



Criticón

134 | 2018

Letras hispano-portuguesas de los siglos XVI y XVII:
aproximaciones críticas

Fortitudo et sapientia: variaciones de un tópico en la oda peninsular (António Ferreira y Luis de León)

Soledad Pérez-Abadín Barro



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/criticon/4949>

DOI: 10.4000/criticon.4949

ISSN: 2272-9852

Editor

Presses universitaires du Midi

Edición impresa

Fecha de publicación: 10 diciembre 2018

Paginación: 77-95

ISSN: 0247-381X

Referencia electrónica

Soledad Pérez-Abadín Barro, « *Fortitudo et sapientia: variaciones de un tópico en la oda peninsular (António Ferreira y Luis de León)* », *Criticón* [En línea], 134 | 2018, Publicado el 20 diciembre 2018, consultado el 02 mayo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/criticon/4949> ; DOI : 10.4000/criticon.4949



Criticón está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Fortitudo et sapientia: variaciones de un tópicos en la oda peninsular (António Ferreira y Luis de León)*

Soledad Pérez-Abadín Barro

Universidade de Santiago de Compostela

HACIA UN ARQUETIPO DE ODA HISPANO-PORTUGUESA

El horacianismo, formal y semántico, por el que transita la oda europea, aproxima a poetas que lo cultivan en diferentes idiomas, sin que esta afinidad implique conocimiento o influencia directos, sino un origen común, los *Carmina* de Horacio. Los autores de odas aplican un esquema similar, que mediante estrofas breves y rasgos formales latinizantes exponen los *topoi* de la ética horaciana. Tal preponderancia del modelo explica la homogeneidad del panorama de sus imitaciones y determina su agrupación en categorías, según la vertiente seguida: el epicureísmo asociado a la *aurea mediocritas*, en sus variantes descriptiva o moral, el estoicismo del varón constante o el sentimiento patriótico de los epinicios. En el ámbito concreto hispano-portugués, la naturaleza proteica del género encuentra su máxima expresión en António Ferreira, cuyo libro de odas inserto en los *Poemas Lusitanos* aglutina las varias vertientes del horacianismo. A través de trece muestras ensaya los discursos moral, programático, épico, descriptivo y ocasional, remedando así el sincretismo del modelo, con la sola omisión de la materia amorosa. Debido a esa versatilidad, sus odas admiten estudios comparativos con los repertorios principales de la poesía española¹. De entre las posibles conexiones, se ha elegido el poemario original de Fray Luis de León y, dentro de él, las

* El presente artículo se inscribe en el marco del Proyecto de I+D *La poesía hispano-portuguesa de los siglos XVI y XVII: contactos, confluencias, recepción* (FFI2015-70917-P), financiado por AEI (Agencia Estatal de Investigación, España) / FEDER, UE.

¹ Aplico esta hipótesis en «La oda estacional hispano-portuguesa» (2018) y «Poéticas de la muerte» (en trámite de publicación).

tres odas dedicadas a Portocarrero (II, XV y XXII) como referentes de un concepto, la virtud, que Ferreira desarrolla en la oda que dirige *A Afonso Vaz Caminha, na Índia* (II 4)².

António Ferreira (1528-1569) y Fray Luis de León (*ca.* 1527-1591) comparten una época de humanismo cristiano, con trayectorias intelectuales vinculadas a dos de las más importantes universidades del momento, la de Coimbra y la de Salamanca, respectivamente³. La proximidad de su fecha de nacimiento los convierte en coetáneos, si bien la breve existencia del portugués, que muere recién entrado en la cuarentena, y la prioridad de sus composiciones, ya datables desde 1550, lo señalarían como hipotético modelo del agustino, cuyas poesías originales más antiguas se sitúan en la siguiente década⁴. La publicación póstuma de sendos libros, los *Poemas Lusitanos* (1598), entregados a la imprenta por su hijo Miguel Leite Ferreira, y las *Obras* (1631) que edita Quevedo, no excluye un supuesto conocimiento por el cauce de la transmisión manuscrita⁵.

Dicha posibilidad debe descartarse para las odas dedicadas a Portocarrero, escritas con posterioridad a la muerte del poeta portugués: la II, en torno a 1570, al comienzo de la llegada del destinatario a la Audiencia de Galicia⁶; la XV, anterior a 1574, año de las *Anotaciones y enmiendas* del Brocense, en donde figura la traducción luisiana de la oda I 22 de Horacio, estrechamente relacionada con «No siempre es poderosa»⁷; y la XXII, de 1569 o 1570, según apunta la evocación de la toma de Poqueira (vv. 61-62), ocurrida el 13 de enero de 1569, en el marco de la rebelión de los moriscos de Granada (1568-1570). Diez años antes compuso Ferreira su oda II 4, enmarcada en el viaje que

² Las citas de los textos poéticos proceden de las ediciones de Earle (2000), para Ferreira, y Ramajo Caño (2006), para Fray Luis de León. A lo largo del trabajo se indican solo los versos.

³ Entre 1543 y 1556 transcurre la estancia de Ferreira en Coimbra, adonde regresa tras obtener el doctorado en Cánones (Roig, 1970, pp. 73-146; Earle, 2000, pp. 7-24). Ramajo Caño (2006, pp. xxiii-xxiv) resume los avatares de la vida universitaria de Fray Luis, tratados por Barrientos García (1996). Carece de fundamento la leyenda del viaje secreto realizado por Fray Luis a Lisboa, para convertirse en cripto-recoleta, documentada en la *Bibliotheca Lusitana* (1741-1759, III, pp. 756-758) de Diego Barbosa Machado y en alguna biografía como la de Francisco Méndez (1882), según nota Alonso Romo (2008, pp. 81-82). Su relación con Portugal se limitaría a la amistad con compañeros de claustro portugueses, fundamentalmente João de Almeida, y al enfrentamiento con el fraile jerónimo Heitor Pinto, a cuyas pretensiones se opone en 1568 (Barrientos García, 1996, pp. 354-387).

⁴ Para la cronología de la actividad literaria de Ferreira, que en 1557 ya tendría preparados el primer libro de los sonetos y de las odas, véase Earle (2000, pp. 28-29). La datación de las composiciones luisianas se ha supeditado a menudo a las circunstancias biográficas del proceso y la cárcel, que incluso han servido de criterio clasificador (Macri, 1982, pp. 45-46; Alarcos, 2006, pp. 38-39, 114, entre otros; para el proceso inquisitorial, véase Alcalá, 1996).

⁵ No se conservan versiones manuscritas de las odas de Ferreira, cuyo texto procede de los *Poemas Lusitanos*, de 1598, con toda probabilidad basado en una copia fidedigna (Earle, 2000, pp. 29-31). Por el contrario, la transmisión de la obra luisiana reviste una gran complejidad, sistematizada por García Gil (1988) o J. M. Blecua (1990), por mencionar dos títulos representativos.

⁶ En ese mismo año H. Estienne edita el himno aristotélico, transmitido por Diógenes Laercio, que inspira las cuatro primeras liras de apóstrofe a la Virtud, como se advierte a partir de las ediciones de Coster (1921-1922) y de Menéndez Pelayo (1928). Véase Alarcos (2006, p. 49).

⁷ Tal es la hipótesis de Alcina (1989, p. 149), aunque también se ha considerado que podría haber sido escrita a finales de 1576 o principios de 1577, con posterioridad a la liberación (Alarcos, 2006, p. 96; y, recogiendo ambas hipótesis, Ramajo Caño, 2006, pp. 609-610).

en 1558 emprende el destinatario a Goa, en el séquito del virrey de la India, Constantino de Bragança⁸. Faltan datos para sostener que una versión manuscrita de este poema hubiese llegado a Fray Luis y le inspirase parte de la materia moral y epidíctica desplegada en la tríada poética a su protector. A tan sugestiva hipótesis se sobrepone la actuación de unas pautas genéricas similares, inferidas del común entronque horaciano, que ambos poetas adaptan con soluciones en algún caso convergentes.

Ambos optan por agrupar sus odas en libros, si se acepta que las ediciones póstumas reflejan la voluntad de sus autores. En Ferreira, forman una sección de los *Poemas Lusitanos*, repartida entre el *Livro I das Odes*, con ocho poemas, y el *Livro II das Odes*, con cinco. Salvo la I 1, de valor programático reivindicador de la lírica, las doce restantes composiciones disponen de un epígrafe con el nombre del destinatario, determinante de un criterio de ordenación jerárquico (Earle, 2000, pp. 31-35)⁹. Ni en la edición luisiana preparada por Quevedo ni en los manuscritos se documenta el título de «oda», cuyo empleo no se generalizaría hasta la edición de Merino, de 1816. Siguiendo el uso neolatino, quince poemas están encabezados por la dedicatoria, sin que la categoría social de este receptor fije un criterio de agrupación¹⁰.

Como tales compendios de odas, ofrecen repertorios de estrofas breves, que adaptan el tetrástico horaciano mediante combinaciones de heptasílabos y endecasílabos. En Ferreira predominan las de seis versos: abCbaC (I 1), aBcaBc (I 3), abCbaC (I 5), aBCaBC (I 6), abCacB (II 3), sin que falten de cinco, con un esquema similar, pero no idéntico, al de la lira: ababB (I 4), y de siete: AbAbbcC (II 1), abCaabC (II 2). Los restantes poemas se vierten en estrofas más extensas, de nueve (II 4) o trece (I 8) versos, e incluso se ensayan combinaciones sin rima de endecasílabos y heptasílabos (I 7), así como los endecasílabos sueltos (I 2). Ninguna de estas fórmulas se repite, como síntoma de un afán experimental que no oculta la impronta de Bernardo Tasso. Aparte de la preferencia por el sexteto de *endecasillabi* y *settenari*, solo los esquemas ababB (I 4) y AbAbbcC (II 1) remiten a la poesía del italiano¹¹. La preferencia de Fray Luis de León por la lira, elegida para diecisiete poemas originales, no excluye otras formas métricas, de cuatro (aBaB, XVI), seis (aBabcC, XXII) o siete (aBaBbcC, XV) versos, así como una variedad de sexteto, aBaBcC, predominante en las traducciones, en alternancia con otras

⁸ Roig (1970, pp. 123-124) considera que esta oda fue compuesta en 1557 o 1558, basándose en la fecha del viaje de Afonso Vaz Caminha a la India, fijada por Teófilo Braga en 1557. Earle (2000, p. 530) considera más probable el año de 1559, teniendo en cuenta el plazo necesario para que llegaran a Portugal noticias sobre la expedición dirigida por Constantino de Bragança.

⁹ Marnoto (2007) profundiza en la estructura de cancionero de los *Poemas lusitanos* de 1598, que siguen el modelo de Boscán, editado en 1543 en Barcelona, por Carlos Amorós, y en Lisboa, por Luís Rodrigues.

¹⁰ Así, por lo que respecta al nombre del destinatario, se entremezclan las dirigidas a Portocarrero (II, XV, XXII), Felipe Ruiz (V, X, XII), Francisco de Salinas (III), Don Loarte (VIII), Cherinto (IX), Juan de Grial (XI), con una sección religiosa final, *A todos los Santos* (XIX), *A Santiago* (XX) y *A Nuestra Señora* (XXI).

¹¹ Tasso recurre a este tipo de quinteto en las *Ode* «Crescete, o vaghi fiori» y «Aure liete e felici» y en los *Salmi* «Con quai lode, o Signore» e «In questo grande abisso». El septeto aparece en la oda *A Diana*, «Pon freno, Musa, a quel sì lungo pianto» (III), imitada por Camões con idéntica combinación. La oda II 4 de Ferreira (ABBAACcDD) repite la distribución de rimas, no la de los versos, de la oda *A Pan* (abbAaccDD).

fórmulas (aBabcC, aBabB). Aparte de la lira¹², ninguna de estas combinaciones se registra en el catálogo métrico de Bernardo Tasso. Tampoco se verifican coincidencias de los esquemas luisianos con las estrofas de Ferreira.

Exponen sendos libros contenidos morales de corte horaciano, que gravitan sobre un principio de mediocridad determinante de la condena de afectos y perturbaciones, para alcanzar los estados de *apátheia* y *ataraxia*. La negatividad preconizada por las éticas estoica y epicúrea es superada por la esperanza o anhelo de un más allá concordante con la doctrina cristiana. De tales valores trascendentes están imbuidas asimismo las declaraciones acerca de la creación poética desgranadas en ambos conjuntos.

LA VIRTUD (ARETÉ) DEL HÉROE

Tanto la oda a Afonso Vaz Caminha como las tres dedicadas a Portocarrero versan sobre un ideal de virtud plasmado con matices particulares en cada una de ellas. El *Himno a la virtud* y la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, varias odas de Horacio, en especial las iniciales del libro III, y nociones estoicas y epicúreas fundamentan un código moral común del que derivan las analogías detectadas entre el poema de Ferreira (II 4) y los de Fray Luis de León (II, XV, XXII), susceptibles de un estudio comparativo¹³.

«Thymós» del soldado, «megalopsychia» del gobernante

Pese a su disparidad, los consejos de templanza a Afonso (II 4) y el encomio de don Pedro Portocarrero (II) comparten elementos como el motivo de la senda o camino, portador de un simbolismo ascensional y lumínico, que tiene por meta la virtud. Tanto la voz paterna de ultratumba como el yo hablante de la oda portuguesa tratan de inculcar al impulsivo joven un sentido moral de valentía, atemperada mediante la prudencia. Dicha cualidad enaltece a Portocarrero, paradigma de gobernante cabal y depositario de una virtud civil, adornada con la firmeza o constancia¹⁴.

Sin obviar su poligénesis¹⁵, la imagen de la senda denota la impronta horaciana, fundamentalmente a través del *carmen* III 2, en donde se afirma que la virtud dirige el camino hacia el cielo: «Virtus, recludens immeritis mori / caelum, negata temptat iter

¹² Establecen el origen y fortuna de esta combinación de cinco versos en la lírica peninsular Alonso (1966), Belchior (1971) y Caravaggi (1995).

¹³ El horacianismo de Ferreira ha sido puesto de relieve, entre otros, por Menéndez Pelayo (1885, II, pp. 304-309), Rocha Pereira (1972, pp. 43-52), Earle (1990, pp. 61-88) y Costa Ramalho (1997, pp. 318-332) y, más ceñido a las *Cartas*, Pinto de Castro (2009). Para sus deudas con el estoicismo, véase Earle (1995 y 2000, pp. 12-14). La influencia de Horacio en Fray Luis de León es estudiada por Cristóbal (1994) y Ramajo Caño (2006, pp. XLIII-XLVIII), mientras que Ettinghausen (1996) la matiza para adscribir su poesía original a la corriente neoestoica.

¹⁴ Ambos personajes son depositarios de la *areté*, virtud humana determinante de la excelencia del individuo. La oposición entre ellos se deja explicar a la luz de las principales virtudes éticas señaladas en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles: la valentía (*andreia*), la templanza (*sophrosyne*), la justicia (*dikaïosyne*), la equidad (*epieikeia*) y la magnanimidad (*megalopsychia*). Distingue de la *andreia* otros tipos de valor como la temeridad (*tólma*) y el coraje (*thymós*), en donde se altera por exceso el ideal de justo medio (*mesotés*). Sobre la temeridad y la magnanimidad, elegidas para dar título a este apartado, véanse respectivamente los capítulos III (1115b-1117a, pp. 85-90) y IV (1123b-1125a, pp. 107-112).

¹⁵ Identifican sus precedentes clásicos, bíblicos y patrísticos Senabre (1978), Alcina (1989, p. 69) y Ramajo Caño (2006, pp. 519-520).

via, / coetusque vulgaris et udam / spernit humum fugiente penna» (vv. 21-24)¹⁶. El pretexto ocasional del viaje a la India de Afonso, recién llegado a su destino, «àquela parte» (v. 2), cobra sentido ético en las recomendaciones de seguir el «verdadeiro / caminho d'alta glória e d'alta fama» (vv. 7-8), bajo la égida de su padre: «Olha o bom pai, / que teu braço e teu pé guiando vai» (vv. 17-18). Don João, immortalizado en el cielo, ilumina a su hijo con su ejemplo: «co'a luz clara / do céu, ond' está, teu bom caminho aclara» (vv. 26-27)¹⁷. La efectividad de este consejo se verá corroborada en la visión final del destinatario, ya encauzado por la «verdadeira estrada» (vv. 69-71). La simbología del camino de la virtud lleva aparejadas esas notas lumínicas de un trayecto o *ascensus* hacia la glorificación, que impregna de trascendencia cristiana el concepto clásico de *virtus* militar¹⁸.

La «escondida senda» (I, v. 3) de la oda prologal del poemario luisiano descifra en la siguiente su sentido al identificarse con la Virtud, aclamada como «senda que guía al bien, poco seguida» (II, v. 5). Igualándose a héroes míticos e históricos (Alcides, el Cid, los Dióscuros y el Gran Capitán)¹⁹, el *laudandus* elige esa vía espiritual («y por tu senda agora», v. 16), para apartarse así del vulgo, al que no obstante aleccionará con su conducta. Las nociones de vuelo y *ascensus* recorren el poema contrastando su valor denotativo de la geografía real —el monte Auseba (Asturias) y la sierra de Eume (Galicia)— con las connotaciones éticas encarnadas por el gobernante. Aunque tradicionalmente descrito como tortuoso²⁰, el camino de la virtud no opone obstáculos a Portocarrero, que lo transita «con ligero / pie y ala voladora» (vv. 17-18) y trayectoria firme, comparable al recorrido recto, pero también ligero de la «traciana flecha» y de la

¹⁶ «La hombría de bien, que a los que no merecen morir les abre el cielo, busca marchar por el camino a otros negado y llevado por veloces alas abandona los corrillos del vulgo y la encharcada tierra» (trad. Moralejo Álvarez, 2008, p. 251). Para las odas de Horacio, se sigue el texto latino editado por Fernández-Galiano y Cristóbal (1997) y la traducción de Moralejo Álvarez (2008). En citas sucesivas se indican solo los versos y la página, respectivamente para el original y la traducción. A esta oda puede añadirse el «secretum iter» (epístola I 18, vv. 101-103), según anota Alcina para la oda I (1989, p. 69). La tradición helenística y romana de la inmortalidad de los héroes, también sostenida en el estoicismo, se documenta en Nisbet y Rudd (2004, pp. 30-31).

¹⁷ «El contraste entre la experimentada sabiduría de los viejos y la impulsiva irreflexión de la juventud atraviesa toda la *Iliada*» (Curtius, 1955, p. 248). Como *affectedor sapientiae*, aspirante a la sabiduría (Séneca, *De constantia sapientis*, XIX, 4, p. 59), Afonso recibe de parte de su padre consejos para aquilatar su virtud marcial, mientras que el poeta canaliza su heroicidad hacia los valores morales. La estrofa en boca del padre se corresponde con la variedad de epigrama fúnebre que tiene por destinatario a un familiar (Díaz de Cerio, 1999).

¹⁸ La senda, motivo recurrente en la poesía de Ferreira, se liga a la glorificación del destinatario: «Seguindo tuas pisadas / nas nuvens levantado / assi serei» (I 3, vv. 57-59); «a direita / via seguindo vai, / a virtude levando só por guía. / Não torce, não duvida, / jamais dela se sai, / por mais qu' o mundo dela se desvia» (I 3, vv. 24-29). Connota asimismo su integridad: «Lá sempre um, sempre inteiro, / seguindo o verdadeiro / caminho, que o alto céu te chama, e guía» (II 5, vv. 96-98).

¹⁹ En coincidencia parcial con el *Himno a la Virtud* de Aristóteles: «Por ti, Heracles, hijo de Zeus, y los vástagos de Leda mucho padecieron persiguiendo tu fuerza con sus obras» (v. 9). Se sigue la versión de Ramajo Caño (2006, p. 531), quien indica que también lo tradujo el Pinciano en la epístola X de su *Philosophía Antigua Poética* (1596).

²⁰ Están implícitas las dos sendas del *bivium* o Y pitagórica, que aparece en el Evangelio (*San Mateo*, 7, 13-14), y en la mitología, asociado a la elección de Hércules, así como en el *Sueño del Infierno* de Quevedo o en *El Criticón* (I) de Gracián, según anota Arellano (1991, p. 172).

«bola tudesca» (vv. 26-30)²¹. Como corresponde al sabio, permanece impasible (*apathés*) ante los afectos y los estímulos externos²², que no desvían su aspiración a esa cumbre del *summum bonum* estoico, conciliable con un sentido cristiano²³. Su firmeza, constancia o *aparallaxía*²⁴ y valentía determinan sus aspiraciones trascendentes: «osado de ocupar el bien primero» (v. 20), «firme aspira / a lo alto de la cuesta» (vv. 22-23), «valiente a ilustrar más alta cumbre» (v. 35). Pero también muestra templanza (*sophrosyne*): «hollandando sobre el oro» (v. 22), «ni violencia de ira, / ni blando y dulce engaño» (vv. 24-25) y ecuanimidad: «En pueblo inculto y duro / induce poderoso igual costumbre» (vv. 31-32). Todas estas virtudes confluyen en la *phrónesis* o prudencia²⁵, rasgo definitorio de su *phrohaíresis* o perfil moral²⁶.

Así como Portocarrero personaliza la Virtud en el desempeño de su cargo, sirviendo a sus súbditos de ejemplo que en la oscuridad «enciende lumbre» (v. 34), Afonso deberá

²¹ Referencias respectivas a las armas de los belicosos tracios y de los alemanes, la flecha y la bala de cañón, combinando lo antiguo y lo moderno (Alcina, 1989, p. 79; Ramajo Caño, 2006, p. 19).

²² En el capítulo XII de su *Manual* explica Epicteto los conceptos de impasibilidad o *apátheia* y calma del alma o *ataraxia*. Según anota Reyes Alonso, la primera «es el estado del alma que permanece impasible (*apathés*), que carece de pasión (*pathos*)» y se usa a veces como sinónimo de *ataraxia*, «estado del alma que permanece impasible ante las emociones», diferente de la *ataraxia* de Epicuro, que «implica la renuncia a la actividad, mientras que la *apátheia* se hace posible gracias a la actividad del *logos*» (1993, p. 54). Representa ese arquetipo la oda I de Fray Luis, preámbulo que anticipa un programa ético basado en el rechazo de las pasiones o afectos (placer, dolor, deseo, miedo, en la ética estoica) y la aspiración a la autarquía (*sibi immixus*) (Alcina, 1989, pp. 67-75 y Ramajo Caño, 2006, pp. XLIX-L, 524-525, que expone diversas tipologías de esos afectos). El estoicismo de Ferreira, caracterizado por Earle (1995; 2000, pp. 12-14), tiene un precedente en Sá de Miranda, que hace de esta corriente uno de los elementos fundamentales de su poesía, a cuya luz se explican el conocimiento, la visión de la realidad e incluso el estilo (Matos, 1987).

²³ En la segunda mitad de la oda luisiana advierte Ettinghausen «un contenido conceptual marcadamente estoico, pues [...] esa virtud —cuya definición (“la más alta empresa de la vida”) tanto suena al *summum bonum* de los estoicos—, se define finalmente como garantía de la constancia que le permite a Portocarrero despreciar la riqueza y quedar inmune contra toda pasión y tentación» (1996, p. 246). Ramajo Caño (2006, pp. 531-532) documenta este concepto en *De vita beata* (IV 1) de Séneca. Constituiría uno de los muchos indicios del neoestoicismo de Fray Luis. Según constata Ramajo Caño (2006, pp. 534-535), en los capítulos «Rey de Dios» y «Camino» (*De los nombres de Cristo*) la virtud cristiana se define con cualidades aplicables a Portocarrero.

²⁴ Con respecto al doble símil, con la «traciana flecha» y la «bola tudesca» (vv. 26-30), Alcina explica: «expresa la rectitud y firmeza de Portocarrero. Es la *constantia* (*aparallaxía*), una de las virtudes fundamentales del sabio estoico» (1989, p. 79). La figura del héroe estoico está representada en la oda III 3 («Iustum et tenacem propositi virum») de Horacio, aunque las referencias a la *apátheia* o imperturbabilidad recorren sus *Carmina*: «Integer vitae scelerisque purus» (I 22, v. 1), «vultu sereno» (I 37, v. 26), «oculo irretorto» (II 2, v. 23), así como el símil de la encina podada (IV 4, vv. 57-60), de donde toma Fray Luis el lema «Ab ipso ferro», que rodea el escudo de algunas portadas de sus obras. En su oda XII, Fray Luis imita de manera consecutiva las odas III 3 (vv. 3-8), en el motivo del rostro invariable de «el que se mide» (vv. 21-30), y la citada comparación con la encina, «ñudosa / carrasca» (vv. 31-32), que reverdece al ser cortada.

²⁵ Una de las virtudes intelectuales o disposiciones del alma, al lado del arte (*techne*), la ciencia (*episteme*), la sabiduría (*sophia*) y el intelecto (*nous*) (*Ética Nicomáquea*, l. VI, 1139b, p. 156). La prudencia, que no debe ser confundida con la virtud, consiste en una sabiduría práctica, determinante de la consecución de las virtudes éticas (l. VI, 1144b, pp. 171-173).

²⁶ Este término, probablemente tomado de Aristóteles, se reitera en el *Manual* de Epicteto (IV, XIX, XXIX 7), a veces como sinónimo de *hegemonikon*, que también designa el punto central del alma. La *phroaíresis* consiste en «un conjunto de actividades morales, tales como propósito, decisión, función, elección, voluntad, antes de realizar un acto y que forman el carácter moral del hombre» (Alonso García, 1993, p. 29).

imitar a su padre, dechado de ese esfuerzo ennoblecedor propio de la *andreaia*, «a virtude, / e os honrosos trabalhos d'alta glória» (vv. 28-29)²⁷. La rectitud actual de don Pedro, que «firme aspira / a lo alto de la cuesta» (vv. 22-23), es atributo futuro de Afonso, según el pronóstico final del poema: «te vejo [...] firme em tua carreira / correr à verdadeira / estrada» (vv. 68-71). A la alocución del padre agrega el yo consejos de ecuanimidad («teu peito sempre igual, e sempre inteiro», v. 6), constancia («Tu ouve, e guarda / ness'ânimo constante», vv. 37-38), «temperança» (v. 45), «prudência» (v. 60), «conselho» (v. 64), «justiça» (v. 65) y «lustrosa honra» (v. 66), para refrenar su alborozo en un término medio²⁸. Afonso, por lo tanto, experimenta un proceso de formación encaminado a alcanzar esas virtudes que ahora ostenta el regente de la Audiencia de Galicia.

Del mismo modo que en la oda III 2 de Horacio el valor guerrero «se confunde [...] con el más amplio y general concepto estoico de la “virtud”» (Fernández-Galiano y Cristóbal, 1997, p. 237)²⁹, el arroyo de Afonso adecuadamente encauzado devendrá en virtud moral, con la ayuda divina: «Triunfa da fortuna, e rouba à morte / o nome que dos céus te será dado» (vv. 12-13), «A poderosa mão de Deus ajude / a tua» (vv. 32-33), «Ajuda Deus a boa fortaleza / de conselho, e razão acompanhada» (vv. 46-47). El linaje («do teu claro sangue assi a memória / conserva», vv. 30-31) y la Providencia favorecerán esa gloria militar que el padre interpreta al servicio de la fe (vv. 35-36) y el yo decanta hacia el dominio ético.

Se equiparan así, aunque en diferentes fases, Portocarrero, sabio dotado de *fortitudo* civil y *sapientia*, y Afonso, héroe épico cuya fuerza y valor serán domeñados por la recta razón («próprias armas dos homens são razão», v. 59; «Vença o conselho à força», v. 64). El gobernante, inmutable, ajeno a la «violencia de ira» (v. 24) y «valiente a ilustrar más alta cumbre» (v. 35), serviría de espejo al impulsivo soldado, que ha emprendido el camino de la *phrónesis* para transformar su ardor bélico en sabiduría³⁰.

²⁷ Resuena en tales palabras el comienzo del *Himno a la Virtud* aristotélico: «Virtud, que causas muchos trabajos al linaje humano, meta la más preciada de la vida» (trad. Ramajo Caño, 2006, p. 531). Asimismo, la asociación de nobleza y valentía remite a su *Ética*, en donde se considera que el valiente «elige y soporta el peligro porque es honroso hacerlo así, y vergonzoso no hacerlo» (l. III, 1116a, p. 86). Esa valentía genuina aparece siempre bajo el dominio del *logos*, como postula Platón: «Valiente, precisamente, creo, llamaremos a cada individuo por esta segunda parte, cuando su fogosidad preserva, a través de placeres y penas, lo prescrito por la razón en cuanto a lo que hay que temer y lo que no» (*República*, IV, 442c, p. 238).

²⁸ «El coraje también se toma por valentía, pues parecen, asimismo, valientes los que arrebatadamente se lanzan como las fieras contra los que los han herido, porque es un hecho que los valientes son fogosos (ya que el coraje es lo más audaz frente a los peligros) [...]. La valentía más natural parece ser la inspirada por el coraje, cuando se le añaden elección y finalidad. Los hombres, en efecto, sufren cuando están irritados y se alegran cuando se vengan, pero los que luchan por estas causas son combativos, no valerosos, porque luchan no por una causa noble y según la razón se lo dicta, sino por apasionamiento; con todo, se parecen a los valerosos» (*Ética Nicomáquea*, 1116b-1117a, II, pp. 88-89).

²⁹ Consúltese Davis (1983) para el significado de *virtus* en este poema.

³⁰ El concepto de héroe se liga al binomio *fortitudo et sapientia*, que opone el valor militar a la sabiduría y la rectitud personal, para dar lugar al tópico de *las armas y las letras* durante el Renacimiento, tal como explica Curtius (1955, pp. 242-269). Del mismo modo que *sapientia* connota a la vez los méritos intelectuales y morales, *fortitudo* puede significar no solo la destreza en las armas y la fuerza física, sino también la integridad personal. Así la define Séneca en *De constantia sapientis*: «Non est autem fortior nequitia uirtute: non potest ergo laedi sapiens» («Or la perversité n'est pas plus puissante que la vertu: donc le sage ne peut être blessé», VII 2, p. 44). Según el comentario de Grimal, «La Vertu, et elle seule, possède la *Fortitudo*, qui est la

Triunfo de la «aparallaxía»

Portocarrero, representante arquetípico de la Virtud (II), actúa como receptor idóneo de «No siempre es poderosa» (XV), proclamación atenuada de la derrota de la maldad, cuyo hostigamiento solo consigue repristinar los méritos del espíritu puro³¹. Del mismo modo que los héroes histórico-legendarios aducidos en el poema II, ahora el *exemplum* de los gigantes que asaltaron el Olimpo sustenta una argumentación que procede por contrarios, enfrentando los sentidos opuestos del *descensus* de la condena, los rebeldes sepultados, y el *ascensus* y apoteosis del héroe victorioso.

Esta batalla entre fuerzas antagónicas, las del bien y las del mal, se deja leer en términos de disociación o pugna entre las pasiones y las virtudes éticas, que se alzan con el triunfo. Así como Afonso lucha contra los adversarios de la fe, pero también debe vencer sus pulsiones violentas mediante la prudencia (II 4), la alegoría mítica, que plasmaría el enfrentamiento del varón constante a sus adversarios, traduciría al mismo tiempo su debate interior (XV). El común modelo horaciano³², la oda III 4, postula que la fuerza debe acompañarse de la razón, conforme al lema «vis consili expers mole ruit sua» (v. 65)³³, y añade que los dioses condenan la violencia criminal (vv. 67-68). Dicho lema recibe sendas glosas: «Ajuda Deus a boa fortaleza / de conselho, e razão acompanhada. / A força sobre si alevantada / despreza irado, e torna em vil fraqueza» (vv. 46-49), «y la fuerza sin ley que más se empina / al fin la frente inclina; / que quien se opone al cielo, / cuando más alto sube, viene al suelo» (vv. 4-7). Si los versos de Ferreira se refieren a la desobediencia a los designios de Dios, los de Fray Luis mentan un «cielo» identificable con el pagano, si se tiene en cuenta el motivo de la caída desde la altura, anuncio del episodio de la *Gigantomaquia*³⁴. La «fuerza sin ley» apuntaría a la virtud de la *dikaiosyne* o justicia, alusiva al proceso inquisitorial sufrido por el agustino, introduciendo así uno de los niveles de lectura, el autobiográfico, que se trasluce en la oda. De manera más literal, la traducción luisiana del *carmen* III 4 opta por el sintagma

“force” de résister avec ses propres armes aux attaques extérieures» (1953, p. 61). Tal es el sentido del término en las odas de Ferreira II 2 («vestida a fortaleza / já d’imortalidade», vv. 61-62) y II 4 («Ajuda Deus a boa fortaleza / de conselho e razão acompanhada», vv. 46-47), mientras que en la IX de Fray Luis se refiere al vigor físico de Sansón («no vale fortaleza: / que al vencedor Gazano / condujo a triste fin femenil mano», vv. 33-35).

³¹ El poema remitiría al propio Luis de León, conforme a la lectura de Alarcos, para quien el destinatario representa un simple vocativo y «son las propias circunstancias del autor las que informan la sustancia de los versos, si bien, con contenido pudor, no asoma por ninguna parte la primera persona» (2006, p. 95), aunque, de acuerdo con Ramajo Caño (2006, p. 610), el paradigma de varón constante aquí definido se adecua también a la *phroaíresis* de Portocarrero.

³² Earle (1990, pp. 72-75) coteja con esta fuente las estrofas 6-7 (vv. 46-63) de la oda II 4. También es anotada como modelo del pasaje luisiano en las diversas ediciones y estudios de la oda XV (Macri, 1982, p. 329; Alcina, 1989, pp. 149-150; Serés, 1990, p. 100). La oda III 4 de Horacio constituye el más detallado relato de la *Gigantomaquia* conservado de la época de Augusto, al lado del episodio de Caco en el libro VIII de la *Eneida* y, posteriormente, en Claudiano (*carm. min.* 53) (Nisbet y Rudd, 2004, p. 55).

³³ «La fuerza sin la razón por su propio peso se derrumba» (p. 262).

³⁴ Ramajo Caño (2006, pp. 610-611) advierte la relación con el mito de Ícaro, caso ejemplar contra las ambiciones desmedidas, asimismo ilustradas en la *Exposición del Libro de Job* (IV 9, VIII 13, X 3, XV 21, XXII 15). Morreale (1985, p. 357) aporta diversos pasajes bíblicos en que los gigantes muestran dicha actitud (*Job*, XXVI 5; *Proverbios*, IX 18).

«fuerza sin consejo»: «De sí misma es vencida / la fuerza sin consejo y derribada; / mas la cuerda y medida / del cielo es prosperada, / a quien la valentía / desplace, dada al mal de noche y día» (vv. 97-102).

La lucha de los hijos de Gea se aduce como *exemplum* del axioma enunciado: «testis mearum centimanus Gyas [...] iniecta monstis Terra dolet suis / maeretque partus fulmine luridum / missos ad Orcum [...]» (III 4, vv. 69-80)³⁵. En Ferreira el interés se centra en la interpretación, en detrimento de los detalles del mito de los gigantes, equiparados a las torres como símbolos de ambición: «Ousou tentar a baixa natureza / os altos céus: eis torres³⁶, eis gigantes, / tão espantosos dantes, / sorvidos num momento, e a mesma terra, / sobre quem assi se alçavam, em si os enterra» (vv. 50-54). Más cercano a Horacio, Fray Luis reproduce la fórmula introductoria del *exemplum* («testis»): «Testigo es manifiesto / el parto de la Tierra mal osado, / que, cuanto tuvo puesto / un monte encima de otro y levantado, / al hondo derrocado, / sin esperanza gime / debajo su edificio que le oprime» (vv. 8-14)³⁷. Ambas versiones obliteran los nombres de los protagonistas, aludidos como «a baixa natureza» y «el parto de la Tierra mal osado», y entresacan el desenlace, alusivo al aplastamiento por el Etna («impositam [...] Aetnen», v. 76).

La oda castellana diseña un juego de simetrías visuales equilibrando el *descensus* con un movimiento de elevación que expresa el triunfo de la llaneza, la inocencia, la fe y la pureza³⁸, frente a sus *oppositi* el odio, el poder, el falso engaño³⁹. Del mismo modo que tales pasiones, propias o ajenas, se encarnan en «la fiereza / del tigre» y «el basilisco

³⁵ «Giges, el de las cien manos, testigo es de mis sentencias [...]. Duélese la Tierra de verse arrojada sobre monstruos que eran suyos, y llora a sus hijos enviados por el rayo al Orco pálido [...]» (pp. 262-263).

³⁶ Estas simbolizan la arrogancia en «em torres, em tesouros, em grandezas» (I 5, v. 27), siguiendo a Horacio (I 4, v. 15; II 10, vv. 9-12). Llobera relaciona dicha imagen con la oda XV de Fray Luis, en la que el desafío de los gigantes es comparado al de los hombres que construyeron la torre de Babel (*Génesis*, II 1-9) (Ramajo Caño, 2006, p. 611).

³⁷ Nisbet y Rudd (2004, p. 76) advierten el habitual uso de *testis* para introducir un aforismo. Dicha fórmula reaparecerá en «Testigo es la fragosa / Poqueira» (XXII, vv. 61-62) y en la traducción de la oda III 4: «Testigo es verdadero / de mis sentencias Gías» (vv. 103-104).

³⁸ El concepto de inocencia como cualidad inherente a la moderación y reservada a los pobres, conforme expone la oda III 23 de Horacio, se verifica en las odas XVII de Fray Luis y I 7 de Ferreira, proclamada en sendos *makarismoi* o bienaventuranzas: «Dichoso el que jamás [...] / que por las inocentes soledades / recoge el pobre cuerpo en vil cabaña / y el ánimo enriquece con verdades [...] lo justo le acompaña y la luciente / verdad, la sencillez en pechos de oro, / la fee no colorada falsamente» (XVII, vv. 46-60), «Ditoso tu, que lavras / tua terra c'os teus bois e os pensamentos / de boa esperança enches. Peito puro, / santa alma, língua sã, mãos inocentes / desejo; os mais estados, / Fortuna, dá a quem queres. Eu só quero / viver seguro e livre entre os contentes» (I 7, vv. 41-47). Añádase: «esse inocente / peito, que de nenhum vício te culpa, / tão puro, casto e santo» (I 3, vv. 4-6).

³⁹ Aunque para Aristóteles la incontinenia de la ira pertenece a la categoría de las disposiciones brutales y morbosas (*Ética Nicomáquea*, 1149a-1150a, l. VII, pp. 187-190), en este contexto «ciegos de ira» supone una manifestación de la maldad, producto de la razón. En «lo propio y lo diverso, ajeno, extraño» (v. 32) se advierte la distinción estoica: «si piensas que solo lo tuyo es tuyo, y ajeno lo ajeno, como en efecto lo es, nadie te forzará jamás, nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no acusarás a nadie, no harás absolutamente nada en contra de tu voluntad, nadie te causará perjuicio. No tendrás enemigo alguno; pues no sufrirás nada» (Epicteto, *Manual*, I 3, p. 44). «Lo propio (o lo propio, según variante de la época) designaría las obras que él mismo había escrito; lo diverso, ajeno, extraño, aquellas otras de cuya frecuentación asidua se le acusaba» (Morreale, 1985, p. 355) o bien aquellos escritos espurios, que durante el proceso debió discriminar de las obras propias (Ramajo Caño, 2006, p. 100).

emponzoñado» (vv. 26-28), el compendio de virtudes define al «ánimo constante», que se alza inmune sobre sus adversarios. Falta dicha dicotomía en Ferreira, que menciona como único vicio la «vil cobiça» (v. 66). Los animales, imágenes de la maldad en el poema castellano⁴⁰, funcionan en el portugués como símil de los impulsos irracionales: «Do espantoso tigre, e do lião / as grandes forças vence a manha, e arte» (vv. 55-56).

Ambos poemas desembocan en un movimiento ascensional que simboliza el triunfo de la constancia. Afonso, reconocido como «ánimo constante» (v. 38), alcanzará la salvación, tal como augura el poeta al vislumbrarlo «firme» en su carrera «correr a verdadeira / estrada», en pos de sus antepasados (vv. 69-72). De manera circular, dicho cierre retoma la visión prefigurada en la primera estrofa: «Teu peito sempre igual, e sempre inteiro, / posto no verdadeiro / caminho d'alta glória e d'alta fama / vejo arder todo em gloriosa chama» (vv. 6-9). Si, a pesar de su ubicación anterior en el libro, la oda II 2, dedicada a Pero de Andrade Caminha, versa sobre la muerte de su hermano más joven⁴¹, confirmaría en sus versos epilogales la glorificación del difunto en premio a su fortaleza espiritual: «como que nova grandeza / vestida a fortaleza / já d'imortalidade / de teu irmão está qu'em vão desejas» (II 2, vv. 60-63). La *andreia* o valentía ennoblecedora, administrada por las virtudes que emanan de la razón y con la ayuda divina, ha permitido que Afonso goce de una gloria y una fama que rebasan los límites de la existencia humana para alcanzar el más allá.

Las metáforas marciales representan, en la oda XV, la lucha alegórica del «ánimo constante» contra las fuerzas del mal, a las que resiste «armado de verdad», escudo impenetrable frente a las asechanzas del «opuesto bando» (vv. 36-42)⁴². El triunfo se

⁴⁰ Según Coster, *tigre* y *basilisco* aludirían a León de Castro y Bartolomé de Medina (Ramajo Caño, 2006, p. 612). La representación de los vicios como animales se explica a la luz de los capítulos de la *Ética Nicomáquea* dedicados a las disposiciones morbosas o brutales, la incontinencia de la ira y de los apetitos (I. VII, 5-6, pp. 186-190). Los estoicos señalan cuatro vicios, que proceden del *thymós* o la parte irracional del alma y se oponen a las cuatro virtudes cardinales: la *petulantia* a la *phrónesis*, la *cupiditas* a la *sophrosyne*, la *temeritas* a la *andreia* y la *superbia* a la *dikaiosyne* (Grimal, 1953, p. 71).

⁴¹ Tal es la hipótesis de Adrien Roig, quien sitúa la composición de la oda II 2 en fecha posterior a 1557, teniendo en cuenta la del nacimiento de Afonso, en 1537, y el epitafio XLIV de Pero d'Andrade Caminha, en donde el poeta se refiere a los veinte años de vida de su hermano (1970, pp. 122-123). Para Earle, esta oda fúnebre podría estar dirigida a cualquiera de los dos hermanos de Andrade Caminha, Afonso Vaz Caminha, que habría fallecido en 1559 o más tarde, y, con más probabilidad, Gaspar de Sousa Caminha (2000, pp. 527-528).

⁴² Ramajo Caño (2006, p. 613) añade como ejemplo de panoplia mística el capítulo «Brazo de Dios» (*De los nombres de Cristo*), así como otros textos sacros y profanos. Reluce aquí la autarquía del sabio, inmune a las *iniuriae* de la Fortuna, tal como se argumenta en *De constantia sapientis*, en un pasaje al que se aproximan las estrofas de cierre de la oda XV: «Qui, rationi innixus, per humanos casus diuino incedit animo, non habet ubi accipiat iniuriam [...]. Si maximum illud, ultra quod nihil habent iratae leges ac saeuissimi domini quod minentur, in quo imperium suum fortuna consumit, aequo placidoque animo accipimus et scimus mortem malum non esse, ob hoc ne iniuriam quidem, multo facilius alia tolerabimus [...] quae sapientem, etiam si uniuersa circumueniant, non mergunt, nedum ut ad singulorum impulsus maereat» («Celui qui, ayant la raison pour appui, s'avance avec une âme divine parmi les accidents humains, n'offre aucune prise à l'injure [...]. Si nous accueillons d'une âme égale et calme la plus grande de toutes les épreuves, menace suprême des lois irritées et des tyrans les plus cruels, limite où la fortune épuise sa puissance, si nous savons que la mort n'est pas un mal, ni par conséquent une injure, avec quelle facilité ne supporterons-nous pas tout le reste [...] Dussent-elles fondre sur lui toutes ensemble, de telles disgrâces n'écrasent point le sage, loin que l'une quelconque d'entre elles suffise à ébranler son courage», VIII 3, pp. 46-47).

plasma como vuelo etéreo del vencedor, que «con poderoso pie se ensalza hollando»⁴³ y en las alturas recibe de la Victoria la corona «de gozo y gloria»⁴⁴. A pesar de sus connotaciones, dicho galardón hace referencia a una conquista terrena, tal vez personal si se aplica la lectura autobiográfica. Aunque en última instancia conduzca a la salvación eterna, tal dimensión trascendente falta en el poema, circunscrito a las virtudes éticas. Del mismo modo, la Fama inflige «a la sierpe, al tigre fiero», figuración de los adversarios morales o reales, un castigo perpetuo, pero mundano, divulgando con su voz esta derrota (vv. 43-46).

En un contexto bélico, real o alegórico, ambas odas proclaman el doble triunfo del héroe, que vence a las huestes enemigas pero también se sobrepone a sí mismo conquistando la constancia. Mientras que la oda portuguesa define el proceso formativo del destinatario, en busca del equilibrio entre *fortitudo et sapientia*, a las que ulteriormente se sumará la santidad, la del agustino exalta esa resistencia de la virtud que prevalece sobre el mal incluso en el ámbito de la justicia humana.

«*Andreia*» y «*sophia*», guerra y ocio santos

La última oda a Portocarrero, «La cana y alta cumbre» (XXII), confronta dos prototipos de héroe, el civil y el militar, para proclamar la superioridad del primero, identificado con un «ocio santo» (v. 76) que podría interpretarse como el cultivo de las actividades intelectuales o bien la dedicación a la vida contemplativa⁴⁵. La figura intrépida del hermano, Alfonso, comparte con el destinatario de la oda II 4 de Ferreira esa *inconsulta temeritas* que en el poema luisiano no recibe correctivos que la enderecen

⁴³ Dicho verbo es usado por Fray Luis en contextos similares: «Del vulgo se descuesta, / hollando sobre el oro» (II, vv. 21-22), «traspaso sobre el aire, huello el cielo» (XII, v. 65). El mismo concepto se designa con *pisar* en Garcilaso: «Pisa el inmenso y cristalino cielo» (elegía I, v. 268), «el cielo / con inmortales pies pisas y mides» (égloga I, vv. 394-395). Para las imágenes del vuelo en Horacio y en Ferreira, véanse respectivamente Porter (1975) y Earle (1990, pp. 71-72).

⁴⁴ Cf., en la oda I 3: «A coroa devida / voando, que guardada / nos céus lhe está, da terra se levanta» (vv. 30-32).

⁴⁵ El concepto de «ocio santo» se puede relacionar con la «Santa, rústica vida» que disfruta Sampaio en Coimbra (I 7, v. 58), anhelada por el poeta en el *makarismos* dirigido al amigo: «Ditoso tu, que lavras / tua terra c'os teus bois e os pensamentos / de boa esperança enches» (I 7, vv. 41-43). Frente a la meta horaciana de disfrute terreno o placer, Ferreira concibe el retiro campestre como un recinto de paz y de seguridad para la salvación futura: «Contigo lá num fundo / vale viverei eu livre, e contente. / Leda a vida terei, seguro o fim» (vv. 61-63). Dicho ideal, expresado en la oda «Otium divos rogat» (II 16), se plasma en conceptos similares a lo largo del libro luisiano: «gozo bueno» (XII, v. 22), «suerte buena» (XIII, v. 20), «sosegado / está» (XII, vv. 42-43), «descansada vida» (I, v. 1), «reposeo dulce, alegre, reposado» (XIV, v. 5). En la oda XXII el «ocio santo» elegido por Portocarrero concuerda con el concepto aristotélico de vida contemplativa (*bios theoretikos*), único camino para conseguir la auténtica felicidad, virtuosa, perfecta y autárquica, consistente en el cultivo de la filosofía: «esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles) [...]. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa [...]. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz» (*Ética Nicomáquea*, 1177a-b, l. X, p. 277). Véase el desarrollo pormenorizado de esta idea en Richardson Lear (2006, pp. 183-189). Asimismo, en la *Epístola a Heródoto* (35-37, 79), en la *Epístola a Meneceo* (122, 128-130) y en las *Máximas Capitales* (33-34) Epicuro cifra la felicidad en el conocimiento y la prudencia (Vara, 1996, pp. 34-37).

hacia la genuina *andreia*, porque en sí misma es «virtud ardiente» (v. 51) y muestra «de valor no vencible lo excelente» (v. 72). Mientras que Afonso Vaz Caminha debe refrenar su ímpetu y aplicar la razón y la «santa fé» (v. 35) a su fuerza para llegar a equipararse a su padre don João y actuar armado de «santo zelo, e santa força» (v. 14), Alfonso Portocarrero ha adquirido el más alto grado de valentía, que también se vincula a la nobleza de su estirpe⁴⁶. La dualidad, en el poema castellano, se establece entre esa dimensión bélica de la *areté* y la que ostenta su hermano, compendio de virtudes morales («y juntas en tu pecho / una suma de bienes peregrinos», vv. 19-20) que remiten a las que en el poema II y, en sentido general, el XV conducían a su encumbramiento. Mientras que el poema luso deposita en Afonso la dicotomía entre su actual *fortitudo* de soldado, demostrada en la lucha contra sus enemigos⁴⁷, y la futura *sophrosyne*, garante de una santidad ulterior, la oda XXII distribuye dichas cualidades entre los hermanos para oponer la gloria épica de Alfonso, dependiente de la genealogía y obtenida en el campo de batalla, a «los frutos de la paz» (v. 78)⁴⁸ que recoge don Pedro. El tópico de la *fortitudo et sapientia* confluye de este modo con otros binomios como guerra y paz o, en una de las lecturas del epílogo, armas y letras⁴⁹.

No acaban aquí los paralelismos entre estas composiciones, encuadradas en el marco circunstancial del viaje del amigo, que ha arribado a la India (II 4) o bien aplaza su retorno a causa de la guerra (XXII). El modelo humanístico *In amicum absentem* perceptible en la oda a Portocarrero (Alcina, 1989, pp. 183-184) brinda el pretexto de los consejos a Afonso. Ambas se aproximan, asimismo, al *prophetikon* o *epibaterion*, en la oda XXII discurso de bienvenida de carácter optativo («los gozos, que el deseo / figura ya en tu vuelta», vv. 7-8), que anticipa la celebración del regreso convocando al Lyeo, Baco, a la musa de la fuente Cabalina y a Apolo, y, como corresponde a todo género epidíctico, elogia al *laudandus* por su *genus* y *virtus*, linaje («Bien eres generoso / pimpollo de ilustrísimos mayores», vv. 13-14)⁵⁰ y méritos propios («suma de bienes peregrinos», v. 20), para, finalmente, deplorar su ausencia real.

⁴⁶ La nobleza del alma concebida como disposición espiritual, independiente del linaje, se formula ya en la sofística, Eurípides, Aristóteles, Anaxímenes, Séneca (*animus facit nobilem*) y Boecio y se convierte en tópico en la Edad Media, como muestran, entre otros, Mateo de Vendôme, el *Roman de la Rose*, Dante (Curtius, 1955, pp. 259-260). Es también un tema de debate humanístico, que se documenta en las obras en prosa de Fray Luis, por ejemplo *In Abdiam* (III 67), desarrollando ideas senequistas (*Ad Luc.*, XLIV, 5; *De cons.*, III 6, 7) (Alcina, 1989, pp. 186-187). Dicha nobleza se manifiesta mediante la superación del temor a la muerte: «Así se podría llamar valiente en el más alto sentido al que no teme una muerte gloriosa ni las contingencias que lleva consigo, como son, por ejemplo, las de la guerra» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1115b, p. 84).

⁴⁷ También en la *Carta II* 1 muestra Ferreira el dualismo entre la guerra justa y la aspiración a la *aurea mediocritas* (Pinto de Castro, 2009, p. 155). La *andreia* de los conquistadores y el compendio de virtudes éticas e intelectuales, principalmente la *sophrosyne* y la *phronesis*, de los inmigrantes peninsulares se confrontan en la *Grandeza Mexicana* de Balbuena en defensa del derecho de estos últimos al gobierno del virreinato novohispano, como pone de relieve el estudio de Terukina Yamauchi (2017).

⁴⁸ Asimismo se asocia a la virtud «el fruto cierto» (I, v. 45) y «fruto / de gloria verdadera» (IX, vv. 17-18).

⁴⁹ La transformación de *fortitudo et sapientia* en *armas y letras* se produce en el Renacimiento, antecedido de las versiones de las epopeyas homéricas de Dictis (s. IV) y Dares (s. VI), que oponen la temeridad de Aquiles a la fuerza corporal y espiritual de Agamenón; la interpretación de Fulgencio del binomio que da comienzo a la *Eneida*, *arma virumque*, como valor y sabiduría y el reconocimiento de San Isidoro de la sabiduría y valor de los héroes (Curtius, 1955, pp. 242-262).

⁵⁰ Cf. «dulce gozo de tronco generoso» (IV, v. 77).

También desde la distancia se emite el *prosphonetikon* de Ferreira, contrastando el lugar de destino con el *aquí* en que se sitúa el hablante: «Já, generoso Afonso, já chegaste / àquela parte, a que da cá fugía / teu alto esprito» (vv. 1-3). Trasladando uno de los motivos del *propemptikon* o discurso de despedida, se confirma que los elementos naturales han facilitado el viaje: «Favorável o céu, mar, vento achaste» (v. 5)⁵¹. En el plano moral, Afonso recorre el camino de la virtud, siguiendo el ejemplo de sus antepasados, tal como se vislumbra en el epílogo: «Eu não te vejo, / ó meu Caminha, firme em tua carreira / correr à verdadeira / estrada, que te vai teu esprito abrindo, / teus bons avós, e teu bom pai seguindo?» (vv. 68-72). El poeta pronostica en forma de visión el logro de la beatitud, meta del trayecto espiritual emprendido por el destinatario.

Mientras que para Ferreira la *andreia* requiere perfeccionarse en las virtudes éticas, la oda XXII de Fray Luis discierne dos conceptos de *areté*, el guerrero y el moral, autosuficientes para la consecución de la excelencia, aunque se postula la superioridad del segundo. Cualquiera de estos matices se asocia, en ambos poemas, a las notas lumínicas, fundamentalmente la claridad, concerniente al linaje: «e do teu claro sangue assi a memória / conserva» (vv. 30-31), «Él pues relumbre claro / sobre sus claros padres» (vv. 73-74). Con el mismo sentido se emplea «generoso»: «Já, generoso Afonso» (v. 1), «Bien eres generoso / pimpollo de ilustrísimos mayores» (vv. 13-14). En el apóstrofe «clarísimo Carrero» (v. 1) el adjetivo connota esa virtud, también designada «lumbre» (v. 3), capaz de brillar con luz propia, en señal de autarquía, según expresa el símil con los astros: «que tú, por ti venciendo, / a par de las estrellas vas luciendo» (vv. 17-18)⁵². En cambio, en la oda portuguesa el linaje condiciona los diferentes estadios de la virtud, cuyo sumo grado se califica de «alto»: «teu alto esprito, após a luz que vía / de alta virtude» (vv. 3-4), «caminho d'alta glória e d'alta fama» (v. 8), «os honrosos trabalhos d'alta glória» (v. 29).

Esa síntesis horaciana de virtud patriótica, valor guerrero y dignidad, la «vera virtus» atribuida a Régulo (III 5, v. 29), iguala a Afonso Vaz Caminha y a Alfonso Portocarrero, que la exhiben en sus actuaciones bélicas. El primero, con el auxilio de la Providencia: «De santo zelo, e santa força armado; / pondo os olhos no céu, mãos nos imigos, / que medos, que perigos / contra ti poderão?» (vv. 14-17), «de santa fé, de sangue e pó cuberto, / sejas medo ao imigo ao longe, e ao perto» (vv. 35-36). El segundo, «inducido / de la virtud ardiente» (vv. 50-51), sale victorioso de un hecho de armas concreto, la toma de Poqueira, mostrando «de valor no vencible lo excelente» (v. 72). Comparten asimismo su desafío a la muerte, planteado como exhortación:

⁵¹ Las pautas de los discursos de bienvenida o salutorio (*prosphonetikon* o *epibaterion*) y de despedida (*propemptikon* o *syntactikon*) son estipuladas por Menandro en el tratado II de *Sobre los géneros epidícticos* (§ 78-79, 382-384, 395-399, 430-434; Romero Cruz, 1989, pp. 60-61, 66-69, 78-79, 85-88).

⁵² Cf. «con las estrellas mides / al Cid, clara victoria de mil lides» (II, vv. 9-10). La *autarkeia* de la virtud, que se basta a sí misma porque ella misma es la perfección, constituye una doctrina fundamental de los estoicos (Grimal, 1953, p. 52): «libera est, inuiolabilis, immota, inconcussa, sic contra casus indurata ut ne inclinari quidem, nedum uinci possit; aduersus apparatus terribilium rectos oculos tenet; nihil ex uultu mutat, siue illi dura siue secunda ostentantur» («celle-ci est indépendante, inviolable, immuable, inébranlable, et si bien endurecie contre les coups du sort que, loin de la faire succomber, ils ne la font même pas fléchir; la vue du plus redoutable appareil ne la fait pas cligner des yeux; aucun de ses traits ne change, qu'elle ait devant elle de menaçantes images ou des perspectives de bonheur», *De constantia sapientis*, V 4, pp. 41-42).

«Triunfa da fortuna, e rouba à morte / o nome que dos céus te será dado» (vv. 12-13)⁵³ o como gesta realmente ocurrida: «la vida por la gloria aventurando» (v. 60), «cuando, / los dientes de la muerte agudos fiero / apenas declinando» (vv. 67-69), a pesar de la herida «con flecha ponzoñosa» (v. 63). De manera implícita, el aplastamiento de la rebelión del «morisco descreído» (v. 32) se justifica en nombre de la fe y, por lo tanto, adquiere el sentido de guerra santa.

Sendos símiles animales plasman su valentía, aunque con diferente finalidad, la de encarecer la bravura con que Alfonso acomete a los enemigos: «como en la ardiente arena / el líbico león las cabras sigue» (vv. 55-56)⁵⁴ o la de glosar el horaciano *vis consili expers*: «Do espantoso tigre, e do lião / as grandes forças vence a manha, e arte» (vv. 55-56). De ambas comparaciones se infiere la superioridad de la *sapientia* sobre la *fortitudo*, axioma subyacente en los cuatro poemas aquí considerados.

FINAL: PARADIGMAS DE VIRTUD

La polivalente *areté* define un arquetipo de héroe poseedor de cualidades marciales o cívicas que lo hacen único, excelente, dentro de un código moral que en la oda II 4 de Ferreira se armoniza con el cristianismo, pero en las que Fray Luis dirige a Portocarrero se sujeta a principios éticos desprovistos de cualquier indicio de religiosidad. Conceptos como virtud, gloria, trascendencia o *ascensus* son aducidos para modelar el ánimo de Afonso Vaz Caminha y dirigirlo «à verdadeira estrada» que finalmente emprende, auspiciado por la Providencia divina. El guerrero valeroso, tras adquirir en su existencia terrena las virtudes morales que lo convierten en sabio, camina, como sus antepasados, hacia la santidad. Tal es el cometido de la alocución del consejero y mentor de ese discípulo, potencial depositario de la *virtus* en su más alto grado.

Por el contrario, las odas II, XV y XXII de Fray Luis de León forjan un dechado de varón virtuoso a partir del ideario clásico, platónico-aristotélico y estoico, que, sin contravenir la moral cristiana, prescinde de las aspiraciones trascendentes, a la revelación divina e incluso *unio* mística, declaradas en otros poemas. La *megalopsychia* o magnanimidad, la *aparallaxía* o constancia, la *phrónesis* o prudencia y la *sophrosyne* o moderación, compendio de todos los bienes espirituales, diseñan un prototipo de sabio que, más allá de su coincidencia con el hombre real, personifica a la Virtud. Dotado del *summum bonum*, impone su triunfo sobre los afectos y la maldad, ejerce una función iluminadora y ejemplar y por su rectitud y constancia logra la autarquía, tras una trayectoria de ascesis culminada en el *ocio santo* de la vida contemplativa. Gloria, fama y apoteosis se circunscriben, en este tríptico, al ámbito terrenal.

⁵³ En *De constantia sapientis* (V 4, pp. 41-42) se argumenta que el sabio dotado de virtud permanece invulnerable ante los embates de la Fortuna, en relación con la idea de que sus dones son prestados y sin valor, tema diatrístico ya documentado en Antístenes, que Séneca formula en muchos otros lugares (Grimal, 1953, p. 52). Para superar el miedo a la muerte, Ferreira la opone a la Providencia. Con la convencional acepción de la inestabilidad, el término aparece también en la oda XXII: «mas tal es la Fortuna, / que no sabe durar en cosa alguna» (vv. 41-42).

⁵⁴ La oda III 2 de Horacio recurre al *asperum leonem* como imagen del guerrero valeroso, contrastada con la bisoñez del novio real (vv. 9-12). La furia del león, *insani leonis / vim*, equivalente a la de Prometeo, se aduce en la oda I 16 (v. 15). Ramajo Caño (2006, p. 149) señala la oda IV 4 (vv. 13-18) como fuente del símil del león al acecho de las cabras.

Las semejanzas entre el poema II 4 de Ferreira con las tres odas luisianas se explican a tenor de un patrón genérico común enraizado en los *Carmina* de Horacio, vehículo de principios morales que, acomodados al entorno histórico y personal de sus imitadores, sustentan la materia de estas versiones renacentistas. El sincretismo característico de Ferreira se verifica también en su oda II 4, que condensa en el proceso vital de Afonso la triple vertiente de la virtud que Luis de León disgrega en sus poemas a Portocarrero. La relación entre la oda portuguesa y «Virtud hija del cielo» por oponer dos tipos de virtud se corresponde con la dicotomía vertebradora de «La cana y alta cumbre». Asimismo, ese ímpetu irracional, *vis consili expers*, del joven Afonso concuerda con los vicios debelados por la virtud de la constancia en «No siempre es poderosa». En ambas composiciones, el *exemplum* de la Gigantomaquia ilustra la *paraenesis*, conforme al modelo horaciano (III 4).

Conectadas a través de la figura de Portocarrero, las tres odas luisianas pronuncian un alegato contra la violencia y las pasiones, para encomiar la virtud (II), proclamar su triunfo (XV) y postular la superioridad de sus vertientes moral y civil, en posesión del sabio, sobre la valentía del guerrero (XXII). Por el contrario, la oda portuguesa emite un adoctrinamiento belicista en el que los valores éticos quedan embebidos en la *andreia* de un *genus* o linaje que Afonso perpetuará con sus hazañas. Ambos destinatarios justifican su función discursiva como poseedores del conjunto de méritos del héroe, real o potencial. Mientras que Portocarrero ya es proclamado como sabio y ostenta la autarquía propia de ese estadio supremo, Afonso Vaz Caminha aspira a igualarse a su padre, don João, en el más allá, mediante la adquisición de una rectitud llamada a la trascendencia. Es así como el concepto de virtud, modulado con nociones afines —la prudencia, la constancia y la santidad— o antagónicas —la temeridad, la maldad o la rebeldía— se ajusta al binomio *fortitudo et sapientia*, vestigio del código moral que sustenta estos poemas.

Referencias bibliográficas

- ACEREDA, Alberto, «Fray Luis de León y Pedro Portocarrero: tres odas del agustino al obispo de Calahorra», *Berceo*, 124, 1993, pp. 9-19.
- ALARCOS LLORACH, Emilio, *El fruto cierto. Estudios sobre las odas de Fray Luis de León*, ed. Emilio Martínez Mata, pról. Alberto Blecha, Madrid, Cátedra, 2006.
- ALCALÁ, Ángel, «Peculiaridad de las acusaciones a fray Luis en el marco del proceso a sus colegas salmantinos», en *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, eds. Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 65-80.
- ALCINA, Juan Francisco, ed. de Fray Luis de León, *Poesía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- ALONSO, Dámaso, «Sobre los orígenes de la lira», en *Poesía española*, Madrid, Gredos, 1966, pp. 611-618.
- ALONSO GARCÍA, Reyes, ed. de Epitecto, *Manual*, Madrid, Civitas, 1993.
- ALONSO ROMO, Eduardo Javier, «Libros y lecturas portuguesas en la España de los siglos XVI y XVII», en *Aula bilingüe, I: Investigación y archivo del castellano como lengua literaria en Portugal*, ed. Ángel Marcos de Dios, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2008, pp. 101-136.
- ARISTÓTELES, *Ética*, intr. Teresa Martínez Manzano y Tomás Calvo Martínez, trad. y notas Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos/Círculo de Lectores, 2007.

- BARRIENTOS GARCÍA, José, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1996.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes, «Nótula sobre a lira usada por poetas portugueses dos séculos XVI e XVII», en *Id., Os Homens e os Livros*, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, pp. 73-86.
- BLECUA, José Manuel, ed. de Fray Luis de León, *Poesía completa*, Madrid, Gredos, 1990.
- CARAVAGGI, Giovanni, «La fortuna di Bernardo Tasso in Spagna», en *Tasso e l'Europa*, ed. Daniele Rota, Viareggio/Lucca, Mauro Baroni Editore, 1995, pp. 337-356.
- CASTRO, Aníbal Pinto de, «Leituras de Horácio nas Cartas de António Ferreira», en *Horácio e a sua perenidade*, coords. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira, Coimbra, Centro Internacional de Latinidade Léopold Senghor/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009, pp. 151-162.
- CRISTÓBAL, Vicente, «Horacio y Fray Luis», en *Horacio, el poeta y el hombre*, ed. Dulce Estefanía, Madrid, Ediciones Clásicas/Universidade de Santiago de Compostela, 1994, pp. 163-189.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media Latina*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, 2 tomos.
- DAVIS, Gregson, «Silence and Decorum: Encomiastic Convention and the Epilogue of Horace *Carm.* 3.2», *Classical Antiquity*, 2, 1983, pp. 9-26.
- DÍAZ DE CERIO, Mercedes, «Estructura discursiva en el epigrama funerario: la evolución de un género», *Habis*, 30, 1999, pp. 189-204.
- EARLE, Thomas F., *Musa renascida: a poesia de António Ferreira*, Lisboa, Caminho, 1990.
- EARLE, Thomas F., «O estoicismo e o culto das musas na poesia de António Ferreira», en *Actas do 4.º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*, coord. M. Fátima Viegas Brauer-Figueiredo, Lisboa/Porto/Coimbra, Instituto Camões/Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, pp. 435-440.
- EPICTETO, *Manual*, ed. Reyes Alonso García, pról. Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Civitas, 1993.
- EARLE, Thomas F., ed. de António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2000.
- EPICURO, *Obras completas*, ed. José Vara, Madrid, Cátedra, 1996.
- ETTINGHAUSEN, Henry, «Horacianismo vs. neostoicismo en la poesía de fray Luis de León», en *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, eds. Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 241-252.
- FERREIRA, António, *Poemas Lusitanos*, ed. Thomas F. Earle, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- GARCÍA GIL, Helena, *La transmisión manuscrita de Fray Luis de León*, Salamanca, Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1988.
- GARCILASO DE LA VEGA, *Poesías castellanas completas*, ed. Elías L. Rivers, Madrid, Castalia, 1972.
- GRIMAL, Pierre, ed. de Sénèque, *De constantia sapientis*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1953.
- HORACIO, *Odas y Epodos*, ed. Manuel Fernández-Galiano y Vicente Cristóbal, Madrid, Cátedra, 1997.
- HORACIO, *Odas, Canto secular, Epodos*, intr., trad. y notas de José Luis Moralejo Álvarez, Madrid, Gredos/Círculo de Lectores, 2008.
- LEÓN, Fray Luis de, *Poesía*, ed. Juan Francisco Alcina, Madrid, Cátedra, 1989.
- LEÓN, Fray Luis de, *Poesía completa*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Taurus, 1990.
- LEÓN, Fray Luis de, *Poesía completa*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1990.

- LEÓN, Fray Luis de, *Poesía*, ed. Antonio Ramajo Caño, est. prel. Alberto Blecua y Francisco Rico, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006.
- MACRÌ, Oreste, *Fray Luis de León, Poesías. Estudio, texto crítico, bibliografía y comentario*, Barcelona, Crítica, 1982.
- MARNOTO, Rita, «A forma cancionero e a edição dos *Poemas lusitanos* de 1598. Petrarquismo forte e petrarquismo débil», en *Estudos para Maria Idalina Podrigues, Maria Lucília Pires, Maria Vitalina Leal de Matos*, eds. Isabel Almeida, Maria Isabel Rocheta y Teresa Amado, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2007, pp. 799-811.
- MATOS, Maria Vitalina Leal de, «Sá de Miranda: O estoicismo feito poesia», en *Ler e escrever. Ensaios*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, pp. 145-168.
- MENANDRO, *Sobre los géneros epidícticos*, ed. Francisco Romero Cruz, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Horacio en España*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1885.
- MORALES ÁLVAREZ, José Luis, ed. de Horacio, *Odas, Canto secular, Epodos*, Madrid, Gredos/Círculo de lectores, 2008.
- MORREALE, Margarita, «Para una lectura de la oda de fray Luis de León “No siempre es poderosa”», en *Estudios románicos dedicados al profesor Andrés Soria Ortega*, Granada, Universidad de Granada, 1985, II, pp. 351-367.
- NISBET, R. G. M., y Niall RUDD, *A Commentary on Horace: Odes. Book III*, Oxford University Press, 2004.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Temas clássicos na poesia portuguesa*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972.
- PÉREZ-ABADÍN BARRO, Soledad, «La oda hispano-portuguesa del siglo XVI: *topoi* morales», *e-Spania*, 27, 2017, *Literatura áurea ibérica*, n.º monográfico coord. por Jaime Galbarro y Aude Plagnard (<http://e-spania.revues.org/26740>).
- PÉREZ-ABADÍN BARRO, Soledad, «La oda estacional hispano-portuguesa: secuelas horacianas y conexiones vernáculas en “Eis nos torna a nascer”», *Bulletin of Spanish Studies*, 95/10, 2018 (<https://doi.org/10.1080/14753820.2018.1516012>).
- PÉREZ-ABADÍN BARRO, Soledad, «Poéticas de la muerte; la oda fúnebre en Ferreira y Medrano», *Bulletin of Hispanic Studies* (en prensa).
- PLATÓN, *Diálogos. IV. República*, ed. Conrado Egers Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- PORTER, David H., «The recurrent motifs of Horace, *Carmina* IV», *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, 1975, pp. 189-228.
- QUEVEDO, Francisco de, *Los sueños*, ed. Ignacio Arellano, Madrid, Cátedra, 1991.
- RAMAJO CAÑO, Antonio, ed. de Fray Luis de León, *Poesía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2006.
- RAMALHO, Américo da Costa, *Estudos sobre a época do Renascimento*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.
- RICHARDSON LEAR, Gabriel, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton and Oxford, Princeton University, 2006.
- ROIG, Adrien, *António Ferreira. Études sur sa vie et son œuvre (1528-1569)*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1970.
- ROMERO CRUZ, Francisco, ed. de Menandro, *Sobre los géneros epidícticos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- SENABRE, Ricardo, *Tres estudios sobre fray Luis de León*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978.
- SÉNÈQUE, *Dialogues*, ed. René Waltz, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1927.

- SÉNÈQUE, *De constantia sapientis*, comm. Pierre Grimal, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1953.
- SERÉS, Guillermo, ed. de Fray Luis de León, *Poesía completa*, Madrid, Taurus, 1990.
- TASSO, Bernardo, *Rime, II. Libri Quarto e Quinto. Salmi e Ode*, ed. Vincingetorice Martignone, Torino, Edizioni Res, 1995.
- TERUKINA YAMAUCHI, Jorge L., *El imperio de la virtud. Grandeza mexicana (1604) de Bernardo de Balbuena y el discurso criollo novohispano*, Woodbridge, Tamesis, 2017.
- VARA, José, ed. de Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 1996.

*

PÉREZ-ABADÍN BARRO, Soledad. «*Fortitudo et sapientia*: variaciones de un tópico en la oda peninsular (António Ferreira y Luis de León)». En *Criticón* (Toulouse), 134, 2018, pp. 77-95.

Resumen: El presente artículo explora los diferentes matices del concepto clásico de *areté* y su relación con el tópico de *fortitudo et sapientia* en la oda II 4 de António Ferreira y en los poemas que Fray Luis de León dirige a Pedro Portocarrero (II, XV, XXII). En la oda portuguesa, el destinatario, Afonso Vaz Caminha, recibe advertencias de moral estoica y cristiana, encaminadas a templar su audacia para enderezarla hacia una genuina *andreia*. Las tres odas de Fray Luis de León reconstruyen en conjunto la *phroaíresis* del amigo y protector, propuesto como paradigma en el que se reúnen las virtudes (*megalopsychia* o magnanimidad del poderoso, *aparallaxia* o constancia, *phrónesis* o prudencia y *sophrosyne* o moderación). El antagonismo que permite oponer las odas luisianas II y XV a la de Ferreira se da en la XXII entre las figuras de los dos hermanos, Alfonso, el guerrero, y Pedro, que ha elegido la vía del *ocio santo*.

Palabras clave: odas, Portocarrero Pedro, *virtus*, *andreia*, estoicismo en la oda, Luis de León

Obras estudiadas: oda II 4 Poemas Lusitanos (António Ferreira), odas II, XV y XXII (Fray Luis de León)

Résumé: Le présent article interroge les différentes nuances du concept classique d'*areté* dans ses rapports avec le *topos* de la *fortitudo* et de la *sapientia* dans l'ode II 4 d'António Ferreira et dans les poèmes de Fray Luis de León adressés à Pedro Portocarrero (II, XV, XXII). Dans l'ode portugaise, le destinataire Afonso Vaz Caminha, reçoit des enseignements de morale stoïque et chrétienne visant à modérer son audace et à la mener vers une parfaite *andreia*. Les trois odas de Fray Luis de León reconstruisent l'ensemble de la *phroaíresis* de l'ami et protecteur, présentée comme un paradigme dans lequel se retrouvent les vertus de *megalopsychia* (magnanimité du puissant), *aparallaxia* (constance), *phronesis* (prudence) et de *sophrosynè* (modération). Ce qui permet d'opposer les odas II et XV de Fray Luis de León à celle d'António Ferreira se retrouve dans l'ode XXII du premier, dans les figures antagoniques des deux frères : Alfonso le guerrier, et Pedro qui a choisi la voie du « saint loisir ».

Mots clefs: ode, Portocarrero Pedro, *virtus*, *andreia*, stoïcisme dans l'ode, Luis de León

Œuvres étudiées: ode II 4 Poemas Lusitanos (António Ferreira), odas II, XV y XXII (Fray Luis de León)

Summary: This article explores the different nuances of the classical concept of *areté* and its relation to the topic of *fortitudo et sapientia* in the António Ferreira's ode II 4 and in the poems that Fray Luis de León addresses to Pedro Portocarrero (II, XV, XXII). In the Portuguese ode, the addressee, Afonso Vaz Caminha, receives warnings of Stoic and Christian morality, aimed at tempering his audacity in order to straighten it towards a genuine *andreia*. The three Fray Luis de León's odas together reconstruct the *phroaíresis* of the friend and protector, proposed as a paradigm in which the virtues converge (*megalopsychia* or magnanimity of the powerful, *aparallaxia* or perseverance, *phrónesis* or prudence and *sophrosyne* or moderation). The antagonism that allows to oppose the Fray Luis' II and XV odas by Fray Luis to the one by Ferreira occurs in the XXII between the figures of the two brothers, Alfonso, the warrior, and Pedro, who has chosen the path of *holy leisure*.

Keywords: ode, Portocarrero Pedro, *virtus*, *andreia*, Stoicism in the ode, Luis de León

Works studied: ode II 4 Poemas Lusitanos (António Ferreira), odes II, XV and XXII (Fray Luis de León)

La autora: Soledad Pérez-Abadín Barro, catedrática de Literatura Española de la Universidad de Santiago de Compostela, ha dedicado su atención preferente a la poesía del siglo XVI, en trabajos sobre odas, églogas y sonetos de diversos autores, como Garcilaso, Francisco de la Torre, Fray Luis de León, Hernando de Acuña, Francisco de Medrano y, más recientemente, Pedro de Padilla. Su actual línea de investigación se ocupa de la poesía hispano-lusa y las relaciones interliterarias peninsulares.

msoledad.perez-abadin@usc.es

Facultad de Filología, Avda. de Castelao, s/n, 15782, Santiago de Compostela, España