

DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA AL HUMANISMO RENACENTISTA: EL INFIERNO EN ALGUNAS OBRAS DEL RENACIMIENTO

MIGUEL Á. TEIJEIRO FUENTES

Universidad de Extremadura

teijeiro@unex.es

A mi amigo y maestro

Desde la Antigüedad grecolatina, los filósofos, historiadores y poetas han dedicado sus obras a describir la conducta humana, indagar en sus pasiones más escondidas y narrar la relación del hombre con el universo del que formaba parte activa y con la divinidad creadora del mismo. Su interpretación sobre el origen y la naturaleza de sus dioses, semidioses, ninfas y demás criaturas sobrenaturales ha requerido de explicaciones muy diversas. Como han resumido Pilar Saquero y Tomás González (1995), el everismo —de la mano de Evémero de Mesene— defendía que los dioses fueron en realidad hombres a quienes las gentes elevaron a tal categoría por su poder benefactor; para Heráclito y el estoicismo los dioses eran la representación alegórica de ideas morales en forma de vicios y virtudes; y para el griego Erastóstenes o el romano Higinio la divinidad se explicaba a través de una mirada astral al cosmos.

Al igual que en otras culturas —la oriental, la hindú, la egipcia, la celta, la maya, la cristiana...— los héroes, modelos de comportamiento virtuoso, convivieron con ellos y de ellos recibieron unas veces el favor y otras el castigo según la ocasión. A los dioses del cielo o del mar se unieron los dioses de la tierra y, más concretamente, aquellos que habitaban en las profundidades más remotas y aterradoras, los infiernos, en donde convivían con bestias horribles y condenados que padecían un sufrimiento eterno, protagonistas todos ellos de las siguientes páginas.

1. EL INFIERNO GRECOLATINO: DEL HADES A LAS MORADAS DE PLUTÓN

A través de la *catábasis* griega o del *descensus ad inferos* latino se describía una experiencia individual, a veces iniciática, en la que el protagonista de la acción, tras ofrecer los consabidos sacrificios purificadores a los dioses, bajaba en la compañía o bajo el favor de algún ser extraordinario, un taumaturgo —llámese Circe, Cirene, la Sibila, Ericto o Diógenes—, al mundo de los muertos para conocer su futuro, encontrarse con sus seres queridos o enfrentarse a las furias infernales¹. Este encuentro prodigioso e inusual propiciaba el descubrimiento de las aterradoras moradas de Plutón, la descripción de las horrendas criaturas que allí penaban y de los crueles castigos que sufrían los que allí habitaban, la exaltación del valor del héroe y de sus múltiples hazañas, la exhortación moral y su ejemplaridad o, simplemente, la burla cínica del inframundo, producto de la invención humana. Acabada la aventura, el héroe regresaba al mundo de los vivos conmovido por lo que había visto y oído, imbuido de una aureola sobrenatural que le distinguía del resto de los seres corrientes.

El lugar al que descienden estos privilegiados puede encontrarse en el confín del mundo, más allá de los océanos occidentales, pero también en Laconia o en el país de los cimerios, y casi siempre se le reconoce porque es una región subterránea y abismal donde reina el caos y la oscuridad. Responde a los nombres de Hades, Érebo, Tártaro, Orco, Ténaro, reino de Dite, moradas de Plutón... y en él habitan seres terroríficos que vigilan la entrada, transportan en su barca las almas de los muertos, juzgan a los impíos o les atormentan con furia por su comportamiento en la otra vida...

La representación de este submundo infernal no ha sido siempre la misma. Como ha explicado M. Brioso Sánchez (1995), ha ido variando a medida que moralistas y filósofos configuraban una visión más interesada y personal de la que ni siquiera podrá desentenderse el cristianismo más primitivo y militante. Diríase que entre los textos griegos sobre este tema y los autores romanos de comienzos de la era cristiana —un periodo que abarca aproximadamente nueve siglos— existen evidentes diferencias. Mientras los primeros presentan el Hades como un lugar de encuentro a la espera de la ansiada inmortalidad, los segundos ofrecen una visión más aterradora de los infiernos y se detienen en las penas eternas que sufren los allí condenados.

Así, por ejemplo, la consideración del infierno en el Canto XI de la *Odisea* del griego Homero no precisa de «una distinción entre justos e injustos, entre malvados y virtuosos, en consonancia con un sistema de pensamiento en que no se

¹ «Bajar a los Infiernos, enfrentarse con los monstruos y demonios infernales, es sufrir una prueba iniciática. Hemos de añadir que tales descensos a los Infiernos, en carne y hueso, constituye un elemento peculiar de las iniciaciones heroicas, cuyo objetivo es la conquista de la inmortalidad corporal» (Eliade, 1975: 104).

ha desarrollado el concepto de la culpa y la responsabilidad personales, es decir de una moral en sentido estricto» (Brioso Sánchez, 1995: 41). Ni siquiera Odiseo osa adentrarse en el Hades, más bien serán las almas de los muertos prematuros —con Elpénor, su compañero de viaje, y Anticlea, su madre, a la cabeza— quienes salgan a su encuentro para rogarle un entierro digno o informarle de lo que ocurre en Ítaca. La penosa situación en la que se encuentran las criaturas que sufren un castigo eterno (en el texto griego, el gigante Orión, Ticio, Tántalo, Sísifo y Hércules) no responde a la comisión de un delito innoble, un vicio desordenado o una inmoralidad obscena, sino más bien a una supuesta enemistad con los dioses y, por tanto, no precisan de un juicio sumarisimo ni de una estrecha vigilancia por parte de sus carceleros. De hecho, muchas de las almas que habitan en el Hades esperan que sus cuerpos aún reciban sepultura en el mundo de los vivos o ansían una morada definitiva, como los héroes guerreros Agamenón y Aquiles, o las hermosas Leda y Fedra.

Sin embargo, en las letras romanas serán Virgilio, sobre todo en su *Eneida*, y Ovidio, en sus *Metamorfosis*, los primeros en ofrecer una versión más horrenda y detallada del inframundo. Aquel nos conduce hasta la entrada del Orco de la mano de Eneas y la Sibila. Allí describe a los horribles seres fantasmales que se topa por el camino —Centauros, Escilas, Briareo, Hidra, Gorgona, Gerión, Aqueronte, Cerbero...— hasta llegar a una bifurcación del camino que le conduce por la izquierda al Tártaro². Eneas divisa entonces una ciudad amurallada, rodeada de las aguas llameantes del Flegetón y custodiada desde el torreón de la entrada por Tirsífone. En su interior se escuchan los gemidos y los gritos de aquellos que arrastran sus cadenas de hierro. Tampoco Eneas llega a entrar en ella, sino que escucha por boca de la Sibila lo que ocurre en su interior. La profetisa se refiere a los condenados señalados por la tradición (Ticio, Ixión, Sísifo y Tántalo), a los que enumera con cierta desgana y, en algún caso, evitando su nombre, a los que se une una multitud de almas en pena que han sido juzgadas rectamente por Radamanto y que son castigadas por el látigo inclemente de Tirsífone, a quien acompañan sus hermanas las Furias y la Hidra³.

² Como ha sugerido Jacques le Goff, «[mientras] que la Antigüedad greco-romana había concedido un puesto preeminente a la oposición derecha-izquierda, el cristianismo, sin dejar de mantenerle un valor importante a esta pareja antinómica presente por lo demás tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se apresuró a prestigiar el sistema arriba-abajo» (1981: 11). Recordemos, por ejemplo, que san Isidoro de Sevilla declaraba en sus *Etimologías* que «Al infierno se le denomina así porque está situado abajo (*infra*)» (2004: 1.043).

³ «Allí, quienes en vida aborrecieron / al hermano, o alzaron atrevidos / la mano contra el padre; los que, falsos, / al cliente engañaron; los que a solas / se echaron sobre el oro que adquirieran / sin dar parte a los suyos (turba innúmera, / de todos la mayor); los que sufrieron / la muerte por adúlteros; los viles / que traicionando a su señor legítimo / siguieron sin pudor armas impías» (Virgilio, 2009: 351-352, vv. 872-881). Ya antes había intentado Virgilio una primera aproximación al mundo de los muertos, de la mano de Luciano, en sus *Geórgicas*.

Virgilio imagina ya el infierno como un lugar de sufrimiento y dolor, donde padecen castigo eterno aquellos que cometieron un delito horrendo contra las personas y las leyes. Ahora adquiere protagonismo un grupo de seres anónimos que representan los vicios de la Humanidad, criaturas que se revuelven dolientes entre las llamas, víctimas de su destino. Allí están los soberbios, los egoístas, los lujuriosos, los avaros, los tiranos, los traidores a la patria, los usureros...

También Ovidio vuelve sobre el asunto y se detiene en la descripción de los condenados. Lo hace en el libro IV de sus *Metamorfosis* («Los lugares infernales») donde se refiere a un lugar frío y oscuro al que descienden las almas de los que no han recibido sepultura. En el umbral, custodiando la entrada, están Cerbero y las horribles Furias. Más adentro, en la Mansión de los Impíos, sufren castigo eterno aquellos que cometieron graves delitos. Allí moran Ticio (y sus entrañas devoradas por un águila), Tántalo (que padece hambre y sed irremediables), Sísifo (cansado de empujar la roca), Ixión (dando vueltas incessantemente sobre la rueda) y las Danaides (llenando inútilmente sus vasijas de agua), todos ellos convertidos por la teogonía posterior en la viva representación de los vicios humanos.

Como ha propuesto Máximo Briosó Sánchez, serán los escritores y moralistas, desde Píndaro a Aristófanes o Platón, quienes acabarán democratizando el Más Allá e incorporarán la idea moral del premio y el castigo al que se someten las almas en el riguroso tribunal de Minos, Radamantis y Éaco. Otras corrientes filosóficas afines se interesarán por las figuras fantasmagóricas, bestias horribles, que castigan sin cesar ni compasión a los culpados.

En cambio, la imaginación popular, y con ella la de las sectas místicas, tal vez bajo los influjos concretos del mazdeísmo persa sobre todo, debió ser muy propensa a esta imaginería de monstruos y horrores, que heredará el cristianismo, por lo que nos sorprende que, según leemos en Orígenes, Celso censurase a los cristianos el que aterrorizasen, igual que los sectarios paganos, a los simples con el cuadro de los tormentos del Más Allá (Briosó Sánchez, 1995: 47-48).

De hecho, la lista de condenados se irá ampliando y reforzando⁴, del mismo modo que los castigos infligidos serán cada vez más crueles y prolongados —sin ninguna posibilidad de redención mediante la reencarnación en otros seres diferentes— y la descripción de estos se torna más atroz revolviendo la conciencia del lector y asumiendo una fuerte carga de ejemplaridad.

⁴ Véase el trabajo de Ramiro González Delgado (2000: 63-74) en el que analiza la presencia y caracterización de los condenados al infierno en los textos grecolatinos más destacados.

2. LAS SAGRADAS ESCRITURAS Y SU CONDENA DEL INFIERNO

Las *Sagradas Escrituras* también se refieren al infierno. En el Viejo Testamento las alusiones son muy escasas. Es considerado el lugar en el que se encuentran los espíritus privados de la visión de Dios y se confunde con el «Seol» (Núm, 16: 30), una especie de Hades griego en el que descansan las almas de los muertos. Por el contrario, en el Nuevo Testamento se presenta como un lugar de sufrimiento que toma forma de abismo o de lago y se confunde con el Tártaro (Pe, 2: 4) o se identifica simbólicamente con el Gehenna (Mt, 10: 28), valle cercano a Jerusalén.

San Marcos (9: 41-50) destaca de él el calor sofocante provocado por el fuego inextinguible que lo preside y advierte de la presencia de gusanos que representan la descomposición humana; san Lucas (3: 17; 16: 19-31) coincide en el insoporrible calor que allí reina a causa de las llamas que no cesan y repara en los tormentos que soportan los sedientos pecadores; san Mateo (8: 11-13; 13: 41-43; 22: 11-14; 25: 28-30) lo describe como un horno de fuego eterno a cuyas tinieblas son arrojados los no escogidos para sufrir llanto y crujir de dientes; y en el Apocalipsis (14: 9-11; 19: 19-21; 20: 9-10) es un estanque ardiente en donde la furia divina se manifiesta en forma de tormentos con fuego y azufre, día y noche y así eternamente, contra aquellos adoradores de la bestia y sus ídolos, es decir, «los cobardes, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros...» (21: 8-9).

Los evangelios apócrifos —tan difundidos a lo largo de la Edad Media— procuran matizar o ampliar las noticias extraídas de los textos sagrados, si bien en ellos se confunde la ortodoxia religiosa con la visión más pagana, e incluso legendaria, procedente de la tradición popular. El infierno tiene una apariencia de estanque, pozo, mar, río, caverna, prisión, caldero... y se localiza geográficamente en la región boreal, los Tártaros o el desierto de Dudael. Como los héroes de la antigüedad clásica, hasta allí también descienden los profetas en la compañía de un protector, ya sean dos hombres (*Libro 2 de los secretos de Henoc*), un ángel (*Apocalipsis de Sofonías* y *Testamento de Isaac*) o, más concretamente, el ángel Metatrón en el *Testamento de Jacob* o los arcángeles Miguel y Gabriel en el *Apocalipsis griego de Esdras*. En el caso del *Evangelio de Nicodemo* es el mismo Cristo quien desciende a los infiernos para derrotar a Satanás y liberar a todas las buenas almas que allí reposan⁵.

Entre las tinieblas y la oscuridad, bajo un olor a azufre y pez, y el sonido del llanto y el crujir de dientes, gemidos y alaridos horribles, habitan seres temibles que

⁵ La bajada de Cristo a los infiernos (*descensus Christi ad inferos*) para sacar de allí a Adán y a los que con él estaban se narra en el *Evangelio de Bartolomé* (Santos Otero, 1985: I, 1-8, 543), en las *Actas de Pilatos* (1985: I, 402-ss.) o en la *Declaración de José de Arimatea* (1985: IV, 509-510), y se esboza en la Primera Epístola de san Pedro (3: 1-ss.) o en san Mateo (25: 52-ss.) y san Lucas (23: 43).

recuerdan el decorado de la mitología pagana. Allí aparece la bestia, tal vez el gigante Azazel, hijo depravado de los ángeles caídos y cabecilla de los demonios; Semyazá, su lugarteniente, o Tartarujó, provisto de un látigo de fuego con el que castiga a los impíos...; ángeles cuyos «cabellos estaban sueltos como los leones; sus dientes salían de su boca como un oso; sus cabellos estaban sueltos como los de las mujeres; su cuerpo era como el de las serpientes» (Piñero, 2010: 133). Se les llama «guardianes» o «castigadores» y visten de negro. Son implacables y se encargan de castigar brutalmente a los pecadores por los siglos de los siglos. Pero también hay gusanos y bestias venenosas que atormentan con fuego, llamas y betún a los que no veneraron a Dios en la tierra. En el *Libro de los secretos de Henoc*, este los identifica con aquellos

que se ufanan de sus propias fechorías; a los que asaltan a los hombres a escondidas, oprimiendo a los pobres y sustrayéndoles sus pertenencias; a los que se enriquecen a sí mismo a costa de aquellos a quienes humillan; a los que teniendo posibilidad de saciar a los hambrientos los matan de hambre; a los que pudiendo vestir al desnudo lo despojan en su misma desnudez; y finalmente a los que lejos de reconocer a su Criador adoran a dioses fatuos y sin alma, forjando ídolos y adorando la obra abominable de sus manos (Piñero, 2010: 115-116).

Y en su aterradora visión Jacob confirma que los pecadores a quienes se castiga son

a los fornicarios, a las mujeres de mala vida, a los afeminados, a los que se acuestan con varón, a los adúlteros, a quienes han destruido la imagen de Dios, a los hechiceros y envenenadores, a los violentos, a los idólatras, a los adivinos, a los que maldicen y a los de doble lengua (Piñero, 2010: 119-120).

3. EL INFIERNO EN LA EDAD MEDIA⁶

A lo largo de ese periodo tan extenso que llamamos Edad Media, el everismo encontró acogida en las *Etimologías* de san Isidoro, aunque este advirtiera del error

⁶ En su ya clásico trabajo *El otro mundo en la literatura medieval*, Howard Rollin Patch (1983) nos ofrece un amplio recorrido por aquellos textos ingleses, franceses e italianos, en los que se describe el mundo del Más Allá, a la vez que analiza su filiación a una tradición culta o popular. El volumen se completa con un apéndice a cargo de M.^a Rosa Lida de Malkiel en donde la visión del trasmundo se relaciona con las literaturas hispánicas desde principios de la Edad Media hasta el siglo xx. La autora se remonta a la época visigótica y avanza en el tiempo hasta textos como el *Libro de miseria de homne* o el *Espéculo de los legos*. Una cueva, un volcán, un abismo oscuro y llameante con diablos encadenados que imponen crueles castigos valen como representación icónica del submundo, algo distinto a los infiernos de los enamorados que encontramos en los cancioneros posteriores. Su mirada llega hasta el Renacimiento con las obras de Encina o Garcí Sánchez de Badajoz, y se detiene en algunos géneros narrativos como los libros de caballerías, tema desarrollado, entre otros, por Carlos Alvar (1989) y Juan Manuel Cacho Bleuca (1995), en

que los humanos habían cometido, el alegorismo entusiasmó a Fulgencio y los neoplatónicos y el astralismo acompañó algunas de las interpretaciones astrológicas de Boccaccio, el gran mitógrafo medieval, en su *De genealogia deorum gentilium*, inmensa obra enciclopédica⁷ que, en España, servirá para que el Tostado aplique las tres corrientes a su explicación sobre el origen y la naturaleza de los dioses en su tratado *Sobre los dioses de los gentiles*, fuente imprescindible para los mitógrafos españoles del Renacimiento.

Los teólogos cristianos construyen parte de su discurso a través del influjo de los filósofos platónicos. Ello explica el doble rasero que utilizan los padres de la Iglesia a la hora de enfrentarse a los textos paganos: sí, por un lado, no dudan en rechazarlos por falsos, por el otro no renuncian a su lectura, atraídos por su estilo. Para superar esta dialéctica irresoluble algunos de ellos defienden que las fábulas gentiles esconden bajo su dura corteza un sentido oculto de carácter ejemplar muy semejante al que podemos encontrar en las parábolas que pueblan las *Sagradas Escrituras*, una idea que, como veremos, acompañará a los humanistas del Renacimiento. De este modo se establece la línea de continuidad entre el mundo grecolatino y la nueva doctrina evangélica, se confirma que los filósofos antiguos

donde se destacan los elementos ultraterrenos medievales, o los relatos sentimentales y pastoriles, con sus alegorías amorosas, o los mismos relatos bizantinos. Hasta donde a mí me interesa, tampoco faltan las referencias a los poemas épicos, asunto al que ha dedicado atención Christian Wentzlaft-Eggebert (1995), y al teatro barroco en general. De su lectura se concluye que la presencia de los infiernos en la literatura medieval y áurea peninsular es un motivo recurrente. La descripción y estimación de este lugar maldito entronca con la imaginería revelada en las *Sagradas Escrituras*, pero también con la presencia de elementos característicos del mundo pagano clásico, sin perjuicio de la inevitable influencia de la *Divina comedia* de Dante.

⁷ Espigando en fuentes bien diversas (desde Ovidio o Lucrecio hasta Lactancio, Fulgencio o san Isidoro), Boccaccio —como Petrarca y, sobre todo, Dante— se adentra en las entrañas de la tierra en su *Genealogía de los dioses paganos* (1983), allí donde se castiga con suplicios a los pecadores por las faltas cometidas y, desde una mirada cristiana, va desbrozando el sentido alegórico que encierra. El Erebo se describe como una ciudad de hierro porque representa el corazón duro y perseverante. Allí son maltratados los Gigantes (representación de los soberbios), Titio (el impertinente), Ixión (el codicioso), Sísifo (el déspota que gobierna), Tántalo (el avaro) y Teseo (el temerario). Tirsífone, la gobernadora de la ciudad, simboliza la ira y los tres jueces se corresponden con la conciencia interior. Por Cerbero, y sus tres cabezas, se entiende el halago, la infelicidad y la falsa gloria que tanto engañan al ignorante; por los cuatros ríos la pérdida de la razón por parte de los concupiscentes que se dejan llevar por la ira, el furor, la tristeza y el llanto. En sus dos últimos libros —el XIV y el XV— Boccaccio explica en la teoría su práctica, defendiendo a los poetas, que él considera teólogos no sagrados. Es cierto que a veces estos son oscuros, pero también lo es la palabra divina. Es necesario, por tanto, acercarse a los poetas de manera inteligente, tratando de desentrañar la verdad. Puede que los poetas paganos desconozcan la verdad de la religión cristiana, pero ello no les convierte en mentirosos cuando hablan de los dioses, pues no conocían al Dios verdadero. Es innegable que resulta más provechoso estudiar los libros sagrados que las historias gentiles; pero eso no implica que sea un pecado mortal leer sus libros, pues de hecho muchos hombres sabios, como san Pablo, san Jerónimo o Fulgencio, lo hicieron.

adelantan ya la venida del Mesías —de hecho, se proclama que Platón habla por boca de Moisés— y se deduce —como defiende san Agustín— que si estos hubieran nacido siglos después habrían abrazado el cristianismo sin dudar.

Y aunque a lo largo de la Edad Media la cultura cristiana reafirma su código de creencias y busca apartarse de la gentilidad, «Nunca lo conseguirán... porque el peso y el prestigio de la Roma imperial es enorme, y porque, en definitiva, el cristianismo es hijo de esa cultura y, desde el principio, las obras canónicas acogen versos clásicos, pues en ellos han aprendido la gramática» (Ynduráin, 1994: 37)⁸. De este modo, los clérigos no solo se afanan en sus conventos por copiar e ilustrar los textos sagrados, sino que conservan en sus bibliotecas, como oro en paño, los libros de los autores paganos. Así pues, aquellos que consideran las fábulas unos cuentos monstruosos y heréticos de mitos fingidos que resultan tan perjudiciales al hombre como lo serán luego los libros de caballerías, esos mismos no dudan en leerlas y a veces imitarlas con la excusa de que bajo la costra se esconden ejemplos para bien vivir. Y esta percepción alegórica irá modelando también la visión del infierno.

Serán los padres de la Iglesia —san Agustín, san Gregorio, san Isidoro, santo Tomás...— quienes se encargarán de reforzar su contenido doctrinal y teológico. Hay en los escritos de estos un propósito didáctico y moralizador que consiste en oponer al fuego eterno, que no consume, pero atormenta, la idea de un paraíso, lugar desde donde las almas de los bienaventurados gozan eternamente de la contemplación de Dios. Incluso se introduce hacia el siglo IV, con san Gregorio y san Agustín, la idea de un tercer escenario, el purgatorio, cuya existencia se confirmará en el Concilio de Florencia (1438-1445), primero, y en el de Trento (1545-1563), después. Se trataría de un lugar intermedio donde se purifican las almas de aquellos cuyos pecados han sido terribles.

Es cierto que el infierno sigue siendo un lugar de sufrimiento que se representa en la figura del gusano de la que hablaba san Marcos (9: 48), símbolo de la descomposición del cuerpo y también de su condena espiritual. Es cierto que los castigos que allí se padecen son atroces. Pero ahora la congoja del penado no reside solo en el dolor físico, sino también en la desoladora consciencia de que la penitencia es eterna y no admite ninguna posibilidad de arrepentimiento ni de expiación de las culpas. Tal vez por ello san Gregorio admita en sus *Diálogos* una mitigación del dolor que es proporcional a la gravedad del pecado cometido.

⁸ «Además, si esos platónicos, los últimos representantes del paganismo, son los que más lejos han llevado la exégesis mitológica y especialmente el alegorismo, no cabe olvidar que los amantes del paganismo coinciden con la aurora del cristianismo, y que unos y otros se mueven en la órbita platónica, participan de la misma educación, coinciden en los saberes» (Ynduráin, 1994: 415).

- PEDRO ¿Dime, debemos creer que existe un único fuego del Infierno o se ha de pensar que hay preparados tantos fuegos diferentes como pecados diferentes hay?
- GREGORIO Realmente existe un único fuego del Infierno, pero dicho fuego no atormenta a todos los pecadores de la misma forma. En efecto, el castigo se sentirá allí con tanta intensidad como lo exija el pecado de cada cual. Y así, de la misma manera que en este mundo vive mucha gente bajo un único sol, pues a unos los quema más y a otros menos, así también en el infierno dentro del único fuego no existe una sola clase de abrasamiento... de manera que todos los pecadores soportan un fuego igual, pero, al mismo tiempo, ese fuego abrasa de diferente forma a cada uno de ellos (Galán Sánchez, 2010: 260).

Una idea que siglos después retomará el autor anónimo del *Libro de Alexandre* cuando precisa

Una cosa es fornaz que siempre es ardiente,
mas non sienten sus penas todos igualmente;
cunte com' a los omnes con el sol muy caliente;
unos han con él quexa otros non han y miente
(Cañas, 1988: 536, 2.414).

Precisamente en este poema encontramos una descripción del infierno (estrofas 2.334-2.424) conscientemente estructurada y eminentemente funcional, ya didáctica, moralizadora o argumental (Cañas, 1988: 523). De la mano de Gautier de Châtillon y su *Alexandreis* el autor anónimo narra el delirio de Alejandro Magno por conocer los secretos del mundo y su amenaza de bajar a los infiernos y encadenar a sus moradores. La soberbia del invicto conquistador será considerada una afrenta por Natura quien, con la ayuda de Satanás y la Traición, planean su venganza con la muerte del macedonio, envenenado a manos del falso Jobas a su regreso a Babilonia.

El narrador describe el infierno como «un fambriento lugar» (estrofa 2.334), con «mal suelo, mal poblado, mal trecho, mal lugar, / es dubdo e espantosólo de començar» (estrofas 2.336-2.337), un paraje tenebroso contrario al santo paraíso, en donde viven eternamente las almas de aquellos que no sufren ninguna pena y disfrutan de la gloriosa visión divina. Tiene forma de una ciudad sin salida, fortificada por muros de azufre y betún. Allí habitan en permanente oscuridad aquellos que han llevado una mala vida y sus almas son vigiladas por una multitud de serpientes que los acechan día y noche. En medio hay un horno humeante que no da llama y en el que arden los dañados según el pecado cometido. A su alrededor no hay vegetación ninguna, sino espinas y cardos que crecen junto a los duros peñascos.

Esta aterradora visión coincide con la descripción de los textos sagrados, pero introduce ya el recurso de la alegoría que se impondrá en los textos posteriores y llegará hasta el Siglo de Oro. Las alegorías que Virgilio enumera a la entrada del Orco en su *Eneida* (los Remordimientos, el Dolor, la Vejez, la Miseria, el Trabajo...) son sustituidas ahora por la presencia en la entrada del infierno de los siete pecados capitales, vicios de los que nacen todas las desgracias entre los hombres. A ellos recurrirá, siglos después, Erasmo en su *Enquiridión* para explicar la milicia de Cristo en la tierra.

En el *Libro de Alexandre*, el infierno ejemplifica, pues, la variedad de tradiciones que lo explican. En él podemos encontrar desde las reminiscencias paganas (las alusiones al palacio de Plutón, la presencia del gigante Ticio o de Tántalo elidido, la aparición de Niobe o Filis) hasta referencias a personajes bíblicos (Adán, Job, Ester, Nabucodonosor, Lot, Herodes, Salomón...).

De finales del siglo XIV o comienzos del XV es el *Libro de miseria de omne*, otra traducción anónima al castellano de la adaptación del *De contemptu mundi*, escrito por el papa Inocencio en su juventud. Su autor, seguramente un hombre de Iglesia, refrenda su visión del infierno invocando la autoridad de san Juan, Salomón, Daniel, Jeremías y muchos otros. El día del Juicio Final los malvados sufrirán en el infierno las nueve penas más dolorosas: un fuego terrible, un frío helador, la amenaza de gusanos, serpientes y dragones, un hedor insoportable, los tormentos de los diablos, una gran oscuridad, unos graves padecimientos, la presencia de diablos que expulsan fuego por la boca y las ataduras de lazos y cadenas.

Siguiendo la idea paulina de la caballería cristiana, que Erasmo renueva en el *Enquiridión*, el hombre debe enfrentarse a sus tres grandes enemigos —el Mundo, el Demonio y la Carne—, acompañados de sus secuaces —los siete pecados capitales— de los que hay que huir. El poema concluye con una exhortación al buen cristiano para que haga penitencia de todos sus pecados y pueda gozar de la presencia de Cristo y de sus santos

Alli auran sus palacios los *que son* luxuriosos
perjuros & omizieros & falsos & los mentirosos
herejes & descreídos logrereros & auarosos
ladrones & rrobadores soberbios & codiciosos
(Cuesta Serrano, 2012: 158).

Un tercer y último ejemplo lo encontramos en otra tradición latina de origen inglés, el *Speculum laicorum*, probablemente compuesto entre 1279 y 1292. En el capítulo XLIX, titulado «Del infierno», su autor hace gala de un inagotable acopio de materiales diversos (Ezequiel, san Agustín, san Isidoro, san Bernardo...) para explicarnos que el Más Allá se encuentra en el centro de la tierra, es una cárcel

muy profunda, un lugar de frío y calor, de dolor eterno, donde los gusanos roen a los dañados que solamente desearon los placeres terrenales⁹.

4. EL INFIERNO EN ALGUNOS TEXTOS DEL RENACIMIENTO

En el Renacimiento, el neoescolasticismo —heredero de la filosofía desarrollada por santo Tomás a partir de las ideas de Aristóteles, matizadas por Platón, el judaísmo o el pensamiento musulmán— distingue claramente entre los libros sagrados y las fábulas gentiles, y defiende que solo las *Sagradas Escrituras* pueden interpretarse desde sentidos diversos. De hecho, algunos de sus representantes —como Melchor Cano en su *Censura a Carranza*— admiten incluso que la oscuridad de los textos sagrados y su misterio oculto es consustancial a la devoción cristiana, y su interpretación únicamente está al alcance de unos pocos, pues no puede ser manoseada por el vulgo indocto. Será el Concilio de Trento (1545-1563) el que se afane por separar los mitos paganos, meras invenciones, de las historias evangélicas, basadas en la verdad, ideario con el que se pretende enterrar en el olvido de manera definitiva al reformismo erasmista. Por su parte, el neoplatonismo italiano —desde Policiano a Ficino— sigue empeñado en la construcción de un método paralelo al religioso que podía ser aplicable a los textos gentiles a través de la interpretación alegórica de los mismos.

Y aunque parezca mentira, el mismo Erasmo de Rotterdam —que choca abiertamente con unos y con otros en muchos de sus planteamientos teóricos— admite, con los neoescolásticos, que la verdad divina está al alcance de la interpretación de unos pocos, con él a la cabeza, y defiende, con los neoplatónicos, que, partiendo de san Pablo, es posible escarbar en los textos sagrados hasta encontrar el misterio oculto a través de la alegoría, una teología que vale tanto para descifrar la parábola de Adán como para explicar la fábula de Prometeo. En su *Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, el holandés anima al conocimiento verdadero de las *Escrituras*, un proceso complejo para el que es posible ejercitarse tomando primero los textos profanos —bien de los poetas (como Homero o Virgilio), bien de los filósofos (como Platón)— y luego estudiando los escritos de san Pablo y de los padres de la Iglesia —san Agustín, san Dionisio... —, todos ellos defensores no del sentido literal, de fuera —llámese corteza o cuerpo— sino del de dentro —más profundo y del ánimo—.

Para ejemplificarlo, Erasmo no duda en recurrir a los pecadores que penan en el infierno clásico, explicando lo que cada uno de ellos representa.

⁹ Otros textos medievales, como el *Libro llamado Fedrón*, estudiado entre otros por Fernández Izaguirre (2016: s.p.), abundan en la imagen del infierno, en este caso adecuando el texto de Platón, el *Phaedo*, a la mentalidad cristiana medieval.

Si te huelgas de leer lo que finge el otro, que los Gigantes peleaban contra el cielo, y cómo su dios Júpiter con sus rayos los desbarató y consumió, aprende a saber de allí que no avemos de pelear contra Dios ni resistir su voluntad, y que nos debemos apartar de los estudios y ejercicios que ve cada uno que son contra su propia naturaleza [...] Si lees la sed que Tántalo diz que padece en el infierno, teniendo el agua hasta la barba y no pudiendo beber della, entiende por esta fábula quán miserable cosa es el rico avariento, que, estando lleno de hacienda, no se atreve a gozar della. Quando leyeres en el poeta aquel trabajo que padece Sísifo en el infierno en rebolver una gran piedra y nunca acaba de trastornarla, aprende a saber quán trabajosa y miserable cosa es la ambición y desseo de onrra. Leyendo los trabajos de Hércules, enséñante a ti aquéllos cómo por honestos ejercicios y diligente industria, nunca causando de obra bien, se gana después el cielo. Si a estas y otras consideraciones provechosas atendieres quando las fábulas lees, ¿no te parece que podrás en ellas aprender lo mismo que enseñan los filósofos, y aun algo de lo que mandan los theólogos, maestros de nuestras vidas¹⁰? (Erasmus, 1971: 241-242).

4.1. EL INFIERNO EN EL *CLAROE Y FLORISEA* DE NÚÑEZ DE REINOSO BAJO EL RECUERDO DE ERASMO

El *Clareo y Florisea* de Alonso Núñez de Reinoso se publica en el año 1552, en la imprenta judía de los hermanos Giolito en Venecia. La presencia del infierno en esta novela se explica desde tres perspectivas distintas. En primer lugar, desde el recuerdo de la Antigüedad clásica. El Renacimiento —explicado por Asunción Rallo Gruss— supuso el rescate de los textos de sus escritores más destacados. Dicha recuperación será posible gracias a la traducción de los libros de estos autores, bien del latín o del griego, bien del italiano, la recopilación de fragmentos de obras antiguas y su reelaboración adaptándolas a la realidad del siglo XVI con un afán de imitación, pero también de superación de los modelos.

Nuestra novela es un buen ejemplo de ello. Se trata de un curioso relato que imita en sus primeros diecinueve capítulos al *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio a través de los *Razonamientos de amor* del humanista italiano Ludovico Dolce. Concluida la historia de los jóvenes amantes, la desdichada Isea, viuda enamorada de Clareo y rechazada por este, inicia una peregrinación por el mundo, incluido su encuentro con el caballero Felesindos de Trapisonda.

Una de las aventuras, la acaecida en el capítulo XXXI, narra la bajada de ambos, en la compañía del sabio Rosismundo, al infierno, imitando con sus hechos las hazañas de Eneas, Teseo o Hércules. El camino conduce a un lugar oscuro,

¹⁰ En consecuencia, el humanismo renacentista procura una doble lectura del texto —diferenciando entre la superficie, la corteza, y el interior, lo verdadero— con la pretendida finalidad de deleitar aprovechando. Así lo manifiesta, entre otros, Villalón en *El Scholástico* cuando dice: «En este género de invenciones ay dos maneras de decir: una manifiesta y clara; la otra umbrosa y encubierta de algún estilo gracioso de hablar como debajo de sombra lo qual encubre la agudeza con que al motejado toco» (1997: 221). Y en parecidos términos se expresará años después Juan Arce de Otárola en *Los coloquios de Palatino y Pinciano* (1995: 457).

lleno de tristeza y dolor, al que se accede bajando por unas cuevas que llevan «sin saber cómo ni de qué manera» (Núñez de Reinoso, 1991: 185) al río del Olvido. A la entrada de las moradas de Plutón se encuentran las desventuras (llanto, hambre, enfermedad...) en la compañía de Gerión, Briareo, Hidra, Medusa, las Harpías. Caronte rema por las aguas del Flegetón y Cerbero custodia las puertas del infierno. Nada más entrar en él hallamos, sin citarlos por sus nombres, a los penados que sufren condena eterna.

Y entrando por el infierno, hallamos a un hombre tendido y un buitre sobre él que le comía continuamente las entrañas; vimos a otro que, cuando quería comer unas hermosas manzanas que se le llegaban a la boca, el árbol se le alzaba, y cuando quería beber, las aguas le huían. Andando más adelante por aquellas dolorosas calles, topamos un hombre que subía una gran cuesta con un gran peñasco sobre sus espaldas, y cuando quería llegar a la cumbre se le caía, y así tornaba de principio; y vimos a otro que siempre andaba en carnes vivas, voltando sobre una rueda de navajas; vimos noventa y nueve doncellas que trabajaban de hinchir de agua un pozo sin suelo y dolorosos gritos en aquella casa de Plutón (Núñez de Reinoso, 1991: 187).

Tras ver a Plutón y los tres jueces que atormentan a los pecadores, la comitiva llega a los campos Eliseos y de allí de vuelta al castillo del sabio.

Núñez de Reinoso nos propone en su novela un infierno clásico de la mano del Virgilio de la *Eneida* y del Ovidio de las *Metamorfosis*, pero influido también por el recuerdo cercano del *Metamorphoseos* de Bustamante¹¹.

¹¹ El *Libro del Metamorphoseos y fábulas; del excele[n]te poeta y filósofo Ouidio* de Jorge de Bustamante es la primera traducción al castellano de las *Metamorfosis* de Ovidio. Sin duda resulta muy significativa la coincidencia de planteamientos entre ambas obras. Así, Bustamante, en su «prólogo» y «argumento» admite que las fábulas que allí se encuentran las tomaron los poetas «diciendo vn razonamiento de cosas verdaderas: mas fingidas por estos autores para que debaxo de la honesta recreación de tan apacibles cuentos contados con alguna similitud de verdad poder inducir los curiosos lectores a muchas vezes leer su abscondida moralidad y que toda va fundada en manifestar las condiciones delos hombres: alos quales co[n]forme a sus obras apropia[n] a diuersas propiedades y naturaleza de cosas sublimando los virtuosos y vitupera[n]do los viciosos» (1542: f. 5r), mientras que Núñez de Reinoso, en la «Carta dirigida a su mecenas don Juan Micas» que encabeza sus obras en versos, advierte: «Esta historia pasada de Florisea, yo no la escribí para que sirviese solamente de lo que suenan las palabras, sino para avisar a bien vivir, como lo hicieron los graves autores que, inventando ficciones, mostraron a los hombres avisos para bien regirse, haciendo sus cuentos apacibles por inducir a los lectores a leer su escondida moralidad, que toda va fundada en gran punto y provecho» (1991: 196, n. 145). Bustamante ejemplifica el asunto en personajes mitológicos entre los que cita a los «giga[n]tes q[ue] fuero[n] vnos ho[m]bres ta[n] feroces y crueles como soberuios q[ue] negava[n] la deydad... mismo q[ui] so sentir Marco Tulio qua[n]do dixo, no es otra cosa los giga[n]tes co[m]batir con los dioses sino los ho[m]bres biuir fuera de razo[n]» (1542: f. 5v); y Midas «como los auaros dessean les aprouechan tan poco (“las riquezas”) como si no los tuuiesen hasta que caye[n]do en su yerro los despende» (f. 7v); y Anteón (por Acteón) a los «ho[m]bres prodigos y dados a sus passatie[m]

En segundo lugar, el recuerdo de Erasmo cuya posible relación traté de apuntar hace años (Teijeiro Fuentes, 1986). La influencia del *Enquiridión* de Erasmo en el Renacimiento español favoreció, entre otras cuestiones teológicas, el impulso de la doctrina de san Pablo a partir de la idea del *miles christianus*, caballero (Libro de Job, 7: 1) enfrentado a los enemigos del hombre representados por el Demonio, el Mundo y la Carne (Primera Epístola de san Juan) acompañados de los siete pecados capitales que corrompen al individuo. De hecho, la portada de la edición valenciana del *Enquiridión* de 1528 es idéntica a aquella otra que casi una década antes adornó el *Libro de la caballería cristiana* (c. 1515) de fray Jaime de Alcalá, introduciéndonos en la tradición de los libros de caballerías «a lo divino», de menos éxito que los profanos, pero más ejemplares.

Los personajes del *Clareo y Florisea* encierran una interpretación más profunda que lo que el texto sugiere, porque, de la misma manera que los gigantes muestran a los hombres sin razón, Midas la avaricia, Acteón la lujuria y Cineo la fama de los hombres valerosos en la mitología clásica, así también el Gran Señor de Egipto representa la fama inmortal, Clareo y Florisea la firme virtud, Isea el arraigo a la tierra, la Ninfa muerta la fragilidad de la vida, Felesindos la fortaleza de ánimos y Luciandra la luz verdadera.

En tercer lugar, su condición de judeoconverso. El infierno de Núñez de Reinoso carece de cualquier interpretación religiosa. Es cierto que Isea —el único personaje femenino que desciende a los infiernos en este artículo— sufre una profunda crisis espiritual al contemplar aquel lugar y arrepentirse de sus pecados. La solución consistirá en meterse monja en un convento español. Pronto advertiremos que sus intenciones chocan con la soberbia de las monjas, más preocupadas por el linaje que por la salvación de sus almas. El convento —como representación simbólica de la Iglesia— y el estado monacal —que ya Erasmo rechazaba como el único virtuoso— son motivo de una crítica feroz por parte del escritor alcarreño quien, inmediatamente, reconoce su error por haber abandonado la casa del Gran Señor de Egipto, del que tantos favores ha recibido.

El afán de Felesindos, deudo del Gran Señor de Egipto, por llegar a la Casa del Descanso para recuperar a Luciandra parece sugerir más de lo que dice y, como ya comenté en su momento, permite imaginar un relato en clave, donde Felesindos podría identificarse con don Juan Micas, el Gran Señor de Egipto con su tía, la todopoderosa judía portuguesa doña Gracia Nasi, a quien nuestro autor, que

pos» (f. 7v). De la misma manera, Núñez de Reinoso, en la citada epístola, se refiere también a estos personajes cuando dice: «Y debajo de su invención hay grandes secretos, porque qué otra cosa es fingir los poetas la batalla de los gigantes, sino mostrar los hombres que viven sin razón; y qué otra cosa es Midas, sino mostrar el insaciable deseo de los avaros; y qué otra cosa es Anteón tornado ciervo, comido y despedazado de sus perros, sino mostrar los hombres viciosos y desbaratados» (1991: 196, n. 145).

sepamos, acompañó al menos hasta Venecia y Ferrara antes de su partida definitiva a Constantinopla, e Isea con el mismo Núñez de Reinoso, su *alter ego*.

En cuarto, y último, lugar, su vinculación a la narrativa de su época y, más concretamente, a los libros de caballerías. Aunque algunas de las aventuras a las que Felesindos se enfrenta tienen el sabor de aquellas otras que su amigo Feliciano de Silva imaginó años antes, el alcarreño reniega de la tradición caballeresca y rechaza cualquier comparación de su novela con los libros de caballerías en la carta dirigida a don Juan Micas, su mecenas «quien a las cosas de aquel libro diere nombre de las vanidades de que tratan los libros de caballerías, dirá en ello lo que yo en mi obra no quise decir, porque en verdad que ninguna palabra escribí que primero no pusiese lo que debajo quería entender» (Núñez Reinoso, 1991: 197, n. 145).

El panorama sobre los libros de caballerías es tan vasto y la bibliografía tan extensa, que resulta imposible resumir el tema en un párrafo. Solo recordaré que en la *Corónica del noble caballero Guarino Mezquino* (Sevilla, 1512) el protagonista viaja hasta el purgatorio de san Patricio, en Irlanda, en donde contemplará las penas que cumplen los condenados al infierno; en *Don Florindo* de Basurto (Zaragoza, 1530), sin duda un interesante antecedente de los libros de caballerías «a lo divino», Floristán se enfrenta a los siete pecados capitales que habitan en el Castillo Encantado antes de encontrar a su padre y a Clarinda; en el *Baldo* (Sevilla, 1542), parodia caballeresca, el héroe describe los infiernos fingidos, y no los verdaderos, para no resultar pesado, pero también para curarse en salud y no pillarse los dedos; en la *Peregrinación de la vida del hombre* (Medina del Campo, 1552), Hernández de Villaubrales ya advierte de la encubierta moralidad que se esconde debajo de la corteza; y en el *Rosión de Castilla* (Lisboa, 1586) del pacense Romero de Cepeda, breve libro caballeresco, el caballero llega al Lethe y penetra en un honda cueva para enfrentarse a seres sobrenaturales. Tal vez el *Clareo y Florisea* habría que ahijarlo en sus últimos capítulos a esta tradición caballeresca de procedencia erasmista.

4.2. EL INFIERNO EN EL *CRÓTALON* DE VILLALÓN EN LA SENDA LUCIANESCA

En los cantos XIV a XVI de *El Cróton* del humanista vallisoletano Cristóbal de Villalón —fechado entre 1553 y 1555—, el Gallo le cuenta a Miçilo su bajada al infierno en la compañía de un ángel. El argumento que encabeza este episodio revela sin rubor la principal fuente literaria que su autor maneja: la *Necromancia* de Luciano, autor cuya influencia en la literatura española del Renacimiento, merced a Erasmo y los erasmistas, resulta muy relevante¹². Es innegable que el

¹² Como el atomismo, el epicureísmo o el estoicismo, corrientes filosóficas de las que toma algunos conceptos, Luciano se opondrá abiertamente a la idea de la inmortalidad del alma y, por tanto, considerará innecesaria la existencia de un juicio y una condena en forma de castigo eterno. Su obra,

humanismo cristiano rechaza el cínico agnosticismo del samosatense, quien niega la inmortalidad del alma y la existencia del cielo y del infierno; a cambio, le

cínica y corrosiva, crítica y escéptica, fustigadora de la sociedad, se recrea en la sátira menipea en forma dialogada. El samosatense aprovecha cualquier ocasión que se le ofrece para pasar revista a la sociedad de su tiempo y denunciar la corrupción existente en todos sus lectores de la misma. Su mirada, tan lúcida como inteligente, resume una filosofía de la vida fundada en vivir el presente y reírse de todo y de todos. Podría parecer el pensamiento de un ignorante, pero constituye una revelación fundamental para el que no espera nada de la vida ni de Más Allá de la muerte.

En *Menipo o La Necromancia*, Luciano parodia la *Odisea* de Homero, al que se refiere en su «Diálogo 11» entre Diógenes y Heracles cuando hace decir a aquel: «y me burlo además de Homero y de tales paparruchas» (1992: IV, 177). Se trata de un diálogo ingenioso en el que Menipo se encuentra con un amigo al que le confiesa que acaba de regresar del infierno, en donde ha sido recibido por Plutón con la ayuda de un sabio llamado Mitrobarzanes. La descripción del Hades clásico —con la laguna Estigia, la caverna del Orco, la presencia de Cerbero, Rodamanto o Minos...— es una excusa destinada a denunciar el insolidario comportamiento de aquellos que en vida se olvidan de la verdad, más que a relatar el futuro que les espera a los condenados de un Más Allá en el que no cree.

«Recaudadores de impuestos, adúlteros, chulos de putas, aduladores, sicofantas y una caterva de gente de esta ralea, de los que todo lo embarullan en vida» (Luciano, 1988: II, 303-319) se confunden con ricos prestamistas, reyes y sátrapas, filósofos y mendigos... Todos ellos, con una cadena al cuello y una bola enorme a sus pies, son juzgados severamente mientras Menipo, gozoso, se regodea recordándoles la arrogancia con la que han vivido ajenos al sufrimiento de los más necesitados. En el lugar destinado a los tormentos «Se escuchaba el chasquido de los azotes, el lamento de quienes eran consumidos en la pira; había aparatos de estirar y retorcer los miembros y ruedas y tormentos. Y la Quimera desgarraba sus muslos y Cerbero les iba devorando a mordiscos» (1988: II, 313). No podía faltar tampoco el sarcasmo, «lo que se cuenta en los mitos» (1988: II, 313), esto es, la inevitable alusión a Ixión, Sísifo o Tántalo, del que se burlará en el «Diálogo 7» de sus *Diálogos de los muertos*.

El diálogo avanza con una nueva burla. Menipo da cuenta a su amigo de un Decreto infernal aprobado en una asamblea general según la cual los ricos injustos serán atormentados cruelmente después de muertos y sus almas serán enviadas de vuelta al mundo cuando «Cadaverón hijo de Esqueletón Cadaverio de la tribu Mojamín» (1988: II, 318) se encargue de proclamar el acuerdo, que será ratificado a mano alzada por la mayoría de los asistentes.

Todavía nos quedará la reflexión moral con la que concluye el diálogo. Tiresias, a quien Menipo ha ido a buscar a los abismos infernales, como Odiseo en el poema homérico, le confiesa a aquel al oído y en un aparte cuál es el mejor tipo de vida, el de la gente normal dedicada a vivirla sin tomársela en serio y alejada de la palabrería hueca de los falsos filósofos.

La misma visión cínica y divertida del infierno la encontramos en sus *Diálogos de los muertos*. Primero Menipo de nuevo —al que Hermes define en el «Diálogo 2» como «Un hombre libre absolutamente; le importa un pito nadie» (Luciano, 1992: IV, 159)—, y luego Diógenes —modelo de comportamiento por la dignidad con la que se enfrenta a su final— se burlan de la muerte, que es inevitable («Diálogo 2»), de la inmortalidad, que resulta previsible y ordenada («Diálogo 8»), de la separación del cuerpo y el alma («Diálogo 11») o de la condena de los penados en el infierno, sobre todo de los ricos avaros, los adivinos, los filósofos ignorantes o los héroes guerreros, en concreto los combatientes en la guerra de Troya, movidos por la belleza caduca de una mujer convertida ahora en un montón de huesos («Diálogo 1», «Diálogo 6» y «Diálogo 9», por ejemplo).

La conclusión a todo ello es la confirmación de una filosofía de vida consistente en «conformarse con todo y darse por satisfecho con lo que [se] tiene, y no pensar que hay nada que no puede soportarse» (Luciano, 1992: 171).

agrada de él su coraje para reprender sin miramientos la degradación de una sociedad construida sobre los cimientos del dinero y del poder, también la forma dialogada de expresarla a través del intercambio de ideas entre varios interlocutores y, sobre todo, la finalidad ejemplar que sus escritos pretenden¹³.

El Gallo sitúa el infierno en Libia y lo describe como un lúgubre y escarpado palacio de innumerables aposentos, en donde se escucha el ruido incesante de golpes y cadenas que acompañan los gemidos de los condenados. Una mazmorra rodeada de ríos llameantes y olor a azufre que no se corresponde con el Erebo clásico, un lugar inventado por la fabulosa imaginación de los escritores gentiles, razón por la cual

primero quiero que sepas que no hay allí aquel Plutón, Proserpina, Aeco y Cançerbero, ni Minos, ni Rhodamante, fuerzas infernales; ni las lágrimas, ni ríos que los poetas antiguos fingieron con su infidelidad: Flegeton, Coçiton, Sthigie y Letheo; no los campos Elíseos de deleite diferentes de los de miseria, ni la barca de Acheron que *passa* las almas a la otra ribera (Villalón, 1990: 336)¹⁴.

En la entrada moran los cuidados miserables que roen las almas de los mortales (la tristeza, el mundo, el hambre, el trabajo, la muerte...) y, junto a ellos, como si de un cuadro del Bosco se tratara, aparecen multitud de extraños animales, de furias y quimeras monstruosas, con abundancia de toda clase de crueles serpientes —que atormentan continuamente a los pecadores— bajo el gobierno de Lucifer, el «más terrible, más feo y más espantoso que todos los otros sin comparación» (Villalón, 1990: 370).

La lista de condenados es interminable. Comienza con la turbamulta de soldados muertos en la guerra y continúa con las mancebas de los clérigos, prostitutas, rufianes, privados, herejes —allí se encuentran «Luthero, Zuinglio, Osiander, Regio, Butzero, Rotenacker, Oecolampadio, Melampto» (Villalón, 1990: 366)—. No faltan tampoco pontífices, obispos y arzobispos y toda suerte de eclesiásticos, reyes y príncipes, señores y tiranos, letrados, abogados, jueces y escribanos. No hay espacio en tan vasto lugar para tantos penados, porque la maldad y la mentira

¹³ Véase Grigoriadu (2010), o bien VV. AA. (2017).

¹⁴ Aun así, dicha ficción, contraria a la religión cristiana, representa misterios escondidos bajo una mentira con el fin de inducir a los lectores a escarbar en su pretendida moralidad: «Todo esto, Miçilo, cree que es mentira y fiçión de fabulosos poetas y historiadores de la falsa gentilidad, los cuales con sus dulces y apacibles versos han hecho creer a sus vanos seçaes y lectores; aunque quiero que sepas que esto que los poetas fingieron no careçe del todo de misterio algo dello, porque aunque todo fue fiçión, dieron debajo de aquellas fábulas y poesías a entender gran parte de la verdad, grandes y muy admirables secretos y misterios que en el meollo y en interior querían sentir. Con esto procuraban introducir las virtudes y desterrar los viços encareciendo y pintando los tormentos, penas, terrores, espantos que los malos y perversos padeçen en el infierno por su maldad» (Villalón, 1990: 337).

corrompen al individuo y se han enseñoreado de la sociedad. Ni siquiera los filósofos se salvan de la quema; como tampoco los ricos, expulsados del submundo para ser transmigrados en asnos al servicio de aguadores, recueros y jornaleros.

Tras conseguir de Lucifer la reprobación de los filósofos escolásticos y de sus escritos —motivo de la sátira de esta bajada a los infiernos— y tras la amonestación del ángel al Gallo acerca de cuál es el mejor estado del hombre, aparece este en un abrir y cerrar de ojos en Valladolid, donde reside el Consejo de la Inquisición.

La apelación a la escondida moralidad que la corteza encierra, a través de la fábula fingida, las referencias al purgatorio o al destino de las almas, el mordaz anticlericalismo, el alegato contra la guerra... sitúan *El Cróton* en la órbita erasmista y boccacciana, pues tampoco aquí se prescinde de la exégesis mitológica para explicar los vicios. Aunque la descripción del lugar recuerde inevitablemente a la *Eneida* de Virgilio con rasgos de la *Farsalia* de Lucano y la *Divina comedia* de Dante, Villalón evita cualquier referencia a los condenados clásicos, renueva el modelo antiguo y recrea su propia alegoría tomando como ejemplo las almas de diferentes personajes que, víctimas de la picadura de horribles serpientes, sufren dolorosos tormentos. Así, cada una de estas almas es la viva representación de un vicio condenable: la del viejo capitán representa al insaciable bebedor, la de la dueña delicada la lascivia, la de un juez la soberbia, la de un médico el ansia de honra, la de un cambiador la avaricia, y todas ellas evocan el trágico destino de Tántalo, las Danaides, Sísifo, Ixión o Ticio respectivamente.

Por otro lado, la negación del Erebo, la despiadada crítica social que no deja estamento ni profesión libre del castigo infernal, los pasajes enteros tomados directamente del *Diálogo de los muertos* o la *Necromancia*, el elogio a la simpleza sincera e inocente como el mejor estado del hombre en su búsqueda de la verdad... acercan el infierno de *El Cróton* al modelo lucianesco. La ironía del episodio es doble: de un lado, el autor rechaza la tradición pagana que, sin embargo, demuestra conocer a la perfección; de otro, se propone contar la verdad —en oposición a las ficciones mentirosas de los gentiles— y lo hace a través del testimonio de ¡un Gallo! que se transmigra a lo largo de la obra en personas y animales diversos. ¡Sin duda hay algo en todo este asunto que se adelanta al concepto de lo quijotesco!

4.3. EL INFIERNO EN EL *LIBRO DE LA VERDAD* DE PEDRO DE MEDINA EN LA ÓRBITA CONTRARREFORMISTA

Hombre de Iglesia, además de experto cartógrafo, astrónomo y matemático, Pedro de Medina publicó en Valladolid en el año 1555, su *Libro de la Verdad*, un tratado filosófico dividido en doscientos diálogos, en los que la Verdad adoctrina al Hombre sobre el amor a las cosas divinas y el rechazo a los placeres terrenales.

Desde el diálogo XLIII al LIII de la *Tercera parte*, el clérigo sevillano reflexiona sobre el infierno a través del recurso dialógico de preguntas y respuestas. La curiosidad del Hombre le lleva a formularle a la Verdad una serie de cuestiones sobre el infierno y sus moradores.

El infierno de Medina «está en lo más hondo y centro de la tierra» y es «el lugar más vil, el más sucio, el más hediondo, de vista más horrible de todos los lugares y el más apartado del cielo» (1944: 482a). En definitiva, «un lugar muy hondo, hediondo y muy espantoso, como aquel que todo arde en llamas muy quemantes y con ardor sin medida, donde el ardor nunca cesa no se amata, ni se ativia» (1944: 482b). En su interior habitan los demonios que

Son más negros que la pez... Sus caras son muy espantosas, los ojos remillados, saltando dellos centellas, las narices rebajadas o muy romas o muy gruesas, o muy altas o muy delgadas fuera de toda manera; las mexillas muy consumidas, las bocas muy grandes y muy abiertas, como aquellas que siempre infingen tragar; los dientes muy agudos, las gargantas muy anchas y todas las otras hechuras por esta manera (Medina, 1944: 486b).

Allí se ejecuta la justicia divina mediante innumerables e inimaginables tormentos, en forma de

los dolores, los espantos, las visiones, las tinieblas, el hambre, la sed, las crueldades, el frío, el encendimiento, los aullidos, las voces, los llantos y denuestos, despechos, fatigas y aflicciones, los graves temores, las blasfemias, los hedores, el angostura y apretamiento, los desconciertos y desorden, las prisiones e iniquidades y confusiones (Molina, 1944: 482b-483a).

Las penas que sufren los condenados, y que se pueden enumerar, afectan no solo al cuerpo (frío, calor, dolor, hedor...) sino también al alma (privación de Dios, remordimiento de la conciencia, perpetua cadena...). Son interminables y eternas, y no admiten consuelo, porque se sufren todas juntas, es cierto que los castigos son, en su opinión, proporcionales a la culpa cometida.

Las reflexiones de Medina sobre el infierno no guardan relación con ninguno de los otros textos renacentistas que traigo a estas páginas. Como quiere Pedro Rueda Ramírez,

El juego dialéctico se reduce a un escenario en el que la Verdad es la que teje los argumentos, mostrando la vanidad de la «felicidad terrestre en un tono desengañado». Es un medio de obviar la complejidad de la discusión y del debate propio del Renacimiento, para acercarse más al modelo de los libros de doctrina en forma de diálogo y su uso pedagógico con carácter instrumental. La finalidad de las obras catequísticas dialogadas ofrecía un marco de difusión de material dogmático

[«muy próximo a»] las propuestas moralizantes propias del entorno del Concilio de Trento (2013-2014: 305).

Razón que, sin duda, explica el éxito del tratado en los años posteriores, si tenemos en cuenta las trece ediciones que aparecieron en setenta y un años.

Medina aborda cuestiones profundas sin pretensión de entretenimiento: cuando el alma abandona el cuerpo ¿tiene memoria de lo pasado?; o ¿por qué aunque el pecado pasó, queda para siempre la mancha? Cada una de ellas está avalada por una autoridad (Esaías, Naun, Job, David, el Apocalipsis, san Anselmo, san Jerónimo, Escoto...) que se encarga de confirmar la doctrina fundamental de la Iglesia. No hay en sus páginas ninguna referencia al mundo clásico pagano, ningún juicio a la gentilidad, ninguna alusión al infierno greco-latino, a sus dioses y condenados. Parece evidente que Medina se maneja muy bien con la teología cristiana y muy mal con Ovidio y Virgilio. Su discurso es complejo en su planteamiento y agudo en su juicio, dirigido a un lector culto y dedicado al obispo de Palencia, don Pedro de Gasca, consejero del Tribunal del Santo Oficio. Por lo tanto, pocas bromas. Su visión de Dios, diríamos que casi veterotestamentaria, es la de un juez inmisericorde, vengativo y riguroso, que se ensaña con aquellos que le afrentaron y que impone su justicia entre los hombres. Cualquier esperanza queda inmediatamente cercenada, porque no hay redención posible y el castigo a los dañados es para siempre, razón por la cual el clérigo sevillano amonesta a sus lectores para que comparen las penas eternas con el deleite pasajero y les conmina a que se arrepientan y no perseveren en el pecado. También extraña que no haya nada que recuerde a Erasmo y sus seguidores, reformadores de una moral que se torna ahora más ceñuda e intolerante.

4.4. EL INFIERNO EN LOS *DIÁLOGOS DE LA AGRICULTURA CRISTIANA* DE JUAN DE PINEDA, ENTRE EL ERASMISMO TARDÍO Y EL CONTRARREFORMISMO

En 1589 aparecen publicados en Salamanca los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, escritos hacia 1579-1580 por Juan de Pineda. Su autor, contemporáneo de Villalón y vallisoletano como él, también fue estudiante en Salamanca y hombre de una gran cultura en todos los campos del saber. Su obra enciclopédica, dividida en veintidós diálogos, abarca temas relacionados con la astrología, la geometría, la agricultura, la jurisprudencia, la música e, incluso, el teatro, con una buena dosis de humor e ironía.

El franciscano sigue la labor iniciada en castellano por su paisano el Tostado a partir de la obra de Boccaccio. Procura explicaciones tanto doctrinales como morales, a las que no siempre encuentra un único significado profundo. Todavía apreciamos reminiscencias del humanismo más renacentista —como cuando

establece una estrecha correspondencia entre los mitos paganos (Faetón y Febo o Selene y Júpiter) con las historias sagradas (Moisés y Dios)— que alternan con concesiones al espíritu más ortodoxo representado por el personaje de Filaletes, *alter ego* del autor que resuelve el significado de las situaciones más enrevesadas, quien, curándose en salud, advierte de que no se trata de comparar, sino de poner a los gentiles al servicio de la doctrina católica en todo aquello que ayude a ejercitar el entendimiento. En definitiva, Pineda cristianiza el paganismo interpretando las fábulas gentiles mediante presupuestos morales de naturaleza cristiana, desvelando así su sentido oculto al lector lego.

Sus reflexiones sobre el infierno se concretan en los capítulos XI al XVI del *Diálogo quinceno*. Señala cómo los filósofos paganos no se pusieron de acuerdo sobre su existencia y mientras unos —Plinio, Séneca, Lucrecio— lo niegan, otros —Platón, Hesíodo, Plutarco— confirman su existencia, y algunos otros, como Macrobio, apuntan que el infierno es el mundo en el que moramos.

En el capítulo XII, Filaletes se refiere a los ríos infernales interpretando su doctrina a partir de la autoridad de las fuentes más diversas, ya cristianas (David, Isaías, Job), ya paganas (Plinio, Platón, Aristóteles). El Leteo, que significa «olvido», sugiere la pérdida de Dios por parte del hombre que descuida las leyes divinas; el Flegetonte, que se traduce por «entendimiento» y que se caracteriza por el fuego que de él se desprende, representa la concupiscencia y la ira que conducen a la sinrazón y el caos; el Aqueronte, con el sentido de «sin alegría», alude al remordimiento que los tristes sufren en el infierno por haber pecado; el Cocito, que podemos traducir por «lloro», representa las lágrimas del pecador por la triste vida que lleva; y la laguna Estigia significa la tristeza rabiosa que le impide al hombre tener placer ni con Dios, ni con el resto de los hombres, ni consigo mismo.

Satisfecha así la curiosidad de los otros contertulios —Pánfilo, Filótimo y Policronio—, el siguiente paso consistirá en desvelar la enseñanza moral que se esconde detrás de los «penantes» que sufren eternamente en los infiernos, según nos cuentan Homero, Virgilio y Ovidio, entre otros. Ticio (capítulo XIII), el gigante hijo de la Tierra, violador de Latona, que soporta eternamente el dolor provocado por un buitre que le desgarrar el hígado, representa el continuo remordimiento de la conciencia provocado por el amor deshonesto, pero también que las penas del infierno son eternas, de ahí que el hígado —miembro del amor— vuelva a regenerarse una y otra vez despedazado por un ave tan grande y voraz. Tántalo (capítulo XIII) era, según unos, hijo de Júpiter, mató y sirvió en la mesa a su hijo Pélope para saber hasta dónde llegaba el conocimiento de los dioses, y según otros era un avaro vendedor de trigo que ofreció a su hijo como comida de los dioses a cambio de que estos multiplicaran sus ganancias. Por ello, padece de hambre y sed en el infierno, aunque Lucrecio añade que sobre él pende una gran piedra que amenaza

con hundirle. Tántalo simboliza el avaro mezquino y vil, que no gasta ni comparte sus riquezas por temor a perderlo todo. La teología cristiana condenó la avaricia como fuente de todos los pecados, de ahí que estén muchos condenados en el submundo por este vicio. Sísifo (capítulo XIV), hijo de Eolo, fue castigado a los infiernos por Júpiter en venganza por haberle descubierto el robo de Egina. Su pena consiste en subir por un monte una gran piedra que se le resbala antes de llegar a la cima, figurando con ello la ambición de poder y los negocios, pecado muy reprochable en los eclesiásticos deshonrados. Ixión (capítulo XV), hijo de Flegias, fue absuelto del asesinato de su suegro Deyoneo por Júpiter, a quien también traicionó con los amores de Juno. El dios se vengó de él mandándole a los infiernos con un rayo y allí permanece atado a una rueda que da vueltas de arriba a abajo. Él representa con sus actos al hombre irracional e imprudente que se deja llevar por la fortuna y unas veces está en todo lo alto y otras pierde todos sus estados.

Finalmente, Pánfilo se refiere a las Bélides (capítulo XV) o las Danaides, las cincuenta hijas de Danao, que casaron con sus cincuenta primos, los hijos de Egipto, muertos a manos de sus esposas para que no se cumpliera el oráculo que profetizaba la muerte del primero a manos de uno de sus yernos. Moran en el infierno donde llenan una gran tinaja agujereada con el agua de sus cántaros quebrados, de modo que aquella casi siempre está vacía. Ellas significan, tomando como fuente la obra de el Tostado, la codicia de la que nunca se harta el avaro hasta el extremo de matar al inocente, aunque también cabe interpretar la fábula como una crítica a las mujeres que sustituyen la belleza natural por otra más artificial mediante los afeites y, por tanto, el pecado de la lujuria.

4.5. EL INFIERNO EN LA *PHILOSOFÍA SECRETA* DE PÉREZ DE MOYA: DEL EVERISMO AL POSTRIDENTISMO

Juan Pérez de Moya compartía con Pedro de Medina su origen andaluz, su admiración por la aritmética y la geometría, y su condición de hombre de Iglesia. No obstante, se advierte en él un latente erasmismo, infrecuente ya en el último tercio del siglo XVI, que dista mucho del carácter más ortodoxo de su paisano. Su *Philosophía secreta*, aparecida por vez primera en Madrid en el año 1585, es otra miscelánea humanística que recorre la tradición de la mitología pagana con la intención de explicar la moralidad que encierran sus fábulas antiguas. Para Carlos Clavería, «hemos de saber apreciar el trabajo de Pérez de Moya como la más completa recopilación de datos mitológicos que pudieron leer en castellano los poetas del barroco español» (1995: 34).

Organizada en siete libros, divididos a su vez en capítulos muy breves, Pérez de Moya parte de la ya tradicional definición de fábula, que él clasifica en mitológicas, apológicas o morales, milesias y genealógicas o poéticas. Su propósito es referirse al estudio de las fábulas mitológicas y genealógicas, es decir, a aquellas

que guardan un secreto escondido a través del artificio de la alegoría, las primeras, y a aquellas otras, las segundas, que se refieren al linaje y parentesco de los falsos dioses con la gentilidad, esto es, a la corriente más everista.

El infierno, en la *Philosophia secreta*, hay que rastrearlo principalmente en los libros quinto y séptimo, sobre todo en el primero que «Contiene fábulas para exhortar a los hombres huir de los vicios y seguir la virtud» (Clavería, 1995: 565). Allí aparecen citados los casos más famosos de condenados al Erebo clásico. Pérez de Moya narra la historia del personaje en cuestión para desentrañar a continuación su sentido alegórico mediante una «Declaración» o «Aplicación» que atiende a criterios históricos, morales o naturales.

Así, por Ixión (5, I), señor de las lapidas y condenado a dar vueltas sobre una rueda, «es entendido un hombre ambicioso que pone su esperanza en los bienes temporales y señoríos» (Clavería, 1995: 567); por Sísifo (5, II), supuesto hijo de Eolo cuyo destino eterno era subir una gran piedra a la cima de un monte, «nos quisieron avisar los sabios que nos apartásemos de las ambiciones y chismes, y de hombres cautelosos, crueles y engañosos, y que no descubramos secretos de los mayores, o que refrenemos la lengua y no seamos crueles» (1995: 570); por Tántalo (5, III), rey de los corintios según unos, de los frigios según otros, hambriento y sediento en los infiernos, «que no se han de descubrir los secretos de la religión los hombres profanos, porque estas cosas entre los malos es como un manjar recio en estómago enfermo, que le acarrea mayor enfermedad» (1995: 570-572); Ticio (5, IV), natural de la región de Achaya, «la pena que dicen tener que los buitres le comen las entrañas es el gusano de la memoria de haber descendido, que tiene los que pierden su estado y se ven abatidos» (1995: 576); y las hijas de Danao (5, XII), cuyo castigo consiste en rellenar inútilmente los cántaros de agua, «denota la fatiga de los hombres lujuriosos y afeminados, que buscan hartura en sus lujurias, donde nunca la hallarán» (1995: 593), aunque, como ocurre también en los otros casos, a falta de una explicación definitiva, cabe también la posibilidad de colegir de esta fábula «que no debe ninguno obedecer el mandamiento de padre, ni de madre, ni de otro superior ni inferior que a mal fin se endereza, ni menos ponerle en ejecución, porque de cumplir el mal mandado se desplace a Dios» (1995: 594).

El infierno ovidiano y virgiliano se va conformando a partir de sus personajes más relevantes en una sucesión de capítulos destinados a explicar el vicio que anida en cada uno de ellos. Y, así, sucesivamente, lo irá haciendo el andaluz con otros elementos del inframundo, como el río Aqueronte (7, I) que representa las miserias que pasamos en esta vida sin tener un momento de alegría; la laguna Estigia (7, II) es un lugar terrible que provoca tristeza; el Cocito o Flegetón (7, III) significa el ardor causado por el arrepentimiento de haber ofendido a Dios; el Leteo (7, V) apunta al olvido de las virtudes; Carón

(7, VI) advierte de la alegría por haber tomado un buen consejo; las Parcas (7, VII) anuncian el paso del tiempo...

La manera de trabajar de Pérez de Moya es muy semejante a la que utiliza Juan de Pineda en sus *Diálogos familiares*, pero más exhaustiva aún. En el rastreo de influencias literarias en la obra del clérigo jienense, Carlos Clavería ha identificado una larga lista de autores y obras, reconociendo pasajes enteros o adaptados de mitografías de Boccaccio o el Tostado, subrayando que

Con estos antecedentes la *Philosophia secreta* había encontrado unos garantes eruditos que le permitían circular como miscelánea digna del humanismo y como parámetro de integración en una corriente mitológica sabia y contrastada por los años. Le faltaba, empero, a Moya arrimar su obra a la única corriente ideológica que le permitía tanto escribirla desde su estado de hombre de la Iglesia como ofrecerle una coartada para utilizar la figura de los dioses antiguos con fines moralizadores aceptables en la España postridentina (1995: 23).

Esta corriente es el everismo, escuela filosófica que defendía la naturaleza humana de los dioses, individuos que alcanzaron por sus hechos una alta distinción social entre el resto de los miembros de su comunidad, de modo que, a su muerte, fueron deificados y considerados seres sobrenaturales benefactores de los suyos. De ese everismo pagano se apropió también la teología cristiana, desde san Isidoro, como un argumento más para rechazar el politeísmo de los gentiles y defender la existencia de un único Dios.

En la *Philosophia secreta* la huella de la Antigüedad clásica es todavía visible, pero su presencia a través de las fábulas gentiles es una excusa «para persuadir al hombre al temor de Dios, y a que tenga cuenta con lo que ha de dar de su vida, pues según ésta fuere, así recibirá el gualardón» (Clavería, 1995: 627), como anuncia el título del libro séptimo. «No se trata, ahora en 1585, de justificar a los dioses paganos buscando sentidos ocultos en las creaciones literarias de los antiguos, se trata de glosar sus hechos para listarlos en el catálogo de los vicios, deméritos y perdiciones» (1995: 28).

Su obra será clave para entender la mitografía barroca, de la mano de Baltasar de Vitoria y su *Theatro de los dioses de la gentilidad* (1620 y 1623) o de la orientación emblemática de Horozco y Covarrubias. A fin de cuentas, el infierno seguirá existiendo siempre dentro de nosotros como un lugar triste y oscuro.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, Carlos (1989). «El viaje al más allá y la literatura artúrica». En Juan Paredes Núñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, pp. 15-26.
- ARCE DE OTÁROLA, Juan (1995). *Los coloquios de Palatino y Pinciano*. José Luis Ocasar Ariza (ed.). Madrid: Turner / Biblioteca Castro.
- BOCCACCIO (1983). *Genealogía de los dioses paganos*. M.^a Consuelo Álvarez y Rosa M.^a Iglesias (eds.). Madrid: Editora Nacional.
- BRIOSO SÁNCHEZ, Máximo (1995). «El concepto del Más Allá entre los griegos». En Pedro M.^a Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 13-53.
- BUSTAMANTE, Jorge de (c. 1542). *Libro del Metamorphoseos y fábulas; del exce[n]te poeta y filosofo Ouidio*. S.l.: s.e.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel (1995). «La cueva en los libros de caballerías: la experiencia de los límites». En Pedro M.^a Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 99-127.
- CAÑAS, Jesús (ed.) (1988). *Libro de Alexandre*. Madrid: Cátedra.
- CLAVERÍA, Carlos (1995). «Prólogo». En Juan Pérez de Moya, *Philosophía secreta*. Madrid: Cátedra.
- CUESTA SERRANO, Jaime (ed.) (2012). *Libro de miseria de omne*. Madrid: Cátedra.
- ELIADE, Mircea (1975). *Iniciaciones místicas*. Jesús Valiente Malla (trad.). Madrid: Taurus.
- FERNÁNDEZ IZAGUIRRE, Penélope Marcela (2016). «Del Tártaro platónico al Infierno medieval: la traducción y las glosas de Pero Díaz de Toledo en el *Libro llamado Fedrón*». *Filologías. Revista de Literatura e Investigación Multidisciplinar*, 3: s.p.
- GALÁN SÁNCHEZ, Pedro Juan (ed.) (2010). *Gregorio Magno. Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos de Gregorio Magno*. Madrid: Trotta.
- GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro (2000). «Exempla y deuda literaria: los suplicios infernales en los *descensus ad inferos* de la literatura grecolatina». En M.^a Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Álvarez (eds.), *Exempla fidem faciunt*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- GRIGORIADU, Teodora (2010). *La obra de Luciano samosatense, orador y filósofo excelente. Manuscrito 53 de la Biblioteca Menéndez Pelayo: Estudio y edición*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- HOMERO (2004). *Odisea*. Carlos García Gual (ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- ISIDORO DE SEVILLA, san (2004). *Etimologías*. Manuel A. Marcos y José Oroz (eds.). Madrid: Biblioteca de Autores Clásicos.
- LE GOFF, Jacques (1981). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- LUCIANO (1988). «Menipo o La Necromancia». En *Obras*. Madrid: Gredos, t. 2.
- LUCIANO (1992). «Diálogo de los muertos». En *Obras*. Madrid: Gredos, t. 4.
- MEDINA, Pedro de (1944). *Libro de la Verdad*. En Ángel González Palencia (ed.), *Obras*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MOHEDANO HERNÁNDEZ, José M.^a (ed.) (1951). *El espejuelo de los legos. Texto inédito del siglo XV*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- NÚÑEZ DE REINOSO, Alonso (1991). *Los amores de Clarea y Florisea y los trabajos de la sin*

- ventura Isea, natural de Éfeso*. Miguel Ángel Teijeiro Fuentes (ed.). Cáceres: Universidad de Extremadura.
- OVIDIO (1999). *Metamorfosis*. M.^a Consuelo Álvarez y Rosa M.^a Iglesias (ed.). Madrid: Cátedra.
- PATCH, Howard Rollin (1983). *El otro mundo en la literatura medieval*. Jorge Hernández Campos (trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- PINEDA, Juan de (1963). *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*. Juan Meseguer (ed.). Madrid: Atlas / Biblioteca de Autores Españoles, t. 3, vol. 163, pp. 86-94.
- PIÑERO, Antonio (selec.) (2010). *Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROTTERDAM, Erasmo de (1971). *Enquiridión o Manual del caballero cristiano*. Dámaso Alonso (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RUEDA RAMÍREZ, Pedro (2013-2014). «La vida editorial del *Libro de la Verdad* de Pedro de Medina». En «La imprenta l'edat moderna, a revisió». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 5, pp. 299-329.
- Sagrada Biblia* (1967). E. Nacar y A. Colunga (eds.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SANTOS OTERO, Aurelio de (ed.) (1985). *Los Evangelios apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SAQUERO, Pilar y Tomás GONZÁLEZ (1995). «Prólogo». En Alonso Fernández de Madrigal (el Tostado), *Sobre los dioses de los gentiles*. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 13-40.
- SEGURA RAMOS, Bartolomé (1995). «Descensus ad inferos. Mundo romano». En Pedro M.^a Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 55-74.
- TEJEIRO FUENTES, Miguel Ángel (1986). «¿Un manual religioso en una novela de aventuras? el *Enquiridión* de Erasmo y su influjo en el *Clareo* y *Florisea* de Núñez de Reinoso». *Anuario de Estudios Filológicos*, 9, pp. 279-293.
- VILLALÓN, Cristóbal de (1990). *El Cróton*. Asunción Rallo (ed.). Madrid: Cátedra.
- VILLALÓN, Cristóbal de (1997). *El Scholástico*. José Miguel Martínez Torrejón (ed.). Barcelona: Crítica.
- VIRGILIO (2009). *Eneida*. José Carlos Fernández Corte (ed.). Madrid: Cátedra.
- VIRGILIO (2012). *Geórgicas*. Jaime Velázquez (ed.). Madrid: Cátedra.
- VV. AA. (2017). *Sátira menipea y renovación narrativa en España: del lucianismo a Don Quijote*. Pierre Darnis, Elvezio Canonica, Pedro Ruiz Pérez y Ana Vian Herrero (eds.). Bordeaux / Córdoba: Presses Universitaires de Bordeaux / Universidad de Córdoba.
- WENTZLAFF-EGGEBERT, Chistian (1995). «Habitáculos, grutas y cuevas en los poemas épicos renacentistas». En Pedro M.^a Piñero Ramírez (ed.), *Descensus ad inferos. La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 129-154.
- YNDURÁIN, Domingo (1994). *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra.

Recibido: 28/05/2021

Aceptado: 30/06/2021



DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA AL HUMANISMO RENACENTISTA:
EL INFIERNO EN ALGUNAS OBRAS DEL RENACIMIENTO

RESUMEN: En este trabajo se analizan diferentes versiones del infierno desde la tradición antigua pagana (*Odisea*, *Eneida*, *Metamorfosis*...) y los textos sagrados (los Evangelios tradicionales y los apócrifos) hasta la Edad Media (*Libro de Alexandre*, *Espejo de legos*...). Esta visión se ha mantenido a lo largo de la literatura del Renacimiento en obras como el *Clareo y Florisea*, *El Cróton*, el *Libro de la Verdad* o la *Philosophía secreta*. En la mayoría de ellos el infierno ha sido considerado un lugar oscuro y temible, habitado por seres horribles y situado en el centro de la tierra; un lugar donde los pecadores sufren castigos interminables a causa de los delitos o pecados cometidos, si bien es descrito desde visiones diferentes dependiendo de las fuentes o la teología manejadas, ya sea el erasmismo más reformista, ya el contrarreformismo surgido a partir del Concilio de Trento, ya sean las ideas más alumbradas o simplemente judías.

PALABRAS CLAVE: Infierno, antigüedad pagana, *Sagradas Escrituras*, Edad Media, Renacimiento.

FROM CLASSIC ANTIQUITY TO RENAISSANCE HUMANISM:
HELL IN SOME BOOKS OF THE RENAISSANCE

ABSTRACT: This article analyzes different versions of hell, from the ancient pagan tradition (*Odisea*, *Eneida*, *Metamorfosis*...) and the sacred texts (the traditional and apocryphal gospels) to the Middle Ages (*Libro de Alexandre*, *Espejo de legos*...). This version has been maintained throughout the Renaissance literature in works such as the *Clareo y Florisea*, *El Cróton*, the *Libro de la Verdad* or the *Philosophía Secreta*. In most of these works, hell has been considered a dark and fearsome place, inhabited by horrible beings and located at the bottom of the earth; a place where sinners suffered endless punishments because of the crimes committed, although it is described from different perspectives depending on the sources or the theology used, or the more reformist Erasmism, or the counter-reform that emerged from the Council of Trent.

KEYWORDS: Hell, ancient pagan tradition, *Sacred Texts*, Middle Ages, Renaissance.