensamiento de nuestro autor está muy lejos de aquel del autor anónimo de una carta enviada al Arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo de Acuña, en 1462 o 63, donde advierte: “¡O, míseros tristes que estávades en Platón! Vosotros metistes entre las gentes grande turbación, grande movimiento y fabulaciones (...)” (PARRILLA GARCÍA, 1997, p. 98-99).

CONCLUSIÓN

El pagano Platón no estaba totalmente engañado en sus creencias sobre la relación del alma con el cuerpo, la inmortalidad y la providencia divina: “Plato e todos los

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

otros secuaces e discípulos suyos, atraídos solamente por la razón e lumbre natural, creyeron y conocieron que las ánimas eran inmortales, e que, muertos los hombres, avrían premio las ánimas de los buenos e gloria, e las ánimas de los malos padecerían penas crudas e sin fin” (glosa al *Fedón*, 70c y ss., ROUND, 1993, p. 249, grifo nuestro). En sus perífrases y glosas al *Fedón*, Díaz de Toledo advierte contra la transmigración - la idea que “nos somos fechos de los muertos” (*Fedón* 70c; Round, 1993, p. 249). En su glosa al *Fedón*, 70c y ss., dice: “(...) las razones que aqui faze Plato para provar la inmortalidad del ánima ante que nos ayamos seído⁴³ non concluyen, e proceden de principios errados en philosophía” (ROUND, 1993, p. 249 glosa). En su traducción del *Axióco*, mientras utilice el epíteto de “divino ombre” para Platón (folio 70v; Díaz de Toledo, s/d, p. 3, González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2000, p. 185), Díaz de Toledo “parece relacionar esto más directamente a su anticipación [= de Platón] de la enseñanza cristiana que a cualesquiera cualidades intrínsecas” (Round, 1993, p. 115). Entonces, “los que allende de la razón e lumbre natural son informados de la ley que Dios dio e publicó” (Introducción al *Libro llamado Fedrón*; ROUND, 1993, p. 223, grifo nuestro), más que Platón y sus seguidores, son obligados a creer en la inmortalidad del alma y las recompensas post mortem para los buenos. Para Díaz de Toledo, el temor de la muerte puede superarse con la ayuda de las enseñanzas de los hombres de la antigüedad, y en concreto de aquellas de Platón, pero sobre todo, y en la única manera correcta, por la vía cristiana.

NOTAS

1 Sobre el manuscrito, cf. Schiff (1897, p. 160-176).

2 *Anales Complutenses* [Ms. 7.899 (olim V-220) de la Biblioteca Nacional de Madrid; copiado en 1652], p. 428: “Era el relator Fernando Díaz muy bien visto del rey, secretario de su Cámara y Consejo, referendario y relator, de quien fiaba los consejos de más consideración”.

3 Para la información bibliográfica sobre Díaz de Toledo seguimos sobretudo a Herrero Prado (1991) y a Round (1993).

4 Villa-Amil y Castro (1878, p. 27).

5 Cf. Riss (1979).

6 Cf. Herrero Prado (2001, p. 11-52).

7 Título en el Ms. de Díaz de Toledo: “Introducción al libro de Platón llamado *Fedron* en que se trata de como la muerte non es de temer”. Cf. Díaz de Toledo, s/d, y González Rolán y Saquero Suárez-Somonte, 2000.

8 T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte proponen (p. 168) que la imprecisión al título del diálogo platónico se debe quizás a una “contaminación” por el nombre *Phedrum* en los códices latinos utilizados. En un manuscrito (Catedral de Burgo de Osma, Ms. 124) que contiene traducciones del *Fedón* (“*Phaedonem, sive librum de immortalitate animorum*”), del *Fedro* (“*Phedrum, in quo poetices vis et natura describitur*”) y del *Axíoco* (“*sermonem de contemnenda morte*”), el nombre *Phedrum* se prodría malentender por una subtitulación: “*librum de immortalitate animorum, Phedrum*”.

9 “*Pero Díaz’s interest in this topic is expanded into a whole chapter of the Diálogo e razonamiento (ed. Paz y Meliá, pp. 270-2), where Plato’s account of ghosts is supplemented by and assimilated to the teaching of Aquinas on Purgatory (Commentum in quatuor libros sententiarum [Magistri Petri Lombardi], IV, 21)*” (ROUND, 1993, p. 337 n. 23).

10 Augustín: *De civitate Dei*, XXI, 26; Tomás: *Commentum in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, IV, 21, *Quaest. 1, Art. 1* (Round, 1993, p. 337 n. 24).

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista*’, p. 57-93

11 *Tratado de la reformación de la ánima o A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, versión de Pedro Díaz de Toledo a partir de la traducción del griego al latín realizada por Leonardo Bruni (*De liberalibus studiis*, 1402; publ. Venecia, 1470-71); edición de Rafael Herrera Guillén (= Herrera Guillén, s/d). Para la traducción de Bruni véase San Basilio di Cesarea, *Discorso ai Giovani (Oratio ad adolescentes), con la versione latina di Leonardo Bruni*, trad. M. Naldini (1984). Florencia, Nardini.

12 Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων (entre 370 y 375); *De liberalibus studiis, De legendis antiquorum libris, De libris gentilium legendis (De legendis libris gentilium); Ad adolescentes; Homilia XXII*. Hay traducción castellana reciente (Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: Cómo sacar provecho de la literatura griega* [pp. 35-69]. *Exhortación a un hijo espiritual* [Pseudo-Basilio; pp. 73-104], trad. F. A. García Romero (2011). Madrid, Ciudad Nueva).

13 "(...) oyamos a Basilio, el qual entre los griegos es auido por de tanta auctoritat, que en seueridat de uida y en santidat de costumbres y en estudios de buenas artes y en doctrina dela sacra scriptura y en todas las otras uirtudes, es uisto muy exçellente".

14 Cf. Jaeger, 1965, p. 108 y ss.

15 "(...) *discamus diem mortis non timere et non turbemur sicut ceteri homines, qui turbantur de morte, sicut vidimus [videmus] de morientibus qui transeunt et sunt in timore et turbacione maxima, quia nesciunt quo vadant et que fuerit spes eorum*" (RIERA I SANS, 1981, p. 41).

16 "Algunos de los filósofos que se llamaron epicuros negaron el ánima ser inmortal, e dixeron que, muerto el hombre, el alma perecía e della non quedava sustancia alguna" (Introducción; Round, 1993, p. 221).

17 "Los saduceos (...), porque creían que las ánimas non eran inmortales, negavan la resurrección" (Introducción; Round, 1993, p. 222). La asociación entre epicúreos y saduceos fue insinuada por Flavio Josefo (*Guerra Jud.*, 2: 8.14) y por los talmudistas (*Talmud Bablí, Kiddushin*, 66a).

18 Según Consolación Baranda, este pasaje "hace referencia a corrientes filosóficas relacionadas con el aristotelismo radi-

cal, con el averroísmo iniciado en el siglo XIII” (Baranda, 2004, p. 87).

19 En el manuscrito catalán: “(...) *sens daquestes són dues de les quals los primers dien que lo món non haurà començament ne haurà fi ni ha dejús lo sol ninguna cosa, nova mes que una generació pasa e altra ve, e la terra sta en un esser per tots temps e no ha sostenidor ne governador, e aquests són que negen la rayl. E los altres son scients en natura, que diuen que la ànima és en-semps creada ab lo cos [...] son esser (...)*” (RIERA I SANS, 1981, p. 31).

20 “*The Epicureans exclude Providence (prónoioa) from human life, and refuse to believe that God governs its affairs or that the universe is directed by a blessed and immortal (makárion kai áphthárton) Being to the end that the whole of it may endure, but say that the world runs by its own movement (automátôs) without knowing a guide (hênióchou [auriga]) or another’s care (aphrón-tiston [sin un guarda])*” (Josefo, *Ant. Jud.*, 10: 278, Loeb Classical Library). Véase también los “ímpíos y ateístas” con posición semejante en Filón de Alejandría, *De confusione linguarum*, 23.114.

21 *Commentum in quatuor libros sententiarum*, II, 19, *Quaest.* 1, *Art.* 1, *Solutio*.

22 Cf. Paz y Meliá (1892, p. 275).

23 Cf. Tarán (1984, p. 93-124)

24 Alphonsus de Spina (1487). *Fortalitium Fidei contra Iudaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos*. Lyon, Guilielmus (Guillaume) Balsarin, folio 65r.

25 Poema consolatorio dedicado al Conde de Alba, su primo, encarcelado en 1448 por el Condestable de Castilla, Don Álvaro de Luna. Después del *prohemio* (una epístola al Conde de Alba, en estilo senequista), el filósofo Bías de Priene [un estoico, presentado como uno de los siete sábios griegos] rebate, en 180 coplas dialogicas, los argumentos de Fortuna, según el *De remediis fortuitorum* de Séneca o el *De remediis utriusque Fortunae* de Petrarca. Tras ejemplos antiguos, argumenta por la razón y la sabiduría, describe el ideario estoico, los “Campos Eliseos” donde descansará, y ofrece una justificación de su política.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista*’, p. 57-93

26 Joaquim de Carvalho (1920). Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (notas em torno de alguns plágios deste cronista). *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 6, p. 190-201 y 7: 1920, p. 114-140; reed. como separata en *Biblos. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, 25, 1949: 1-160 (reimpr. en *Obra Completa*, II, 2. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 185-340, y cf. especialmente la sección disponible en <www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/95-Sobre-a-erudicao-de-Gomes-Eanes-de-Zurara-notas-em-torno-de-alguns-plagios-deste-cronista-/pag-29>); Gascón Vera (1979, p. 46, 49-51, 69) y Round (1993, p. 172-73).

27 Pérez de Guzmán (1965, p. 99-101), Round (1993, p. 51).

28 Vease también Echevarria (2013, p. 451-455).

29 Las palabras en la traducción de Cencio de' Rustici son muy diferentes: "*Magna profecto et acquisita diligentia adhibetur in sanandis curandisque corporibus, quandoquidem aut febris igniculo aut ilium dolore aut alio morbi genere elaborant; sed nescio quonam modo, cum animus aegritudine paene continua exuet (extuet) et praesertim mortis metu, ad eum curandum sanandumque remedia minime quaerantur; subicimur enim omni uel temporis puncto mortis periculo, usque adeo ut hii etiam qui aetate florent et uiribus praestant et moderata quadam natura uigentes sunt, nonnunquam in ipso quasi felicitatis cursu, ut flores, excisi cadunt et, euolato spiritu, corpus terrestre relinquunt. Cum itaque necessitate naturae mors euitari non possit eiusque metus hominum mentes excruciet, ille achademicae familiae princeps Plato, ut quieto et tranquillo animo uiuere ualeamus, quemadmodum cetera diuinitus, ita in hoc sermone Socratem disputantem facit eumque persuadentem mortem non solum non timendam sed exoptandam esse. Sapientissimi quippe medici munus, ut ab his qui rationem potius quam sibi ipsis consentiunt, quasi diuino quodam pharmaco, mortis metum abstergat et huiusmodi languorem mentibus ingenitum funditus amoueat"* (GONZÁLEZ ROLÁN Y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, 2000, p. 182).

30 *Diálogo y razonamiento entre el noble y generoso señor D. Fernando Alvarez de Toledo conde de Alva et Señor de Valdecorneja, et el doctor Pero Diaz, oydor et refrendario del rey nuestro señor et del su Consejo, et su alcalde mayor de las alcaldas*. Ms. Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, n. 13; *Diá-*

logo é razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana, Ms. 10.226 de la Biblioteca Nacional de Madrid, editado por Paz y Meliá, 1892, p. 247-360.

31 “*Its first ten chapters are a dialogue de contemptu mortis like the Axiochus; the remainder, like the Phaedo, are concerned with immortality*” (ROUND, 1993, p. 175).

32 Lucena tradujo libremente al castellano en 1463 el *Dialogus de Felicitate Vitae*, escrito en 1445 por Bartolomeo Facio para Alfonso V de Aragón, dándole el título de *De Vita Beata* (1483). En esta obra, dialogan sobre la felicidad de la vida el propio Lucena y los ya fallecidos poetas Íñigo López de Mendoza (el Marqués de Santillana) y Juan de Mena (autor del *Laberinto de Fortuna*), así como Alfonso de Cartagena (obispo de Burgos).

33 Castellano moderno *polilla*; insecto saprófago. Del mozárabe *paulilla*, probablemente relacionado con el latín *pabulare*, “comer”.

34 Traducción libre de *Isayas*, 14: 11.

35 Cf. por ejemplo el *Fedón*, 69b (Round, 1993, p. 247), 82b (Round, 1993, p. 273), y la glosa de Díaz de Toledo a 81e (Round, 1993, p. 272).

36 Cf. por ejemplo, las parafrases de Díaz de Toledo, el *Fedón*, 69a-b [Round, 1993, p. 247: “El verdadero dinero, por que todas las cosas se han de trocar, es la prudencia, por la qual todas las cosas han de ser vendidas (...). Quitada la prudencia e trocadas unas cosas por otras, la virtud se faze servil, e ninguna cosa tiene de sano nin de verdadero”], y 79d [Round, 1993, p. 267: “(...) E aquesta virtude com que el ánima entende aquesto se llama prudencia”].

37 En verdad, Cleombroto de Ambracia (*Fedon*, 59c3).

38 Calimaco, *Anthologia Palatina*, 7.471 [= Epigrama 23 Pfeiffer] (“Κλεόμβροτος Ἀμβρακιώτης”); Ovidio, *Ibis*, 493-94; Cicero, *Tusc. disput.*, I.34.84 (“Cleombrotus; Ambraciotēs”); Amonio, *In Isag.*, 4.15-5.27; Firmiano Lactancio, *Divinae institutiones* [Migne, *Patrologia Latina*, VI, col. 408] (“Ambraciotēs”); [Pseudo?] Jerónimo, *Epistola LV* [Migne, *Patrologia Latina*, XXX, col. 263] (“Theobrotus Ambratiotha”); Agustín, *De Civi-*

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

tate dei, I.22 ("Theobrotus") y I.23 (Catón); Abelardo, *Theologia Christiana*, II.82, líneas 1180-81, y II.86, líneas 1256-63 ("Theobrotus"); Aristipo, *Phaedo interprete Henrico Aristippo* (poco después de 1150), ed. L. Minio Paluello (1950), p. 89 ("Cleombrotus... Ambraciotes"); [Pseudo-]Walter Burley, *Gualteri Burleyi Liber de Vita et Moribus Philosophorum* (probablemente anterior a 1326)/*La vida y las costumbres de los viejos filósofos* (siglo XV), ed. H. Knust (1886), p. 232 ["Theobrotus (Ambraciensis)"; "Theobroto" en el códice h.III.1 de la Biblioteca del Escorial (p. 233)].

39 *Epistola XXIV.6-7*. Cf. también Ker (2009, p. 255-56): "(...) in some seventeen instances, Seneca pairs Cato with the example of Socrates" (p. 255).

40 Los versos dicen así: "O quan bien murio Caton/ sy permitiese/ nuestra ley & consyntiese/ tal rrazon". Hay edición moderna en López de Mendoza, 2000.

41 La expresión "opur ficta" no aparece en la transcripción de Herrera Guillén.

42 Cf. Alonso (1985, p. 107-115).

43 "(...) ante que nuestros cuerpos fuessen formados" (Round, 1993, p. 248 glosa).

BIBLIOGRAFÍA

AGUADÉ NIETO, S. (1982). *Libro y Cultura Italianos en la Corona de Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares.

ALONSO, A. (1985). El estoicismo y el debate de Bías contra Fortuna. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, n.º 4, p. 107-115.

BARANDA, C. (2004). *La Celestina y el Mundo como Conflicto*. Salamanca, Universidad de Salamanca.

BONILLA Y SAN MARTÍN, A. [“Afanto Ucalego”] (1901). *Ión, diálogo platónico, traducido del griego por Afanto Ucalego, con un estudio preliminar acerca de las traducciones de Platón en lengua castellana*. Madrid, Imprenta de Antonio Marzo.

CERVANTES SAAVEDRA, M. de. (2004). *Don Quijote de la Mancha*, ed. F. Rico. Madrid, Real Academia Española.

CARVALHO, J. (1920). Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara (notas em torno de alguns plágios deste cronista). *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 6, 1920: 190-201; 7: 1920: 114-140; reed. como separata en *Biblos. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, 25, 1949: 1-160 (re-impr. en *Obra Completa*, II, 2. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 185-340).

CHERCHI, P. (1992). Pero Díaz de Toledo y su *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*. In: CANET VALLÉS, J. L.; BELTRÁN

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista*’, p. 57-93

LLAVADOR, R.; SIRERA TURO, J. L. (eds.). *Historias y Ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*. Valencia, Universitat de València, p. 111-120.

DÍAZ DE TOLEDO, P. (s/d). Pseudo-Platón. *Axíoco*, versión castellana (1450) a partir de la traducción del griego al latín realizada por Cencio de' Rustici (entre 1436 y 37), transcr. Luis Herrero Prado, lectura de J. L. Villacañas [Berlanga]; edición (basada en el Ms. Esp. 458 de la Biblioteca Nacional de Paris, folios 70r-70v) para la Biblioteca Saavedra Fajardo. Disponible en: <<http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0652.pdf>>.

GARCÍA ROMERO, F. A. (2011). Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: Cómo sacar provecho de la literatura griega* [p. 35-69]. *Exhortación a un hijo espiritual* [Pseudo-Basilio; p. 73-104]. Traducción. Madrid, Ciudad Nueva.

GODINAS, L. (2004). *Tipología y función de las autoridades en los Proverbios de Séneca de Pero Díaz de Toledo en la tradición de los manuales para la formación del príncipe*. Tesis de Doctoramiento en Literatura Hispánica. Ciudad de México, Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.

GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2000). El *Axíoco* pseudo-platónico traducido e imitado en la Castilla del siglo XV: edición y estudio de la versión romance de Pedro Díaz de Toledo y de su modelo latino. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 19, p. 157-197 (con el texto latino de Cencio de' Rustici [1436 o 37] y la traducción

castellana [del Ms. Esp. 458 de la Biblioteca Nacional de Paris, folios 70r-74v] en las p. 182-197).

ECHEVARRIA, A. (2013). Alonso de Espina. In: THOMAS, D.; MALLETT, A. (eds.). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 5 (1350-1500). Leiden, Koninklijke Brill, p. 451-455.

GASCÓN VERA, E. (1979). *Don Pedro, Condestable de Portugal*. Madrid, Fundación Universitaria Española.

HERRERA GUILLÉN, R. (ed.) (s/d). Basilio de Cesarea, *Tratado de la reformación de la ánima o A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, versión castellana de Pedro Díaz de Toledo (hacia 1450) a partir de la traducción del griego al latín realizada por Leonardo Bruni (1402; publ. Venecia, 1470); edición (basada en el Ms. Esp. 458 de la Biblioteca Nacional de Paris, folios 65r-69v) para la Biblioteca Saavedra Fajardo. Disponible en: <<http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0159.pdf>>.

HERRERO PRADO, J. L. (1992). *Edición y estudio de la vida y obra de Pero Díaz de Toledo, señor de Olmedilla*, tesis doctoral (1991). Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

_(1998). Pero Díaz de Toledo, Senñor de Olmedilla. *Revista de Literatura Medieval*, 10, p. 101-115.

_(2001). La educación del príncipe Enrique IV. *Revista de Poética Medieval*, 7, p. 11-52.

JAEGER, W. (1965, 2012). *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega* (1961), trad. E. C. Frost. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (11.ª reimpresión).

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, 'El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista', p. 57-93

KER, J. (2009). *The Deaths of Seneca*. New York, Oxford University Press.

LAWRANCE, J. (1991). La Traduction espagnole du «De libris gentilium legendis» de Saint Basile, dédiée au Marquis de Santillane (Paris, BN Ms esp 458). *Atalaya, Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques*, 1, p 81-116 (con la transcripción del Ms. [folios 65r-69v] en las p. 100-115).

LÓPEZ DE MENDOZA, I. [Marqués de Santillana] (2000). In: LÓPEZ NIETO, J. C. (ed.). *Antología Poética*. Madrid, Ediciones Akal.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1892). De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1889 a 1890. In: *Ensayos de Crítica Filosófica (Colección de Escritores Castellanos)*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, p. 7-192. Disponible en <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080022055/1080022055.html>>.

— (1948). De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. In: SÁNCHEZ REYES, E. (ed.). *Ensayos de Crítica Filosófica (Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo, 43)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1940; reed. 1946 (otra ed.: Santander: Aldus, 1948), p. 9-115.

MORREALE, M. (1959). Apuntes para la Historia de la Traducción en la Edad Media. *Revista de Literatura*, 15, p. 3-10.

NALDINI, M. (1984). San Basilio di Cesarea, *Discurso ai Giovani (Oratio ad adolescentes)*, con la versione latina di Leonardo Bruni. Traducción. Florencia, Nardini.

PARRILLA GARCÍA, C. (1997). La ‘Exclamación de España’ dirigida al arzobispo Carrillo. Un ejemplo de la *fictio personnae* al servicio del alegato político. In: ACEBRÓN RUIZ, J. (ed.). *Letradura – Estudios de Literatura Medieval (= Scriptura, 13)*. Lérida, Universitat de Lleida, p. 67-99 (con la “Carta que enbió un religioso al señor Arçobispo de Toledo” [Ms. 575 de la Biblioteca Xeral de Santiago de Compostela, folios 87r-100v] en las p. 84-99).

PAZ Y MELIÁ, A. [por la Sociedad de Bibliófilos Españoles] (ed.) (1892). Diálogo é razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana. In: *Opúsculos Literarios de los Siglos XIV á XVI*. Madrid, Imprenta y Fundación Tipográfica de M. Tello, p. 247-360.

PÉREZ DE GUZMÁN, F. (1965). *Generaciones y semblanzas*, ed. R. B. Tate. Londres, Tamesis.

RIERA I SANS, J. (ed.) (1991). *La Mort d’Aristótil, Versió quatre-centista del “Liber de Pomo”* (incluye una de las versiones latinas y la traducción catalana de la mitad del siglo XIV [ms. 1.474 de la Biblioteca Nacional de Madrid, folios 105-112]). Sant Boi de Llobregat, Barcelona, Edicions del Mall.

RISS, B. A. (ed.) (1979). *Pero Díaz de Toledo’s Proverbios de Seneca. An annotated edition of Ms. S-II-10 of the Escorial Library*. Tesis de doctoramiento en Español. Berkeley, University of California.

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, ‘*El Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista’, p. 57-93

ROUND, N. G. (1992). Alonso de Espina y Pero Díaz de Toledo: *odium theologicum* y *odium academicus*. In: VILANOVA, A. (ed.). *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Barcelona, 21-26/08/1989), 4 vols. Barcelona/Madrid, Promociones y Publicaciones Universitarias, vol. 1, p. 319-329.

ROUND, N. G. (ed.) (1993). *Libro llamado Fedron. Plato's Phaedo translated by Pero Díaz de Toledo (MS Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr 17,4)*. Londres, Tamesis Books/Madrid, Editorial Tamesis.

SCHIFF, M. (1897). Una traducción española del 'More Nebuchim de Maimónides'; notas acerca del manuscrito KK-9 de la Biblioteca Nacional. *Revista Crítica de Historia y Literatura Españolas, Portuguesas y Hispano-Americanas*, 2, p. 160-176.

SPINA, A. (1497). *Fortalitium Fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos*. Lyon, Gulielmus (Guillaume) Balsarin. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fortalitium-fidei--6/html/ffc80cca-82b1-11df-acc7-002185ce6064_128.htm.

TARÁN, L. (1984). *Amicus Plato sed magis amica veritas: from Plato and Aristotle to Cervantes*. *Antike und Abendland*, 30, p. 93-124 [reimpr.: *Collected Papers (1962-1999)*. Leiden: Koninklijke Brill, 2001, p. 1-46].

VILLA-AMIL Y CASTRO, J. (1878). *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central procedentes de la antigua Alcalá. Parte I. Códices*. Madrid, Aribay y Compañía.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2010). Platón en la Castilla premoderna. La visión de Nicholas Round. Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispanico, 129, p. 1-16. Disponible en: <<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/NOTAS/RES0113.pdf>>.

Entregado Octubre y aceptado para publicación en
Noviembre, 2015

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Edrisi Fernandes, 'El Fedón y la Educación para la (no-)muerte en la España Quintientista', p. 57-93