«Si hija de mi amor mi muerte fuese». Tradiciones y sentido

Guillermo Serés
Universidad Autónoma de Barcelona

En el soneto «Si hija de mi amor mi muerte fuese»[1], Quevedo aúna belleza, originalidad y, sobre todo, capacidad de combinar la mayoría de tradiciones amatorias: la poesía de cancionero[2], el petrarquismo, algunas pinceladas de poesía elegíaca latina[3] y, fundamentalmente, una concepción neoplatónica del amor[4]. Lo traslado:

[1] *PO,* núm. 460.

[2] A pesar de Close, 1979.

[3] Schwartz, 1997b, p. 19: «En el aspecto verbal, la poesía amorosa de Quevedo es el producto de las prácticas de la imitación de fragmentos de discursos petrarquistas, que se contaminan con fragmentos de discursos cancioneriles y elegíacos». Esta última influencia la resume Ramajo, 1993, pp. 326-28, siguiendo una larga tradición, que va desde Borges (en Sobejano, 1978, p. 27: Propercio, I, 19: «*Ut meus oblito pulvis amore vacet*») a, por ejemplo, Naumann, 1978, p. 335, también cita a Propercio como posible fuente de Quevedo para algún poema de la serie *Canta sola a Lisi,* aunque, incomprensiblemente, no para este, en tanto que en algunos poemas del español «la frontera entre el reino de los muertos y el de los vivos no es infranqueable [...] la sobrevivencia del amor, aunque sea en la unión de los despojos: "*mecum eris et mixtis ossibus ossa teram*" ['estarás conmigo y rozaré mis huesos mezclados con tus huesos' *Elegias*, IV, 7, 94]. Unas líneas más abajo sigue diciendo Ramajo que en la tradición funeral «a veces, se afirma que el amor, osado, rebasa los muros del olvido», que es el otro gran motivo de ambos poemas de Quevedo: «Cerrar podrá...», «Si hija de mi amor....». Complétese el influjo de la elegía en Quevedo con Schwartz, 1996.

[4] Que va más allá de lo que plantea la excelente síntesis de Pozuelo, 1979, pp. 59-94. Es obvio, por lo tanto, que no estoy de acuerdo con Walters, 1985, p. 125, que niega de entrada el neoplatonismo: «This is not lover seem in purely spiritual terms, related to Neoplatonic philosophy [...] Here something more drastic is proposed [...] Allusions to 'hermosura' and to 'pura fe' might suggest a Neoplatonic striving, but 'cuidados' and the epithet 'ardiente' hint at the idea of the imperishability of human love». Ver Serés, 1996, pp. 320-22.

AMOR IMPRESO EN EL ALMA,
QUE DURA DESPUÉS DE LAS CENIZAS

Si hija de mi amor mi muerte fuese,
¡qué parto tan dichoso que sería
el de mi amor contra la vida mía!
¡Qué gloria que el morir de amar naciese!
Llevara yo en el alma adonde fuese
el fuego en que me abraso, y guardaría
su llama fiel con la ceniza fría
en el mismo sepulcro en que durmiese.
De esotra parte de la muerte dura
vivirán en mi sombra mis cuidados,
y más allá del Lethe mi memoria.
Triunfará del olvido tu hermosura;
mi pura fe y ardiente, de los hados;
y el no ser, por amar, será mi gloria.

LA PARADOJA SACROPROFANA DEL PRIMER CUARTETO

El primer verso, cuyo sentido aproximado es 'ojalá pudiese morir simbólica y figuradamente para amar', o sea, 'así pudiera sacrificarme para engendrar el amor', es una paradoja sacroprofana extraordinaria, que se completa con los otros tres versos del cuarteto, cuyo sentido global vendría a ser: 'si muriese de amor, dicha muerte sería la consecuencia de un parto feliz, aun perdiendo la vida en ello'. En suma: 'el amor da a luz a una hija, que es, precisamente, la muerte simbólica del amante', que se subraya en el último verso como glorioso alumbramiento. La citada paradoja de este primer cuarteto ha de entenderse en relación con la tradición cristocéntrica. Si Cristo muere por amor y para que alcancen la vida eterna los hombres, aquí el amante quiere amar para morir, simbólicamente, perdiendo la vida terrena en el intento. De modo que la «gloria» de la resurrección que lleva aparejada la redención, aquí dimana del amor. Pero esta gloria potencial del verso 4, lo es *de facto* en el 14, donde se confirma la anhelada resurrección simbólica.

La paradoja lo es solo en apariencia, porque previamente —y como reiteradamente proclamaba el *abc* neoplatónico— el amante ya había muerto para sí y «resucitado» gloriosamente en la amada. Por lo tanto, el fuego amoroso de aquel, el amante, está siempre vivo («adonde fuese», v. 5)[5], porque su causa eficiente y pervivencia, la amada, en y para la que vive desde el primer momento, lo está, pues para amar plenamente (dichosamente) hay que morir, o sea, anular la voluntad, «no ser» (v. 14). Solo de este modo la

[5] Para la partida del alma en otros poemas de Quevedo, ver Navarro Durán, 1997, p. 45; Schwartz, 1997b, p. 18.

muerte es consecuencia, o «hija», del amor[6]; sea la *mors osculi* u otra, siempre que implique la resurrección en el amante[7]. Por eso mismo, estos versos tampoco ocultan una falacia, como se ha dicho alguna vez[8], sino que ilustran una noción neoplatónica abundantemente contrastada a lo largo de dos siglos[9].

De hecho, estamos ante una ampliación de un tema que ya se puede rastrear en varios textos de humanistas italianos y españoles, incluido el *De amore* de Ficino:

> Muore amando qualunque ama, perché il suo pensiero dimenticando sè, nella persona amata si rivolge... Se egli non è in sè, ancora non vive in sé medesimo; chi non vive è morto, e però è morto in sé qualunque ama, o egli vive almeno in altri... Una solamente è la morte nell'amore reciproco; le resurrezioni sono due, perche chi ama muore una volta in sé, quando si lascia: risuscita subito nell'Amato, quando l'Amato lo riceve con ardente pensiero: risuscita ancora quando egli nell'Amato finalmente si riconosce... O felice morte alla quale seguitano due vite![10]

Un texto que, además de las reminiscencias platónicas, tiene otras paulinas[11], pues no en balde Ficino intenta a lo largo de todo el libro y de la *Theologia platonica* la combinación de *eros* y *caritas*[12]. Porque el amor, o la *caritas*, comporta la no pertenencia a sí mismos de los amantes, como dice explícitamente San Pablo

[6] No estoy, por lo tanto, de acuerdo con Consiglio, 1946, que lo relaciona con el soneto XXXVI, 1-4, de Petrarca: «S'io credesse per morte essere scarco / del pensiero amoroso che m'aterra, / colle mie mani avrei già posto in terra / queste membre noiose et quelo incarco». Tampoco me parece que en la serie se den las contradicciones que apunta Navarrete, 1997, pp. 281-85.

[7] Que también tiene su «ladera» sacra, como recuerda fray Juan de los Ángeles, *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, pp. 290-91: «Cuando las cosas callan en el hombre y solo el espíritu vela y está atento a Dios; cuando no hay ruido alguno en el alma, porque todos los sentidos y potencias guardan estrecho silencio... A este silencio se sigue el rapto, que por otro nombre llamaron los Santos muerte de beso, porque se hace mediante el contacto suavísimo de Dios con nuestra ánima en la parte superior della. ¡O sueño dulce y deseado, en que se le hace la salva a la bienaventuranza y se gusta cuán suave es el Señor!».

[8] En concreto, Olivares, 1995, p. 155: «el amor causa extinción, pero también salvación: una idea falaz pero poéticamente bella [...] Frente a la realidad de su aniquilación, el poeta replica mediante una verdad poética que postula el triunfo del amor sobre la nada, sobre "el no ser"».

[9] Lo ha estudiado estupendamente Schwartz, 1993, 1997a, y, especialmente, en 1995.

[10] Cito por la versión italiana del propio Ficino, *Sopra l'amore*, II, 8, p. 39. Antes del texto citado se extiende mucho más sobre el particular: «Platone chiama l'Amore amaro, e non senza cagione, perché qualunque ama, muore amando... Essendo l'Amore volontaria morte, in quanto morte, è cosa amara, in quanto volontaria, è dolce... Certamente mentre che io amo te amante me, io in te cogitante di me ritruovo me, e me, da me medesimo sprezzato, in te conservante racquisto».

[11] *Romanos*, 6, 4-11.

[12] De momento, baste ver Allen, 1984.

(«Vivo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí»)[13]. Unos versículos que siempre se traen como una ilustración del *descensus,* o sea, de la encarnación, muerte y redención de Cristo, y de la posterior muerte de la humanidad redimida para vivir eternamente en Él y gracias a Él. Lo explicará pormenorizadamente Fray Luis de León en su *Expositio in epistolam Pauli ad Galatas,* y apoyándose en otra epístola paulina[14]. Hay que tener presente siempre este inevitable oxímoron de la muerte que da vida, que, por otra parte, revela una estrecha relación con San Pablo, de cuyo lugar citado por fray Luis doy el contexto:

> En efecto, en el bautismo fuimos sepultados con Él [con Cristo], muriendo, a fin de que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos [...] así también procedamos nosotros con nuevo tenor de vida[4]. Que, si hemos sido injertados con Él por medio de la representación de su muerte, igualmente lo hemos de ser representando su resurrección[5]. Haciéndonos cargo de que nuestro hombre viejo fue crucificado juntamente con Él [...][6] Y si nosotros hemos muerto con Cristo, creemos que viviremos también juntamente con Cristo [...][8] Porque su muerte fue un morir al pecado una sola vez, pero su vida es un vivir para Dios[10]. Así vosotros considerad también que realmente estáis muertos al pecado y que vivís ya para Dios en Cristo Jesús[11][15].

Con todo, la síntesis bíblico-neoplatónica ya estaba hecha. Baste recordar a Pico della Mirandola, quien con el concepto platónico de las dos muertes —véase simplemente el *Fedón,* 61e-68a— quiere representar los dos grados de contemplación mística, la iluminativa y la unitiva:

> Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell'anima dal corpo, e non per l'opposito, vedere lo amante l'amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, raggionando della divina immagine sua, e 'suoi purificati occhi felicemente pascere; ma chi più intrinsecamente ancora la vuole possedere e, non contento del vederla e udirla, essere degnato de' suoi intimi amplessi ['abrazos'] e anelanti baci, bisogna che per la seconda morte dal corpo per totale separazione si separi, e allora non solo vede e ode la celeste Venere, ma con nodo inissolubile a lei s'abbraccia, e con baci l'uno in l'altro la propria anima trasfundendo, non tanto cambiano quelle [las almas], quanto que sì perfettamente

[13] Ver *Gálatas,* 2, 20. Lo expone platónicamente, por ejemplo, el Pseudo Dionisio Aeropagita, *De los nombres divinos*, IV, iii, 712 a o IV, xii-xiii; o en la *Hierarchia,* III, iii, 8.

[14] Fray Luis de León, *Opera,* III, 1892, p. 271: «*Nam qui mortuus erat [...] eum non solum debere Christo suam vitam, sed etiam Christi vitam vivere necesse est, hoc est Christum in ipso vivere. Nam ut Paulus ad Romanos [VI, 5] scribit: "Si complantati sumus similitudini mortis eius, et resurrectionis similes erimus" [...] unde quemadmodum in illo mortui sumus, sic vivimus in illo: quod si in illo vivimus, non tam ipsi vivimus, quam Christus in nobis vivit*».

[15] *Romanos,* 6, 4-11; los números corresponden a los versículos.

> insieme si uniscono, che ciascheduna di loro due anime e ambedue una sola anima chiamare si possono[16].

Más abajo continúa diciendo Pico que «la más perfecta e íntima unión que el amante pueda tener con la celestial amada es la llamada unión del beso». Se trata de la «morte di bacio» o *mors osculi,* que se da

> quando l'anima nel ratto intellettuale tanto alle cose separate si unisce, che dal corpo elevata in tutto l'abbandona [...] Questo e quello che il divino nostro Salomone nella sua *Cantica* desiderando esclama: «Baciami co'baci della bocca tua» [...] questo Platone significa ne'baci del suo Agatone[17].

Hay que darle a tal afirmación el sentido, claro, que le da Lorenzo de Medici, o sea, «intendendo questa morte nella forma che abbiamo detto morire li amanti, quanto tutti nella cosa amata si transformono»[18]. Esto es, morir 'sensitivamente' y 'vivir –intelectual, idealmente– en el otro'.

Véanse, si no, los siguientes versos del soneto XXV de cardenal Bembo, de claro arranque petrarquista[19]:

> Questa imagine viva che dal morto
> mio cor traluce sì, ch'ogni altra adombra.
> Talor ragiona (e questo è che m'ha morto):
> Non sai che lei, di ch'io son raggio ed ombra,
> di te pari sembianza preme e ingombra?
> Lo star teco altrimenti fora a torto.
> Ambi vivi in altrui, morti in voi stessi,
> ella di te e tu di lei sembianza
> rendete, come suol limpido specchio.

O los no menos significativos sobre las citadas dos muertes: «Chi vide mai tal sorte: / tenersi in vita un uom con doppia morte?».

[16] Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone de amore,* p. 557; ver también Davereux, 1969, Pugliese, 1986, pp. 117-20; complétese con Wind, 1972, p. 158, n. 7.

[17] Pico della Mirandola, *Commento,* pp. 557-58. Además de las claras reminiscencias neoplatónicas de participación en la divinidad, a la mente vienen los *Sermones super Cantica* de San Bernardo (compárese con LII, ii, 4-5; en *Opera,* II, p. 92): «*Moriatur anima mea morte iustorum [...] sed transfert in melius [...] Verum hoc hominum est. Sed moriatur anima mea morte etiam, si dici potest, angelorum, ut praesentium memoria excedens, rerum se inferiorum corporarumque non modo cupiditatibus, sed et similitudinibus exuat, sitque ei pura cum illis conversatio, in quibus est puritatis similitudo*». Ver Perella, 1969, pp. 169 y ss.

[18] Medici, *Opere,* ed. A. Simioni, p. 139.

[19] Recuérdese el soneto XCIV, «Quando giugne per gli occhi al cor profondo», de Petrarca.

También glosa Garcilaso, creo yo, la noción de la doble muerte, la simbólica y la real, al final de su soneto V:

Escrito está en mi alma vuestro gesto
y cuanto yo escribir de vos deseo:
vos sola lo escribistes; yo lo leo
tan solo, que aun de vos me guardo en esto.
En esto estoy y estaré siempre puesto,
que aunque no cabe en mí cuanto en vos veo,
de tanto bien lo que no entiendo creo,
tomando ya la fe por presupuesto.
Yo no nací sino para quereros;
mi alma os ha cortado a su medida;
por hábito del alma misma os quiero;
cuanto tengo confieso yo deberos;
por vos nací, por vos tengo la vida,
por vos he de morir y por vos muero.

Pero antes de anularse, para poder «leer a la amada», o sea, «entenderla» ('contemplarla') en la propia alma, ha sido preciso un reconocimiento previo de los amantes (el espejo del *Fedro*[20]) y su participación en la divinidad. Pero cuando el amante tampoco es capaz de «contemplar en» la amada (v. 7), a pesar de intervenir el «ánima racional» —debido a lo excelso del objeto— es preciso el concurso de la fe, o sea, la explicación en términos religiosos o místicos (vv. 7-8), los propios de la *caritas*. Es la expresión de la necesidad de sublimar el amor (platónica o paulinamente): el amor humano le permite, merced a la contemplación intelectiva, elevarse al amor ideal, ascender por la *scala perfectionis*. Para dicha contemplación, pues, se precisa, indicaba Castiglione («muramos de aquella bienaventurada muerte que da vida»), la 'muerte' simbólica: la del amor 'sensitivo' o particular («ogni brutezza materiale»), como también recuerda el propio Garcilaso en el último verso[21]. Elevada a esta altura de contemplación, la inteligencia

[20] O sea, el amante comprueba que comparte con el amado su origen divino, que las almas de ambos provienen del alma del mundo, y, por lo tanto, a través de su belleza particular, contempla la universal.

[21] Lo tenía muy presente asimismo León Hebreo al hablar del éxtasis amoroso, que, según él, consiste en el recogimiento del alma en sí misma para contemplar, con suma eficacia y unión, el objeto amado. Se retira el alma de las partes y funciones exteriores, como desinformando los sentidos y los movimientos corporales, y se recoge con lo mejor de sus virtudes en la meditación, no dejando en el cuerpo más virtud o fortaleza que la necesaria para el sustento del alma vegetativa. Esta unión profunda e íntima contemplación puede crecer hasta tal punto, que «del tutto discarsasse e retirasse l'anima dal corpo, resolvendosi i spiriti per la forte ristretta loro unione in modo che, afferrandosi l'anima affettuosamente con desiderato e contemplato oggetto, potria prestamente lassare il corpo esanimato [exánime] del tutto [...] tale è stata la morte de' nostri beati [Moisés y Aarón] che,

pertenece ya al mundo angélico, o está a medio camino entre el universo humano y el divino, e implica, en fin, la muerte de los sentidos y la vida en el amado, entendida, merced precisamente al amor platónico, como contemplación de la belleza común al amante y al amado, pues en esta fase ambos ya participan del alma del mundo, o sea, de la belleza universal y eterna. Así, nada más benéfico que dicha muerte, pues implica dos 'resurrecciones' (no se olvide que es un *immortale indumentum*): se resucita en el amado («por vos tengo la vida»: v. 13) y en él se reconoce nuevamente, una vez 'resucitado': «por vos nací» (v. 13). Y en este punto volvemos a encontrar la analogía platonico-cristiana de la encarnación y resurrección, o sea, al círculo descenso-ascenso.

En muchos lugares y autores más. En los *Quince discursos* de Ambrosio de Morales[22], aunque se eche de menos la lectura de los tratadistas y poetas italianos más importantes; el número XV, «Del admirable y más alto efecto que hace el amor, cuando transforma al que ama en el amado»[23], es una estupenda recolección y adecuación de las principales fuentes que reelaboran el tópico, con la salvedad de los italianos. Insiste en la enajenación[24] y en la equiparación de amor y muerte[25]. La muerte simbólica del alma para vivir en el amado la conjuga con la mayor parte de lugares bíblicos. Verbigracia: *Génesis,* 44, 22; *Reyes,* 1, 18; *Cantar de los cantares,* 8, 6; o el celebérrimo de San Pablo (*Gálatas,* 2, 20):

> San Pablo, cuando fue arrebatado hasta el tercero cielo [...] trujo de allí bien sabida toda la scientia del amor [...] enséñanos lo fino del amor [...]: «Vivo yo, mas yo no soy yo, sino que vive en mí Jesucristo». ¡Válame Dios! ¿qué transformación es esta tan nueva? ¿Qué desusado y nunca visto trueque? [...] Y tú, valeroso amor, tanto puedes, que podías en cierta manera hacer vivir a San Pablo, digámoslo así, con alma ajena. Morir verdadero parece este [...] para que suceda otra vida en lugar de la primera. Y ¿qué otra cosa es todo lo que quiere San Pablo [...] tratar de que muera en nosotros el viejo Adán y viva el nuevo por gracia [...]

---

contemplando con sommo desiderio la bellezza divina [...] abbandonorno il corpo» (León Hebreo, *Dialoghi d'amore,* pp. 177-79).

[22] Los editó junto con las *Obras* de su tío, vol. 2.

[23] Morales, *Quince discursos,* pp. 203-23.

[24] Morales, *Quince discursos,* p. 204.

[25] Morales, *Quince discursos,* p. 206: «Sabrán [los que aman] cómo hay una dulce muerte, que aparta el alma, enajenada por amor, del cuerpo donde da vida por juntarse con lo que ama. Sabrán cómo el alma está más verdaderamente donde ama que donde anima [...] Sabrán cómo el alma se olvida toda de sí misma, por no perder un punto en el recuerdo del que ama, comprando de muy buena gana esta memoria a costa del olvido suyo propio y dándose a sí misma por precio».

para que Dios pueda morar en nosotros y vivificarnos como a sus amados?[26]

Los ejemplos podrían multiplicarse, incluso entre los contemporáneos de Quevedo. El excelente Conde de Salinas, por ejemplo, en el soneto que empieza «Ya rendido Leandro, agua bebía», cuyos dos tercetos, muy significativamente, rezan:

O por ser más cruel o condolida,
la mar, que negó el paso, le dio puerto;
a quien Hero, arrojándose, decía:
«Quitásteme en Leandro a mí la vida,
y, a no haber muerto yo, no fuera muerto,
que tan sin alma como está vivía»[27].

A través de la sutileza conceptista reelabora el motivo de «vivir en el amado», pues Leandro vivía en Hero y había muerto para sí –la simbólica 'primera' muerte de los tratadistas italianos– (v. 12); de lo que se deduce que «a no haber muerto yo [Hero], no fuera muerto» (v. 13); se refiere a la 'segunda' muerte, la real, pues seguiría viviendo en ella. Para morir Leandro, por tanto, era preciso que buscara la muerte de su alma en Hero (v. 14); para fenecer Hero, en consecuencia, quitarle la vida a Leandro.

En el soneto «Amado engaño de la fantasía», Salinas desarrolla felizmente el motivo contiguo, central en el primer cuarteto del poema de Quevedo que me ocupa aquí:

Dulce sueño de un alma desvelada
en solo buscar sueño al pensamiento
por dilatar el bien del mal postrero;
largo morir y muerte alimentada
de la sangre mejor del sufrimiento,
por quien muriendo vivo y nunca muero[28].

Se trata de «dilatar el bien del mal postrero» (v. 11), o sea, de morir de amor para vivir en la amada, «por quien muriendo vivo» (v. 14), y que me permite prolongarme en ella, eternizarme: «nunca muero». Feliz también porque equipara el sueño y la muerte, de quien aquel tradicionalmente es imagen. En el primer cuarteto del número 56 de la antología insiste:

[26] Morales, *Quince discursos,* p. 211.
[27] Conde de Salinas, *Antología poética,* XIII, p. 49, vv. 9-14. Ver Rosales, 1966, p. 157, cuyo texto es distinto del de Dadson.
[28] Conde de Salinas, *Antología poética,* XV, vv. 9-14, p. 51.

Yo moriré de vos enamorado,
con que vendré a morir de lo que vivo;
menos, señora, os pago que recibo,
y así estoy justamente aprisionado[29].

El «morir de lo que vivo», puesto que muere «de vos enamorado», es también el mismo motivo.

El mismo Lope de Vega en «Belardo a Amarilis» adelanta el tema: «Un hijo tuve, en quien mi alma estaba / [...] / Allí murió la vida que animaba / la vida de Jacinta» (vv. 121, 131-32). Con todo, donde alcanza su más hondo significado es en la elegía «A la muerte de Carlos Félix»:

Diréis, Señor, que en daros lo que es vuestro
ninguna cosa os doy, y que querría
hacer virtud necesidad tan fuerte,
y que no es lo que siento lo que muestro,
pues anima su cuerpo el alma mía,
y se divide entre los dos la muerte.
Confieso que de suerte
vive a la suya asida,
que cuanto a la vil tierra,
que el ser mortal encierra,
tuviera más contento de su vida;
más cuanto al alma, ¿qué mayor consuelo
que lo que pierdo yo me gane el cielo?[30]

Se «divide entre los dos la muerte» (v. 19) porque es única, porque una sola y la misma es el alma en que los dos viven o 'animan', por lo que le podrá ganar el cielo con la mediación de su hijo (v. 26).

El segundo cuarteto. La brasa y las cenizas

En el segundo cuarteto del soneto de Quevedo que nos ocupa, el cuerpo también es reclamado para sobrevivir más allá de la muerte[31], de modo que el platonismo en seguida se tamiza con otra tradición harto conocida: la poesía funeral latina, especialmente las *Elegías* de Propercio arriba citadas[32]. La diferencia estri-

[29] Conde de Salinas, *Antología poética,* LIII, p. 93.

[30] En Lope de Vega, *Obras poéticas,* pp. 452-53.

[31] Pozuelo, 1979, p. 225, apostilla que «las formas de contenido por las que se estructura este nuevo sentido supondrán la ruptura de esa tradicional separación amor-cuerpo y la involucración definitiva de la materia corporal en la noción misma de eternidad». Compárese con Cabello, 1981, pp. 28-30.

[32] Con todo, Dimundo, 1990, pp. 56-57, a propósito de aquellos versos de Propercio citados en la nota 2, subraya que «gli amplessi frequenti dei due amanti, durante il tempo terreno della loro unione, furono talmente stretti da formare di loro un'unica persona (*pectore mixto*): ciò si configura come un'anticipazione

ba en que en el poema latino los despojos del poeta y de Cintia se juntarán en la tumba; en nuestro poema, se «guardaría / su llama fiel con la ceniza fría / en el mismo sepulcro en que durmiese» (vv. 6-8). Porque el autor asegura que una muerte de estas características implicaría que el alma pudiese llevar consigo el fuego del amor que la abrasa, de modo que el cuerpo en potencia, la «ceniza fría» de la tumba, mantendría, paradójicamente (pues se da una inversión de la causa y el efecto), la llama eterna.

Esta segunda paradoja también se puede documentar, porque ni que decirse tiene que, en su concepción sacroprofana, el amor, como Cristo, es «principio y fin», alfa y omega, como apunta Castiglione en *El cortesano:*

> Recoge [Señor] y recibe nuestras almas que a ti se ofrecen en sacrificio; abrásalas en aquella viva llama que consume toda material bajeza; por manera que en todo separadas del cuerpo, con un perpetuo y dulce ñudo se junten y se aten con la hermosura divina; y nosotros de nosotros mismos enajenados, como verdaderos amantes, en lo amado podamos transformarnos y levantándonos de esta baja tierra seamos admitidos en el convite de los ángeles; adonde mantenidos con aquel mantenimiento divino, que ambrosía y néctar por los poetas fue llamado, en fin muramos de aquella bienaventurada muerte que da vida, como ya murieron aquellos santos padres, las almas de los cuales tú, con aquella ardiente virtud de contemplación, arrebataste del cuerpo y las juntaste con Dios[33].

A la invocación inicial al Amor sigue un despliegue de los conceptos platónicos de belleza, bondad y la sabiduría divinas (*Fedro,* 246d), la imagen del círculo y el también concepto platónico del amor como intermediario entre lo mortal y lo inmortal[34]. Para des-

---

della fusione eterna dei loro *ossa* nell'oltretomba (v. 94 *mixtis ossibus*) [...] ha accenti fortemente drammatici nel riferimento alla particolarissima fusione di amore (inteso in modo concreto, come unione sessuale: cfr. L'uso di *tero*) e morte, rappresentata dalla menzione degli *ossa* che nell'immagine erotica finiscono per perdere il loro carattere macabro». Este carácter sensual, erótico y sexual del amor lo reitera más abajo la autora: «le ossa de Cinzia [...] sono pervase da un impeto di vitalità se, come sottolinea la *puella*, unite in un eterno amplesso (*mixtis* rinvia inevitabilmente a *pectore mixto* del v. 19) riusciranno a consumare le ossa di Properzio» (pp. 200-202); unas líneas más tarde insiste en «la forte carica erotica dell'espressione [del verso 94], resa evidente soprattutto dall'uso di *misceo*... e, soprattutto, di *tero*... L'idea di stringere la propria donna al petto in modo talmente forte da consumarlo compare anche a III, 20, 6 *forsitan ille alio pectus amore terat*». Complétese con el buen libro de Papanghelis, 1987, pp. 15-16.

[33] Castiglione, *El cortesano,* 4, 70, p. 570. Es la traducción de Boscán; ver también Stäuble, 1985; Burke, 1998, pp. 80-81.

[34] Platón, *Banquete,* 202e; parecidas son las palabras de Equicola: «Al platonico Phedro, gran Demone, pare (il che Proclo interpreta) che è mezzo tra le cose che se appetiscono, et quelle che appeteno: chi è amato ottiene il primo grado,

cribir el ascenso del alma hacia Dios merced al amor (de los ojos al entendimiento) sigue los cuatro grados de la *Theologia* de Ficino (cuerpo, cualidad, alma, ángel, Dios). Pero también abundan los componentes análogos de la tradición cristiana: si Amor, platónicamente hablando, es el mediador entre lo mortal y lo inmortal, Cristo es, por definición (lo vemos especialmente en San Agustín), *mediator* entre los hombres y Dios; asimismo, Amor es definido como «Señor» y es objeto de una plegaria como si reclamara la presencia del Espíritu Santo: «éntrate [...] resplandor de tu santo fuego»[35].

Con todo, la idea, neoplatónica, que recorre todo este capítulo del *Cortesano* es la de circularidad, que incluso define la estructura del capítulo: del «Amor santísimo» a Dios, claramente dividido en un movimiento de *descensum,* desde «Tú, suavísima atadura, medianero entre las cosas del cielo y de la tierra» hasta «pienso que agora aquí entre nosotros debe ser tu morada» (primer fragmento) y otro de *ascensum:* desde «Pero esto ten por bien, Señor, de oír nuestros ruegos» hasta el final (del segundo fragmento) arriba transcrito, con la presencia tácita del Espíritu Santo. Concuerda o adecua el concepto platónico del amor (como *demon* que media entre lo terreno y el alma del mundo) y la mediación mística de Cristo (su *descensum*), que nos salva con su encarnación, muerte y resurrección[36]. Está en la línea de otros sonetos de Quevedo, como el que sigue:

---

chi ama il secondo. Lo amore dunque è mezo questo alli mortali propitio, di voluptà apportatore, scaccia li odii, malevolentia istirpa, sempre novo piacere alli humani ingegni aggiunge. Questo ogni ferita dal petto de l'huomo toglie» (*Libro de natura d'amore,* vol. 3, p. 158).

[35] Según Stäuble, 1985, p. 488, estos términos «vanno accostati ai vv. 14-15 dell'inno *Veni, creator spiritus* ("Accende lumen sensibus, / infunde amorem cordibus")»; creo que acierta, pues la misma estructura hímnica del parlamento de Bembo refuerza su hipótesis. Cita el himno de la antología de Raby, 1959, pp. 116-17. Por otra parte, ya en el capítulo anterior de *El cortesano* (4, 69), aparecen por doquier los conceptos bíblicos de fuego, asociados con el Espíritu Santo: «las lenguas repartidas de fuego» (*Hechos,* 2, 1-4) la «zarza adiente» (*Éxodo,* 3), el «enflamado carro de Elías» (*Reyes,* 2, 11-12); como muy bien dice Floriani, 1976, p. 176, «il Castiglione si premura di citare sempre, insieme ad un *exemplum* pagano, uno corrispondente di origine scritturale o agiografica [...] è una preoccupazione concordistica cha fa parte della tradizione neoplatonica quattrocentesca, ma la cui adozione testimonia comunque dell'avvedutezza ideologica del nostro autore». Con todo, ya en el último capítulo del *De amore,* Ficino sugiere una posible identificación entre el Amor y el Espíritu Santo.

[36] El fragmento de Castiglione, por otra parte, no está muy alejado de otro de Equicola, *Libro de natura d'amore,* vol. 3, pp. 156-58: «Tu, o Amore, sei causa, et principio di vita, reparatione della natura, sostengo dell'humana specie, et di quella conservatore, onnipotente copula nell'universo [...] Gran Dio, et Demone appo Platone sei nominato. Nelli nomi che a Dio da sapienti hebrei se attribuiscono, fuoco il nominano [...] in Plutarco nell Phisici dogmati ancora descrivesi la notitia di Dio como di spirito intellettuale igneo, che non ha forma, ma trasformasi in quel che vuole. Il che, che è altro se non amore? Questo o

Alma es del mundo Amor; Amor es mente
que vuelve en alta espléndida jornada
del sol infatigable luz sagrada,
y en varios cercos todo el coro ardiente[37].

Tampoco hay que ser un *lince de Italia* ni *zahorí español* para constatar que en el texto de Castiglione el amor de Cristo abrasa «en aquella viva llama» las almas, «en todo separadas del cuerpo», al igual que en nuestro soneto (vv. 5-6). El cuerpo, así, se convertiría en cenizas literales (si hubo cremación como en las fuentes latinas), que, redundante y figuradamente, serían consecuencia de la llama.

Si alguna imagen predomina en la poesía amorosa de Quevedo es la de las llamas y brasas[38]. De modo que no es difícil encontrar paralelos del verso 6 del soneto; en el siguiente, combinados incluso con la *mors osculi:*

La lumbre, que murió de convencida
con la luz de tus ojos
[...]
Resucitola un soplo tuyo impreso
en humo, que en tu boca es milagrosa
aura, que nace con la fación de beso[39].

O la antonomástica de la Fénix que renace de sus cenizas. Con ella ilustra el concepto platónico citado de las dos muertes y consiguientes resurrecciones:

Hago verdad la fénix en la ardiente
llama, en que renaciendo me renuevo;
y la virilidad del fuego pruebo,
y que es padre, y que tiene descendiente.
La salamandra fría, que desmiente
noticia docta, a defender me atrevo,
cuando en incendios, que sediento bebo,
mi corazón habita y no los siente.
[...]
ninguno me escribe ni me aclama,
teniendo en fuego la alma noche y día[40].

---

candido lettore è unione, et concordia de rationale beneficio tuttore, curatore diligente, in pericolo aiutatore, fondatore di eterna amicitia».

[37] *PO,* núm. 332, vv. 1-4.

[38] Basta ver Pozuelo, 1979, p. 195; Smith, 1987, pp. 169-75.

[39] *PO,* núm. 309, vv. 1-2, vv. 12-14.

[40] *PO,* núm. 450, vv. 1-8, vv. 13-14. Compárese con el siguiente, en que la salamandra simboliza el *amor igneus:* «Fui salamandra en sustentarme ciego / en las llamas del son con mi cuidado, / y de mi amor en el ardiente fuego; / pero en

El siguiente retoma la imágenes centrales del parto y del fuego de los cuartetos del soneto 460 y las combina con las de la emblemática ave Fénix:

> Arde, dichosamente, la alma mía;
> y aunque amor en ceniza me convierte,
> es de fénix ceniza, cuya muerte
> parto es vital, y nueva fénix cría[41].

La paradoja de la aniquilación y resurrección, no menos central, se constata con la imagen del propio pulso (las venas), que –volvemos a la paradoja– le da vida y muerte al mismo tiempo:

> Hoy cumple amor en mis ardientes venas
> veinte y dos años, Lisi, y no parece
> que pasa día por él; y siempre crece
> el fuego contra mí, y en mí las penas[42].

Asimismo, acerca de la ceniza del verso 7 y, en general, de los versos 5-8 del soneto que nos ocupa, se han escrito muchas y muy buenas páginas[43]. Lo más probable, con todo, es que Quevedo parta de Propercio, 2, 13, 31: «*Deinde, ubi suppositus cinerem me fecerit ardor*» ['después, una vez que el fuego colocado debajo me haya hecho ceniza...'], como hiperbólicamente reflejan los siguientes versos:

---

camaleón fui transformado / por la que tiraniza mi sosiego, / pues fui con aire della sustentado» (*PO,* núm. 369, vv. 9-14).

[41] *PO,* núm. 308, vv. 5-8.

[42] *PO,* núm. 491, vv. 1-4.

[43] Basta ver Mas, 1957, p. 296; también se acerca Pozuelo, 1979, pp. 89-94; más adelante, Pozuelo insiste en que «el sentido poético de la ceniza enamorada se actualiza precisamente en función de su oposición a la norma expresiva de una macroestructura neoplatónica [...]. Las formas de contenido por las que se estructura este nuevo sentido supondrán la ruptura de esa tradicional separación amor-cuerpo y la involucración definitiva de la materia corporal en la noción misma de eternidad. Estas formas de contenido, que se explicitan en la unión de "ceniza ardiente", "polvo enamorado" o "ceniza, mas tendrá sentido" suponen una versión inédita del tópico [...] [prueba de ello es] la constante juntura que [...] establece siempre entre el plano espiritual y el plano corporal, expresando con harta frecuencia desde campos léxicos del segundo las vivencias del primero. Queremos subrayar, pues, que el motivo de la "ceniza enamorada" está anunciado en toda la imaginería con que Quevedo traduce en términos sentimientos físicos los estados espirituales» (pp. 224-28). Ver en general Quevedo, *Un Heráclito cristiano,* ed. Arellano y Schwartz, pp. 822-23.

Yo soy ceniza que sobró a la llama;
nada dejó por consumir el fuego
que en amoroso incendio se derrama[44].

Que el poeta latino sea el punto de partida no implica que le siga fielmente; por lo general, lo sublima platónicamente, pues se trata de cenizas grabadas, marcadas o impresas amorosamente, por la imagen de la amada:

Ostentas, ¡oh felice!, en tus cenizas,
el afecto inmortal del alma interno;
que como es del amor el curso eterno,
los días a tus ansias eternizas[45].

Cuando no, combina la imagen platónica grabada, «la llama», con las cenizas y el fuego («cenizas ardientes»), pues los huesos conservan el fuego en su interior, como reza la octava del epitafio:

Contento voy a guardar,
con mis cenizas ardientes,
en el sepulcro la llama
que reina en mi pecho siempre.
Conmigo van mis cuidados,
y por eso parto alegre;
y aun quiero que lleve la alma
la parte que el cuerpo siente.
[...]
«Aquí descanso de la triste vida,
al rigor de mi mal agradecido;
y el cuerpo, que de amor aun no se olvida,
en poca tierra, en sombra convertido,
hoy suspira; y se queja, enternecida,
la tumba negra donde está escondido.
Aun arden, de las llamas habitados,
sus huesos, de la tierra despoblados»[46].

Vivir en la amada

El tono afanoso y potencial de los cuartetos (baste ver los tiempos verbales: imperfecto de subjuntivo y condicional simple), se torna lapidario en los tercetos, reforzado por las admoniciones en futuro de indicativo. Allí, en la primera parte del poema, se

[44] *PO*, núm. 489, vv. 9-11.
[45] *PO*, núm. 380, vv. 1-4. Cuando no, recrea el motivo de la muerte de amor, cuya ceniza resultante, ostenta la imagen impresa: «Mejor vida es morir que vivir muerto. / [...] / El cuerpo, que del alma está desierto, / [...] / de dolor se despueble y de tristeza. / [...] / En mí la crueldad será piadosa / en darme muerte... / [...] / tenga paz mi ceniza presumida» (*PO*, núm. 488, vv. 1, 5, 7, 9-10, 14).
[46] *PO*, núm. 425, vv. 29-36 y 41-48.

refiere a la muerte simbólica, paradójicamente redentora, la muerte del beso; aquí, a la real, tal como suele ocurrir en las elegías de Propercio. Baste ver el verso 10 del poema («vivirán en mi sombra mis cuidados») con los versos 1-2 de la *Elegía,* 4, 7: «*Sunt aliquid Manes: letum non omnia finit, / luridaque evictos effugit umbra rogos*» ('Algo son los manes: la muerte no pone fin a todo, / y lívida una sombra huye de la pira vencida'); los versos 93-94 de la misma elegía: «*Nunc te possideant aliae: mox sola tenebo: / mecum eris, et mixtis ossibus ossa teram*» ['Que ahora te posean otras; luego yo seré tu única dueña: / estará conmigo y rozaré mis huesos mezclados con tus huesos']. Así, el primer terceto, ya ineludiblemente en futuro de indicativo, insiste en la idea citada de que en la otra ribera del río del olvido su alma conservará el recuerdo del amor, seguirá amándola, pero porque el amante —como ya he dicho— vive en ella y, por consiguiente, ya ha muerto simbólicamente desde entonces: «vivirán en mi sombra mis cuidados ['preocupaciones amorosas']»[47] (v. 10). La resurrección es sinónimo de pervivencia en la amada.

A pesar de compartir las mismas nociones, este terceto no ha tenido la suerte de su análogo, temática, estructural y retóricamente: «Cerrar podrá mis ojos»[48], especialmente su segundo cuarteto:

> mas no, de esotra parte, en la ribera,
> dejará la memoria, en donde ardía:
> nadar sabe mi llama la agua fría,
> y perder el respeto a ley severa[49].

Es análogo al que estoy considerando, porque aquí Quevedo también especifica muy claramente que, pese a la muerte real, el alma seguirá viviendo donde ama, o sea, no «dejará la memoria, en

[47] Compárese con estos versos de Garcilaso: «sé que me acabo, y más he yo sentido / ver acabar conmigo mi cuidado» (I, vv. 7-8). Ver Whinnom, 1981, p. 41.

[48] La vinculación del tema y la estructura la subrayan los clásicos trabajos de Lida, 1939; Green, 1955, pp. 116-17, recordando que el «platonismo de Quevedo es sólo pretendido [...] en el caso de Lisi es una supervivencia del amor cortés, incluso *in morte;* y el amor cortés es Eros»; Lázaro, 1978; Blanco Aguinaga, 1978, y Naumann, 1978; también Egido, 1982; Walters, 1985, pp. 124-26 y Olivares, 1995, pp. 152-59, y los más recientes de Jauralde, 1997 y Fernández Mosquera, 1999, p. 46. Pozuelo, 1999, pp. 262-63, por su parte, explica cómo también se parecen retóricamente: «El punto de partida de la *propositio* desarrollada en la condicional es el tópico cortesano de la muerte por amor»; luego, «la subsiguiente estructura apelativa en la que el argumento se propone, dirigida a un destinatario implícito: la muerte por amor es muerte gloriosa. El argumento es luego desarrollado en el resto del soneto, con las *rationes* del segundo cuarteto y primer terceto. El terceto final recoge, en la forma sentenciosa que le es característica a los sonetos de la serie, la *conclusio*». Molho, 1992, pp. 126-28, lo ve como un anticipo del citado «Cerrar podrá mis ojos» y lo trae como justificación de su peculiar análisis.

[49] *PO,* núm. 472, vv. 5-8.

donde ardía» (v. 6), pues como ya había muerto simbólicamente para sí y vivía (o había resucitado) en el amado, no importa en absoluto la muerte 'segunda', la física u orgánica, pues su alma le ha perdido el «respeto a [la] ley severa» (v. 8), ya que desde que empezó a amar, 'animaba' donde amaba[50]. Para morir efectivamente sería preciso, por tanto, que este, el amado, muriese también; pero mientras viva y le siga amando, vivirá el amante en su alma, en cada una de sus facultades, incluida la citada memoria.

Compárese con el siguiente terceto de Juan de Arguijo:

> «En vano», dice, «pretendió la muerte
> de ti, dulce Mausolo, dividirme,
> y en largo olvido sepultar tu gloria»[51];

el cuarteto anterior es también significativo, esta vez retomando el clásico motivo de beber las cenizas:

> Del tierno y casto pecho en nuevo empleo
> hacer sepulcro al muerto esposo intenta,
> cuyas cenizas, de su amor sedienta,
> bebe con ansias de inmortal deseo[52].

La gloria del no ser

Volviendo, pues, al número 460 de Quevedo, hay que advertir que en el segundo terceto declara el consecuente triunfo de la belleza sobre el olvido y enfatiza que la fe de amor vencerá a la fatalidad, al destino, por lo que las Parcas ya no tienen poder sobre el amante, porque si «la muerte aparece como criatura del Amor, las Parcas (que visitaban al recién nacido para determinar

[50] Por lo tanto, no es tan importante la constancia subrayada por Francisco Rico, 1990, p. 280: «El comienzo –con su trasfondo– prometía un desarrollo del motivo de la constancia amorosa. Quevedo lo lleva hasta el extremo de un "amor constante más allá de la muerte" [...], prolongación inevitable de una "muerte constante más allá del amor" (para decirlo de nuevo, con un cuento de García Márquez): el poeta, por amor, desea vivir en la muerte, siendo el caso que por amor deseó la muerte y, de hecho, vivió muerto, sin alma». Sí tiene razón al vincular los primeros versos con los del célebre soneto CXLV del *Canzoniere* de Petrarca («Ponmi ove'l sole occide i fiori et l'erba»), pues, al igual que Quevedo, «Petrarca juraba que ninguna circunstancia ni accidente podría obligarlo a desistir de su amor» (p. 277). Concluye, brillantemente, diciendo que «la tradición petrarquista [...] vinculó apretadamente el motivo de la persistencia del amor y el esquema sintáctico (*puo'... portar...*, *ma...*) de los *fragmenta* XIV y CLXXX del *Canzoniere*» (p. 278). Complétese con Navarro Durán, 1997, pp. 45-46; Schwartz, 1997b, p. 18.

[51] Arguijo, *A Artemisa y Mausolo,* núm. XVIII, vv. 9-11.

[52] Desarrolla el tema afín de 'beber las cenizas' el excelente estudio de Ynduráin, 1984.

cuál sería su destino en la vida) no tienen jurisdicción sobre ella»[53]. Finalmente, precisa que «el no ser», si es por amor, «será la gloria» del amante; lo que también implica que la muerte, lejos de ser un fracaso o comportar la destrucción del amante, despierta el sentimiento de inmortalidad. Y por aquí le damos la vuelta a la paradoja, pues el motivo de la contingencia amorosa se asimila de nuevo al cristocentrismo, justificándose de paso el uso del tiempo verbal.

Desde esta consideración mixta, platónico properciana, hay que entender, entre otros muchos del mismo autor que incluyen elementos comunes y ratifican la interpretación:

> No me aflige morir; no he rehusado
> acabar de vivir...
> [...]
> Siento haber de dejar deshabitado
> cuerpo que amante espíritu ha ceñido[54].

Vuelven a ser versos muy próximos de la tradición latina arriba citada. Compárese con Propercio, 1, 19, 1-2: «*Non ego nunc tristis vereor, mea Cynthia, Manis, / nec moror extremo debita fata rogo*» ['No siento miedo ahora, Cintia mía, de los sombríos Manes, / y no me preocupan los hados debidos a la pira final']. Más abajo, versos 5-6 incluso se acerca más a Quevedo: «*Non adeo leviter nostris puer haesit ocellis, / ut meus oblito pulvis amore vacet*» ['no se adhirió el niño [Cupido] a mis ojos de modo tan leve / que mi ceniza, olvidado el amor, de él esté libre'][55].

El motivo central de los tercetos tampoco se ciñe únicamente a las tradiciones citadas, pues el tópico de la memoria ultramundana, consecuente con la religión de amor, es fundamental en la poesía de cancionero, como se ve en Garci Sánchez de Badajoz:

> La forma vista y amada
> la memoria recibió,
> y su puerta se cerró
> con fe de amores sellada;
> sellada de tal manera,
> que su estoria

[53] Olivares, 1995, p. 154.

[54] *PO*, núm. 478, vv. 1-2, 5-6.

[55] Ver Papanghelis 1987, pp. 15-17, que, a su vez, parte de Naumann, 1968. Ver también Papanghelis, 1987, pp. 189-90, (comentando IV, 7, 93-94) indica que «the idea of mingling the bones... in a single funeral urn is anything but novel... Carefree or not, that passion was conceived for *Cynthia* and was consummated within the domain of *Hecate*».

nunca pueda en la memoria
despintarse, aunque ella muera[56].

Porque el tema de la *mors osculi,* del 'morir por amar' o de la 'muerte' simbólica del amante, es un tópico repetidísimo de la poesía del fino amor.

En realidad, todo el proceso: visión y, en su caso, contemplación; muerte simbólica o enajenación (para el amor simple); unión, 'conversión' o transformación (para el amor recíproco) está ampliamente documentado en la poesía cancioneril, ya sea desde la perspectiva de la *caritas* (o *amor benevolentiae*), ya desde la *cupiditas* (*amor concupiscenciae*). Si no partimos de tales premisas, no se puede entender, por ejemplo, que Juan de Mena afirme que su integridad se la confiere, precisa y paradójicamente, la contingencia, el altruismo, la enajenación:

más con muerte, siendo amado,
soy entero,
que con vida, deseado,
do mal quiero[57].

Se intuye el «contra la vida mía» del tercer verso del soneto de Quevedo.

Conclusión

Quevedo logra conciliar tradiciones y conceptos muy dispares, porque es, al decir de Borges, «menos un hombre que una dilatada y compleja literatura» (*Otras inquisiciones*). Porque todo lo ha leído, todo lo conoce, todo lo asimila, todo lo recrea. En este caso, el fondo paulino-platónico se amolda muy bien a los modos cancioneriles, que, a su vez, permiten una ambivalencia anímico corporal que se engarza bien con la elegía latina de Propercio. Y ni que decirse tiene que las cenizas (antes fuego) frías (como la nieve) son reminiscencia de los contrastes petrarquistas: «su llama fiel con la ceniza fría» (v. 7), cuyas huellas platonizan Bembo o Castiglione, que, a su vez, refuerzan una tradición sacroprofana que, por ejemplo, recogen Garcilaso o fray Luis de León y compaginan adecuadamente con las anteriores. Quevedo, al final de esta compleja tradición, compone unos poemas que ejemplifican una medida *concordia oppositum* poética, un armónico sincretismo de las mejores escuelas amatorias.

[56] En Gallagher, 1968, p. 95, respondiendo a una *questio* del poeta sobre las «maneras que tuvo amor [...] de perderme», la Ventura le describe el proceso amoroso desde los ojos a la memoria, donde se sella la imagen ('estoria') de la amada más allá de la muerte; ver Tavani, 1986, p. 128.

[57] En Mena, *Obra lírica,* ed. Pérez Priego, p. 108.

Bibliografía

Allen, M. J. B., «Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonism and the Christian Doctrine of the Trinity», *Renaissance Quarterly,* 37, 1984, pp. 555-84.

Arguijo, J. de, *Obra poética,* ed. S. B. Vranich, Madrid, Castalia, 1972.

Bembo, P., *Prose e rime,* ed. C. Dionisotti, Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1978.

Blanco Aguinaga, C., «*Cerrar podrá mis ojos...* Tradición y originalidad», en Sobejano, G., (ed.), *Francisco de Quevedo,* Madrid, Taurus, 1978, pp. 300-18.

Burke, P., *Los avatares de «El cortesano»,* Barcelona, Gedisa, 1998.

Cabello, G., «Sobre la configuración petrarquista en el Siglo de Oro (la serie de *Amarilis* en Medrano y la serie de *Lisi* en Quevedo)», *Analecta Malacitana,* 4, 1981, pp. 14-30.

Castiglione, B., *El Cortesano,* ed. M. Pozzi, Madrid, Cátedra, 1994.

Close, L., «Petrarchism and the *Cancioneros* in Quevedo's Love Poetry», *Modern Language Review,* 74, 1979, pp. 836-55.

Consiglio, C., «El poema a Lisi y su petrarquismo», *Mediterráneo,* 4, 1946, pp. 76-94.

Devereux, J. A., «The Object of Love in Ficino's Philosophy», *Journal of the History of Ideas,* 30, 1969, pp. 163-67.

Dimundo, R., *Properzio 4, 7. Dalla variante di un modello letterario alla constante di una unità tematica,* Bari, Edipuglia, 1990.

Dionisio Aeropagita, Pseudo, *Oeuvres complètes,* ed. y tr. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

Egido, A., «Variaciones sobre la vid y el olmo en la poesía de Quevedo: "Amor constante más allá de la muerte"», en *Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia literaria Renacentista de la Universidad de Salamanca,* Salamanca, Universidad, 1982, pp. 213-32.

Egido, A., *Fronteras de la poesía del Barroco,* Barcelona, Crítica, 1990.

Equicola, M., *Libro de natura d'amore,* Venecia, 1554, 3 vols.

Fernández Mosquera, S., *La poesía amorosa de Quevedo. Disposición y estilo desde «Canta sola a Lisi»,* Madrid, Gredos, 1999.

Ficino, M., *Sopra lo amore over' Convito di Platone,* ed. G. Ottaviano, Milano, Celuc, 1973.

Floriani, P., «Dall'amor cortese all'amor divino», en *Bembo e Castiglione. Studi sul classicismo del Cinquecento,* Roma, Bulzoni, 1976, pp. 169-86.

Gallagher, P., *The Life and Works of Garci Sánchez de Badajoz,* Londres, Tamesis, 1968.

Green, O. H., *El amor cortés en Quevedo,* Zaragoza, Ebro, 1955.

Jauralde, P., «Cerrar podrá mis ojos la postrera...», *Revista de Filología Española,* 77, 1997, pp. 90-117.

Juan de los Ángeles, F., *Diálogos de la conquista del reino de Dios,* ed. Á. González Palencia, Madrid, RAE, 1946.

Lázaro Carreter, F., «Quevedo entre el amor y la muerte. Comentario de un soneto», en Sobejano, G. (ed.), *Francisco de Quevedo,* Madrid, Taurus, 1978, pp. 291-99.

León Hebreo, *Dialoghi d'amore,* ed. S. Caramella, Bari, Laterza, 1929.

Lida, M. R., «Para las fuentes de Quevedo», *Revista de Filología Hispánica,* 1, 1939, pp. 373-75.

Luis de León, F., *Opera,* eds. M. Gutiérrez y T. González, Salamanca, s. i., 1891-1895, 7 vols.
Mas, A., *La caricature de la femme, du mariage et de l'amour dans l'oeuvre de Quevedo,* Paris, Hispano-Americana, 1957.
Medici, L. de, *Opere,* ed. A. Simioni, Bari, Laterza, 1913.
Mena, J. de, *Obra lírica,* ed. M. Á. Pérez Priego, Madrid, Alhambra, 1979.
Molho, M., «Sobre un soneto de Quevedo: "Cerrar podrá mis ojos"», *Compás de Letras. En torno al yo,* 1, 1992, pp. 124-40.
Morales, A. de, *Quince discursos,* en Pérez de Oliva, F., *Obras,* Madrid, Benito Cano, 1787, vol. 1, pp. 203-23.
Naumann, W., «*Polvo enamorado*. Muerte y amor en Propercio, Quevedo y Goethe», en Sobejano, G., (ed.), *Francisco de Quevedo,* Madrid, Taurus, 1978, pp. 326-42.
Navarrete, I., «Petrarquismo paródico en *Canta sola a Lisi*», en *Los huérfanos de Petrarca,* Madrid, Gredos, 1997, pp. 262-98.
Navarro Durán, R., «Las metamorfosis del yo poético en la poesía amorosa de Francisco de Quevedo», en Ortega, M. L., *La poésie amoureuse de Quevedo,* Paris, École Normale Superieure, 1997, pp. 41-52.
Olivares, J., *La poesía amorosa de Francisco de Quevedo,* Madrid, Siglo XXI, 1995.
Papanghelis, T. D., *Propertius: a hellenistic poet on love and death,* Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1987.
Perella, N. J., *The Kiss Sacred and Profane,* Berkeley, University Press, 1969.
Pico della Mirandola, G., *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni secondo la mente et opinione de' Platonici*, en *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari,* ed. E. Garin, Florencia, Vallechi, 1942.
PO, Quevedo, F. de, *Poesía original completa,* ed. J. M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1984.
Pozuelo, J. M., *El lenguaje poético de la lírica amorosa de Quevedo,* Murcia, Universidad, 1979.
Pozuelo, J. M., «La construcción retórica del soneto quevediano», *La Perinola,* 3, 1999, pp. 249-67.
Propercio, *Elegías,* ed. y trad. F. Moya y A. Ruiz de Elvira, Madrid, Cátedra, 2001.
Pugliese, O. Z., «Variations of Ficino's *De Amore:* The Hymns to Love by Benivieni and Castiglione», en K. Eisenbichler y O. Z. Pugliese, eds., *Ficino and Renaissance Neoplatonism,* Ottawa, Dovehouse, 1986, pp. 106-21.
Quevedo, F. de, *Poems to Lisi,* ed. D. G. Walters, Exeter, University Press, 1988.
Quevedo, F. de, *Poesía original completa,* ed. J. M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1984.
Quevedo, F., *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas,* ed. I. Arellano y L. Schwartz, Barcelona, Crítica, 1998.
Raby, J. E., (ed.), *The Oxford Book of Medieval Latin Verse,* Oxford, Clarendon, 1959.
Ramajo, A., «Huellas clásicas en la poesía funeral española (en latín y romance) en los Siglos de Oro», *Revista de Filología Española,* 73, 1993, pp. 313-28.
Rico, F., «Cerrar podrá mis ojos...», en *Breve biblioteca de autores españoles,* Barcelona, Seix Barral, 1990, pp. 276-80.

Rosales, L., *El sentimiento del desengaño en la poesía barroca,* Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1966.
Schwartz, L., «Hermenéutica filológica y crítica literaria: a propósito de un soneto amoroso de Quevedo (486)», *Glosa,* 4, 1993, pp. 167-87.
Schwartz, L., «Ficino en Quevedo: pervivencia del neoplatonismo en la poesía del siglo XVII», *Voz y Letra,* 6, 1995, pp. 113-35.
Schwartz, L., «*Blanda pharetratos elegeia cantet amores:* el modelo romano y sus avatares en la poesía áurea», en *La elegía,* ed. B. López Bueno, Sevilla, Universidad, 1996, pp. 101-30.
Schwartz, L., «Las voces del poeta amante en la poesía de Quevedo», en *Quevedo a nueva luz: escritura y política,* Málaga, Universidad, 1997a, pp. 271-95.
Schwartz, L., «La musa Erato del *Parnaso* de Quevedo: los retratos de la amada, los afectos del amante», en Ortega, M. L., *La poésie amoureuse de Quevedo,* Paris, École Normale Superieure, 1997b, pp. 11-23.
Serés, G., *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro,* Barcelona, Crítica, 1996.
Salinas, conde de (Diego de Silva y Mendoza), *Antología poética,* ed. T. J. Dadson, Madrid, Visor, 1985.
Smith, P. J., *Quevedo on Parnassus. Allusive Context and Literary Theory in the Love-Lyric of Francisco de Quevedo,* London, The Modern Humanities Research Association, 1987.
Sobejano, G., ed., *Francisco de Quevedo,* Madrid, Taurus, 1978.
Stäuble, A., «L'inno all'amore nel quarto libro del *Cortegiano*», *Giornale Storico della Letteratura Italiana,* 162, 1985, pp. 481-519.
Tavani, G., *A poesia lírica galego-portuguesa,* Galaxia, Vigo, 1986.
Vega, L. de, *Obras poéticas,* ed. J. M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1983.
Walters, D. G., *Francisco de Quevedo, Love Poet,* Washington-Cardiff, The Catholic University of America-University of Wales, 1985.
Whinnom, K., *La poesía amatoria en la época de los Reyes Católicos,* Durham, Universidad, 1981.
Wind, E., *Los misterios paganos del Renacimiento,* Barcelona, Barral, 1972.
Ynduráin, D., «Las cartas de Laureola (beber cenizas)», *Edad de Oro,* 3, 1984, pp. 299-309.