

## EL CIELO Y EL INFIERNO EN EL IMAGINARIO ESPAÑOL DEL SIGLO XVIII

### *The Heaven and the Hell in the spanish mentality at XVIII<sup>th</sup> century*

Cinta CANTERLA  
Universidad Pablo de Olavide

RESUMEN: La creencia en la existencia de un Juicio posterior a la muerte cuya sentencia ha de conducir al individuo al Cielo o al Infierno –o bien, al estadio intermedio del Purgatorio– sigue estando presente en la sociedad española del siglo XVIII tanto, como medio de control social que como fuente de representaciones imaginativas. Esta última dualidad explica muchos rasgos de las pautas existenciales –presentes por igual en la vida cotidiana, la pintura, la literatura o la crítica social– del carácter ilustrado, así como del prerromántico.

*Palabras clave:* angustia existencial, crítica social, superstición, Romanticismo, Ilustración, vida cotidiana, Cielo, Infierno, Purgatorio, estética, pintura, literatura.

ABSTRACT: The belief in the existence of a Judgement wich sentence will lead the person after death to Heaven or Hell (or to the intermediate Stage of the Purgatory), is still being present in the spanish society of the XVIII<sup>th</sup> century, so much as a way of social control, as a source of the imaginative representations. These last duality explain many characteristics of the existencial paterns of the enlightened and preromantic character, present equally in the everiday life, the pinture, the literature and the social criticism.

*Key words:* Existencial angst, social criticism, superstition, Romanticism, Enlightenment, everiday life, Heaven, Hell, Purgatory, Estetic, literature, peinture.

En el manuscrito anónimo de comienzos del siglo XVIII *Doutes des Pyrrobbniens*, el autor se hace eco de las descripciones que los jesuitas hicieron de las costumbres religiosas de los chinos:

Los bonzos, que son los sacerdotes de este ídolo, aseguran que el bien y el mal que se hacen en este mundo no se confunden, y que después de la muerte cada cosa se recompensa, pues hay suplicios para los malvados y placeres para recompensar las acciones virtuosas. Admiten nueve infiernos, con diferentes grados de tormentos, y otros tantos paraísos para la gente de bien, con diferentes grados de placeres. Pues, según ellos, el alma es inmortal... Quieren, por lo demás, que se practiquen muchas obras de misericordia. Haced el bien, dicen, y dad de comer a los bonzos; esto último es lo más importante para ellos. Construidles monasterios y templos para que, mediante sus plegarias y sus penitencias voluntarias os libren de las penas que vuestros pecados merecen. Etc. Estos bonzos, según el relato del P. Le Comte, no son más que un amasijo de toda la canalla del Imperio Chino, unidos por la necesidad, la pereza y la vagancia, al fin de vivir de las limosnas públicas. ...en cuanto al celibato mal observado, las ventajas de los enterramientos, el auxilio enviado a las almas separadas de los cuerpos, proporcionan mucho material de comparación (entre oriente y occidente). Nuestros misioneros exponen los fraudes que cometen los ministros de los ídolos. Se burlan; pero como dice un antiguo satírico: no hay más que cambiar el nombre, y la cosa le viene a usted como anillo al dedo<sup>1</sup>.

Y efectivamente. Muchos textos publicados en los siglos XVII y XVIII relativos al cielo y al infierno lo fueron por jesuitas, y trataban cuestiones relativas a la mediación respecto de las almas difuntas similares a las criticadas por ellos mismos en la cultura china y que podían ser igualmente puestos en cuestión. No es de extrañar, pues, que la Facultad de Teología de París acabase condenando en 1700 estos relatos de viaje, que tanto pie estaban dando a la puesta en entredicho de la propia religión católica, en un intento desesperado de evitar el ineludible paso adelante ilustrado.

Si se consideran cuáles eran las prácticas religiosas existentes en España en relación a la muerte en el siglo XVIII, la idea de comercio denunciada por el panfleto deísta está constantemente presente, por más que se la intente velar. Pues los textos hablan muy claramente de la necesidad de pagar con dinero las deudas morales dejadas en este mundo por los difuntos, y ello como una práctica plenamente aceptada socialmente. Y aunque no hay mucha constancia de que existiera en nuestro país una crítica abierta a este tráfico de indulgencias, sí que nos quedan testimonios como el de Blanco White, que se escandaliza de la avaricia con que algunos clérigos de su tiempo acumulan sermones, misas y novenas<sup>2</sup>.

1. ANÓNIMO. *Doutes des Pyrrobbniens* (fragmento): *Religions de la Chine*. En CANTERLA, C. (present., ed. y trad.). *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 2 (1992), pp. 187-188.

2. AGUILAR PIÑAL, F. *Historia de Sevilla. Siglo XVIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1992, pp. 305-306.

La crítica religiosa deísta habría de poner en Europa de relieve durante el siglo XVIII la degradación a la que había llegado en nuestro ámbito cultural la comercialización de los bienes espirituales, cuestionando no tanto la creencia religiosa como los defectos de la institución misma. Uno de los cuales –y no precisamente el menor– había de ser la administración por parte de los clérigos de la angustia existencial ante la muerte y la incertidumbre frente al más allá –hábilmente negociada mediante el complejo aparato de indulgencias, misas, novenas, limosnas, etc. que la idea de la posibilidad de rescatar almas de la condena eterna llevaba consigo–.

Pero el siglo XVIII no es sólo el de la crítica de la institución religiosa, sino también el del renacimiento de una nueva espiritualidad que, apoyándose curiosamente en la nueva ciencia newtoniana, venía a mostrar las posibilidades místicas de una creencia religiosa basada exclusivamente en el sentimiento de comunidad y en la confianza noble en la existencia de un mundo más allá de la muerte desprovisto de la antigua y terrorífica imagería religiosa heredada de la Edad Media. Así pues, el Siglo de las Luces es también el del tránsito de una religiosidad basada en el temor a la condena a un concepto romántico del sentimiento religioso entendido como unión mística al todo espiritual.

Una de las fuentes ocultas del romanticismo europeo en el siglo XVIII lo fue precisamente esta corriente mística ligada al antimecanicismo newtoniano, que reactivó una concepción de la naturaleza según la cual más allá de la materia existía un mundo de fuerzas vivificadoras de la misma que actuaban a distancia y con el que el hombre tenía una conexión moral<sup>3</sup>. Inmanuel Kant, en su escrito *Sueños de un visionario*, confesó sus fantasías privadas en relación a la posibilidad de que la filosofía newtoniana fuese un argumento científico a favor de la antigua división entre mundo sensible y mundo inteligible; y de que la idea de la existencia de una comunidad de espíritus y un mundo suprasensible fuese, finalmente, algo más que una creencia religiosa y metafísica<sup>4</sup>.

En este contexto de apertura a nuevas imágenes religiosas, el libro de Swedenborg *El cielo y sus maravillas y el infierno* (una versión reducida de su *Arcana Coelestia* provocó un fuerte impacto. Con él se inaugura una nueva concepción del más allá que superará la modernidad, por cuanto el viaje místico que el autor hizo a ultratumba se caracteriza precisamente por la liberación de la imaginación en relación a la fuerte codificación de la interpretación de ambos mundos que la religión cristiana había impuesto en Europa. Una nueva mitología en relación al cielo y al infierno había nacido.

3. CANTERLA, C. *Mysticisme et antimécanisme dans le Siris de Berkeley et les Rêves d'un visionnaire de Kant*. En *Transactions of the Eight International Congress on the Enlightenment*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1992, pp. 479 y ss.

4. CANTERLA, C. Introducción a I. Kant: *Sueños de un visionario*. Prólogo de R. Malter. Edición, introducción, traducción y notas de C. Canterla. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1989.

El camino por el que Swedenborg llegó a ello fue muy curioso: trabajando como científico, había estado buscando la esencia de la identidad humana –lo que hoy llamaríamos código genético– en la sangre, sin ningún resultado. Y se le ocurrió entonces –anticipando lo que más tarde sería la corriente psicoanalítica– que quizá esa naturaleza oculta del hombre se pudiese alcanzar analizando el mundo de los sueños, comenzando por el autoanálisis de los suyos propios. Pero el imaginario de Swedenborg, debido a su educación en un contexto fuertemente religioso, estaba lleno de representaciones piadosas, por lo que la indagación de su propio mundo interior lo fue derivando a un terreno teológico en el que creyó encontrar el sentido de su propia existencia. Su interés por lo onírico lo acabó situando en el terreno de las visiones místicas, y Swedenborg terminaría siendo el gran visionario del siglo XVIII<sup>5</sup>.

Pero las experiencias psiquiátricas en relación al mundo espiritual de Swedenborg tendrían una característica muy peculiar. Cuando en el siglo anterior Böhme había descrito en *Aurora* el otro mundo<sup>6</sup>, ya había salido al paso de la incredulidad de sus contemporáneos: «No escribo sin conocimiento, y sí azuzado por el diablo dudas de estas cosas... y dices: *Este idiota no ha subido al cielo y no ha visto ni oído, todo son fábulas*, date por citado y llamado... por mí ante el serio tribunal de Dios»<sup>7</sup>. Por ello, en el XVIII Swedenborg presentará sus detalladas descripciones religiosas sobre el cielo y el infierno como el resultado de un viaje real y efectivo que se le ha concedido hacer al otro mundo, publicando sus impresiones al respecto con la misma resolución que cualquier otro viajero de la época lo hacía de parajes reales<sup>8</sup>.

El desconcierto que debió provocar que un científico afirmase haber realizado un viaje parapsicológico al otro mundo y publicase sus resultados como si de un conocimiento contrastado se tratase es imaginable. El interés con el que los primeros poetas románticos lo leyeron, deslumbrados por la desbordante imaginación poética y religiosa contenida en el escrito, se explica claramente: estamos

5. Cf. SWEDENBORG, E. *El habitante de dos mundos. Obra científica, religiosa y visionaria*. Edición y traducción de Ch. A. Blom-Dahl y J. A. Antón Pacheco. Madrid: Trotta, 2000.

6. «Por más que la divina esencia no la pueden alcanzar la carne ni la sangre sino el espíritu cuando es iluminado e inflamado de Dios, si se quiere hablar de Dios, de qué sea Dios, hay que aplicarse a considerar las fuerzas de la Naturaleza. Para ello hay que contemplar la creación entera, cielo y tierra, así como las estrellas y los elementos y las criaturas que de los mismos procedieron, como también los santos ángeles, el demonio y los hombres y el cielo y el infierno». Böhme, J. *Aurora*. Trad. de A. Andreu Rodrigo. Madrid: Alfaguara, 1979, p. 1.

7. BOHME, J. *Aurora*, p. 5.

8. CANTERLA, C. El viaje místico de Swedenborg al cielo y al infierno. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 2 (1992), pp. 45-55; CANTERLA, C. Transgresiones de la frontera entre mundo espiritual y mundo natural en la mística de Swedenborg: poetas, profetas y visionarios. En ROMERO, A. (ed.). *Juego, fiesta y transgresión*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1995, pp. 458-462.

ante el primer extravío de la imaginación romántica. Blake, en su poemario *El matrimonio del cielo y el infierno* sacaría buen rendimiento del nuevo mundo mitológico que se acababa de crear.

El viaje de Swedenborg supondría el abandono de la imagería medieval y su sustitución por otra más acorde con las peculiaridades del hombre moderno. Cielo e infierno no serían finalmente, pues, sino las puertas de la percepción, el mundo fértil y desbordante de lo que está más allá de lo racional. Por ello visionario no se sujetó en ningún momento a la ortodoxia religiosa, discutiendo en cada punto, con una seguridad tan ingenua que hoy conmueve, las ideas tradicionales acerca de estos lugares maravillosos y terribles en función de sus propias y verdaderas experiencias constatadas. El místico sueco recuperó, pues, el cielo y el infierno para el imaginario europeo decretando la libertad para el viaje interior sin el temor a la herejía.

Hace cuatro años, cuando Inmaculada Urzainqui me propuso participar en el curso de verano de la Universidad de Oviedo *La vida y la muerte en la España del siglo XVIII*, vi en ello la ocasión para indagar en una cuestión que me había venido intrigando siempre cuando estudiaba a Swedenborg y al prerromanticismo europeo: ¿qué idea se tenía en España sobre el cielo y el infierno cuando el autor sueco publicaba su obra y se leía en toda Europa? ¿Cómo se concebían ambos mundos y cómo estimularon en nuestro país la imaginación romántica si es que llegaron a hacerlo? ¿Cuál era la vivencia existencial que se tenía de la muerte y qué ideas despertaba en el hombre de a pie el hecho de que el ser humano sea un ser-para-la-muerte, esto es, un ser que sabe que se va a morir y cuya vida se ve determinada por esta anticipación terrorífica? En las líneas que siguen realizaré una primera aproximación a estos interrogantes

El grueso de publicaciones en España relativas al cielo y al infierno corresponden al siglo XVII, y las ideas que en el siglo XVIII se desarrollan en nuestro país sobre ambos son las mismas que estuvieron fuertemente codificadas y sometidas a la ortodoxia determinada por la Iglesia católica desde Trento, al menos, hasta el siglo XIX; por lo que no existen diferencias significativas respecto a esta cuestión –salvo algunas menores pero interesantes que a continuación veremos– entre el siglo XVII y el XVIII. Lo que explica quizá que tras la profusión en la publicación de libros religiosos en relación a los dos llamados «novísimos» en el siglo XVII, se diesen bastante menos a la imprenta en el XVIII, viviéndose, como se vivía, estrechamente vinculados a una ortodoxia religiosa que ya había quedado fijada en el siglo anterior. No hay que olvidar que todas las cuestiones relativas al cielo y al infierno formaban parte de la teoría teológica y por tanto estaban sujetas al control antiherejías.

¿Cuáles eran exactamente esas ideas de la ortodoxia doctrinal teológica católica relativas a la otra vida que se hacen sentir en los sermones y libros de devoción del siglo XVIII, mediante los cuales se educaba religiosamente a los españoles? Miguel Ángel Núñez Beltrán, en su excelente libro *La oratoria sagrada*

en el *época del barroco*<sup>9</sup>, en el que analiza un amplio corpus de sermones del siglo XVII, se refiere a esas ideas en relación al cielo y al infierno, que curiosamente aparecían menos en los actos públicos discursivos –eludiendo quizá el orador un desliz peligroso circunstancial de su interpretación personal en materia tan peliaguda– que en las obras de doctrina. Y son sustancialmente las mismas que las que aparecen en los sermones y textos del XVIII que he analizado, a excepción del acrecentamiento de la piedad en relación a la posibilidad de rescatar las almas del purgatorio, lo que a lo largo del siglo XVIII se va a convertir en la práctica religiosa más rentable económicamente.

Las fuentes que he rastreado en relación al tema que nos ocupa en el siglo XVIII son de dos tipos: los sermones, que, en cuanto actividad doctrinal, difundían las ideas centrales de la fe católica, y que, si bien trataron como uno de sus temas más destacados la vida futura y la pena o premio futuros, no se detuvieron mucho a detallar de modo morboso las características que uno y otro tendrían; y los llamados libros de devoción., caracterizados, de un lado, por la descripción marcadamente sensorial y material de los males y bienes de la otra vida, y de otro, por su plana concepción moralista, sin mucha concesión a la imaginación literaria. El carácter retórico, amedrantador, intimidador de estos últimos escritos será lo que más llame la atención en los mismos.

El polígrafo alemán Nikolaus Hieronymus Gundling (1671-1729) se quejaba en su libro sobre el temperamento de los españoles que en pleno siglo XVIII la sociedad de nuestro país siguiese manteniendo muchos elementos del barroco. En concreto, le molestaba que todavía en el teatro español de esa época, principalmente en las comedias, se hiciese bajar a los dioses del cielo y subir a los demonios del infierno<sup>10</sup> con toda naturalidad. Es cierto que, según explica Jorge Benavent, muchos de los autores alemanes de libros sobre los españoles habían tomado como fuente los de los viajeros franceses, que precisamente se caracterizarían por transmitir una imagen demasiado anticuada –basada en tópicos del siglo anterior– de España<sup>11</sup>. Pero al menos en lo que respecta a las creencias en relación al cielo y al infierno, el imaginario español no había cambiado mucho en el siglo XVIII en relación al siglo XVII, y el texto del alemán se halla en lo cierto.

En este sentido, Teófanos Egido, en su artículo «Formas de religiosidad en la época moderna» afirma lo siguiente: «...como ha visto y comprobado fehaciente y

9. NÚÑEZ BELTRÁN, M. A. *La oratoria sagrada en la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2000.

10. BENAVENT MONTOLIÚ, J. Creencias, tópicos y utopías en la ilustración alemana. En CANTERLA, C. (ed.). *La cara oculta de la ilustración: locura, creencia y utopía*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2002, pp. 75-98.

11. BENAVENT MONTOLIÚ, J. Creencias, tópicos y utopías sobre España en la ilustración alemana, p. 78.

cuantitativamente Máximo García Fernández para los momentos más elocuentes, los de la muerte y más allá de la muerte, el siglo XVIII no supuso, por su parte, mutación cualitativa alguna en relación con los universos mentales heredados desde la Edad Media<sup>12</sup>. Y aunque Egido centra su estudio en la ciudad de Valladolid, puede decirse lo mismo para el resto de España<sup>13</sup>. Pues los textos del siglo XVIII que he analizado más detenidamente no difieren casi en nada en su concepción de cielo, infierno y purgatorio, de la muerte y el juicio final, de los textos religiosos del XVII.

Ahora bien, lo que sí parece haber en el siglo XVIII es menor heterodoxia contra la que luchar. Después del Concilio de Trento, en el que se afirmó el dogma de la existencia del purgatorio y se instituyó el culto a los ángeles custodios, se aconsejó a los miembros de la Iglesia difundir y enseñar la nueva doctrina, lo que reactivó la publicación durante el siglo XVII de numerosos tratados sobre el cielo, infierno, purgatorio y muerte. Pero el imaginario literario, artístico y popular tenía aún muy presente la inercia de las ideas y símbolos medievales entorno a los mismos, en muchos casos entremezclados con metáforas de crítica social. Por lo que la colectividad mantenía aún ideas muy poco ortodoxas sobre los mismos.

Sin embargo, a medida que avanza el siglo XVII, la doctrina católica más árida, temiendo los excesos protestantes –según alguno de los cuales se cuestionaba la eternidad de las penas del infierno, declarándola incompatible con la misericordia divina– se fue imponiendo de modo cada vez más exigente hasta dejar reducido el imaginario colectivo a la más pura ortodoxia. De forma que a comienzos del siglo XVIII, y más allá del mantenimiento de las incontroladas supersticiones, el otro mundo y este dejaron de estar tan en contacto como lo habían estado en el siglo anterior, en el que, según se desprende de algunos expedientes de la Inquisición o relativos a exorcismos del siglo XVII, la desbordante imaginación religiosa difícilmente se distinguía en muchos casos de las fantasías medievales.

Sea como sea, lo cierto es que el temor al cielo y al infierno había formado parte esencial de la religiosidad del siglo XVII, sea desde el punto de vista ascético, místico o escatológico. En 1617 Alonso de Herrera Salcedo publicaba en Sevilla, en la imprenta de Matías Clavijo, sus *Consideraciones de las amenazas del*

12. EGIDO, T. Formas de religiosidad en la época moderna. *Valladolid. Historia de una ciudad*, tomo II. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1999, p. 511.

13. «Aún cuando también las luces se introdujeran en el seno de la jerarquía católica desde los años setenta del siglo XVIII, lo cierto fue que la doctrina, el sermón, la práctica, el ritual religioso sobre la muerte, la salvación, la ultratumba, los espacios trascendentes, el castigo del pecado y los numerosos remedios para alcanzar la gloria eterna (todos necesarios, fundamentalmente de la vida cotidiana y en la mayoría de los casos irracionales, desde la perspectiva de basarse exclusivamente en la fe y en el mantenimiento de las tradiciones) apenas experimentaron cambios cualitativos». GARCÍA FERNÁNDEZ, M. Una «secularización utópica»: creencias religiosas populares frente a los intentos ilustrados de cambio en la Castilla de finales del Antiguo Régimen. En CANTERLA, C. (ed.). *La cara oculta de la razón: locura, creencia y utopía*. Cádiz: p. 187.

*juicio y penas del infierno*. Un año antes, Francisco Escrivá daba a la luz en Valencia, en la imprenta de Pedro Patricio Mey, sus *Discursos sobre los dos novísimos, gloria e infierno*. El jesuita Martín de Roa publicó también en Sevilla *Estados de los bienaventurados en el cielo, de los niños en el limbo, de los condenados en el infierno* (Sevilla, imprenta de Francisco de Lyra, 1629), y otro jesuita, Cristóbal de Vega, en Valencia, en Benito Macé (167?) su obra *Clarín Sonoro que hace gente para el cielo, o tratados de las penas que padecen los condenados*. El Padre Juan de Madrid dio a la imprenta la obra *Milicia sagrada instituida contra todo el poder del infierno, para socorro de las almas, en el artículo de la muerte* (Madrid, Antonio Francisco de Zafra, 1697). Y el cisterciense Joseph del Castillo, *Logro de los fieles en los tres estados de Mundo, Purgatorio y Cielo*, dado a la imprenta en Valencia, Iayme de Bordazar, 1692.

En relación al cielo y al infierno se publican en el XVIII menos textos, entre los que se cuentan el de Bernardo Crospis *Camino breve y seguro para ir al Paraíso: la Santa Cruz en su invención* (el texto de un sermón panegírico), publicado por Joseph Altés en Barcelona, el de Juan García Elío *Virtudes y excelencias del Paraíso* (fechado entre 1763 y 1815), o el del jesuita Padre Martín de Roa, datado en el XVIII sin que se conozca a ciencia cierta el año de su edición: *Eternidad de diversas Eternidades de Glorias, a los Justos en el Cielo, y de tormentos en el Infierno al Pecador propuestas en Compendio*.

El siglo XVIII unió a la escatología sobre el cielo y el infierno el auge de la devoción de las ánimas, que ya se había dejado sentir en la segunda mitad del siglo anterior. El jesuita Pedro de Moncada publicó en Madrid en 1692 la obra *Declamación catholica por las benditas almas del purgatorio* (imp. Juan García Infanzón). En 1699 José Boneta ve salir la quinta impresión de su obra *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos* (Lib. I y II. Ed. Gaspar Tomás Martínez. Imp. Zaragoza), una obra que conoce numerosas reediciones a lo largo del siglo XVIII: en 1704, en la misma imprenta de Gaspar Tomás Martínez de Zaragoza; en 1707, en Madrid, en Francisco Laso; en 1722, en Madrid, en Gerónimo Roxo; en 1726, también en Madrid, por Julián Hernández; en 1761, en Barcelona, por María Ángela Martí; en 1783, en Madrid, por Manuel Martín. En 1793 sale a la luz el texto *A los piadosos cristianos. La más heroica práctica de caridad a favor de las Benditas Almas del Purgatorio; aprobada con singulares gracias espirituales que el sumo Pontífice Ben. XIII concedió y el SS. Papa Reynante Pío VI ha confirmado...* (Raymundo Martí Impresor, Barcelona).

Pero además de cuestión pastoral, la materia del cielo y el infierno era, en el catolicismo, una cuestión teológica, y por tanto, un tema espinoso sujeto al control antiherejías. En el catálogo de manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla encontramos un número considerable relativos a la cuestión de qué sean uno y otro desde el punto de vista doctrinal, fechados entre el siglo XVII y el XVIII: los anónimos *An spiritus et anima in alia vita puniantur igne corpóreo et quomodo* (mss. 332-88), *De absoluta revelatione*



*allicuis damnationis aeternae* (mss. 332-89) y *Quaestio theologica. Utrum daemones vel animae separatae damnatorum vere et realiter patiantur ab igne tartareo, et quomodo huiusmodi ignis possit illos torquere* (mss. 332-89), relativos al infierno; el del jesuita Ludovicus Montesdoca *De angelis et de ultimo fine hominis* (mss. 332-25) o el de otro jesuita, Iosephus Riquelme, también relativo al cielo y que corresponde a lecciones impartidas en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla, *De beatitudine, seu de ultimo fine hominis atque eius proprietatibus scholastica praelectio* (mss 333-133); etc.

Ahora bien, el tema del cielo y el infierno no sólo ocupaba a los pastores y a los teólogos, sino que también formaba parte de las devociones del pueblo. Dos romances dan testimonio de ello: el titulado *Curiosa relación en que se refiere un maravilloso milagro que ha obrado Dios nuestro señor por intersección de la gloriosa Santa Bárbara y el Santo Angel de la Guarda, con dos devotos suyos, dándole al uno nueva vida y librando al otro de las llamas del infierno* y el llamado *Romance nuevo en que se da cuenta y declara un portentoso milagro que ha obrado San Antonio de Padua con un renegado natural de la ciudad de Toledo: refiérese cómo se apareció San Antonio y lo llevó al infierno y le hizo ver la cama que estaba preparada para él si no reconocía y se volvía a Dios Nuestro Señor* (impreso en Barcelona por los Herederos de Juan Solís). E incluso se extendía a Hispanoamérica: en 1785 Fray Antonio de Guadalupe Ramírez escribe un *Compendio de todo lo que se debe saber y entender el cristiano para poder lograr, ver, conocer y gozar de Dios nuestro Señor en el cielo eternamente* en versión bilingüe othomi-castellano, impreso México, en la imprenta nueva madrileña de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui en 1785.

Pues bien, según indican estas fuentes, la tesis que hemos sostenido más arriba se confirma: la idea que del cielo y el infierno se tiene en el siglo XVIII no varía sustancialmente con respecto a la del siglo anterior, aunque ha perdido imaginaria simbólica y fuerza literaria. Según la doctrina, el mismo día del fallecimiento, el alma del difunto se separa del cuerpo y comparece ante el tribunal de Dios, y su vida entera es juzgada<sup>14</sup>, juicio que se reiterará de modo público al fin de los tiempos, tras lo cual se le unirá al alma el cuerpo resucitado<sup>15</sup>. La idea que se desprende de la lectura de los textos religiosos es que no sólo se comparece a la justicia divina, sino a su terrorífica ira: se recuerda que San Agustín decía que «...cuanto fuere el demérito de la culpa, tanta será la venganza»<sup>16</sup> o se

14. CASTEJÓN, A. de. *Voces al alma dadas dentro y fuera de España. Sermones de Misión*. Madrid: Juan de Zúñiga, 1739, vol. I. *Misión Cuarta: Del Juicio particular*, pp. 136-188.

15. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*. vol. I: *Adviento y Cuaresma al Rey nuestro Señor...* Madrid: Juan de Zúñiga, 1738, pp. 10 y ss. Y también *Voces al alma*, vol. II. *Misión Tercera: Del Juicio universal*, pp. 94-147.

16. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes y otros sermones fúnebres*. Madrid: Juan de Zúñiga, 1738, p. 335.

señala que en el juicio final «se secarán de temor los hombres» al ver la ira divina<sup>17</sup>, etc. Aunque también se insiste en su misericordia, recordando que las fragilidades, borradas con la penitencia, no despiertan en Dios la ira ni tan siquiera el recuerdo.

Esa misma creencia ortodoxa considera cierto que tras el juicio que se lleva a cabo tras la muerte, el alma es enviada al cielo o al infierno, en función de la recompensa o castigo que hayan merecido sus obras en esta vida. Una creencia que es para los católicos españoles del siglo XVIII dogma de fe, fundado, según los teólogos, en la Revelación, tanto en la Sagrada Escritura (especialmente en el Nuevo Testamento) como en la propia tradición católica, desde los Padres de la Iglesia hasta ese momento. Por tanto, puede negarse la absolución y la comunión a aquellos que no crean en ellos o simplemente relativicen la eternidad o dureza de las penas.

Por lo que respecta al cielo, es concebido como el lugar en el que los elegidos por Dios, en función de la bondad de sus obras aquí en la tierra, descansarán en su contemplación entera. Por una parte, supone el fin de las penalidades de la vida corporal, y por otra la felicidad, paz y quietud de sentir colmados todos los anhelos. En él se transfigura el alma y también el cuerpo, no quedando claro si se trata, como en Swedenborg del «cuerpo angélico» –la parte sensitiva del alma, que estaría presente desde la muerte y juicio individual– o si se hace referencia al cuerpo material, al que se unirá el alma en el juicio final. Lo cierto es que se habla de que el cuerpo alcanzará impasibilidad, claridad, ligereza y sutilidad.

Las descripciones del cielo en sermones y devocionarios no va más allá de esas ideas generales<sup>18</sup>. Hay todavía en ellos un eco del imaginario que relaciona metafóricamente la Gloria con el Paraíso o con el seno de Abraham, pero pocos aspectos simbólicos afloran ahora en las referencias al mismo. Las alusiones al cielo son fundamentalmente moralizantes, y hacen más mención a las dificultades para alcanzarlo que a su descripción. Incluso las referencias a los ángeles son ahora más místicas y menos pintorescas. Y es que como dice un sermón, no pueden los hombres hablar del cielo sin incurrir en la nota de blasfemia<sup>19</sup>.

De todos modos, no hay que olvidar que en el patrimonio artístico de las iglesias, la pintura, la escultura y la arquitectura habían dejado testimonio del imaginario en relación al cielo de los siglos anteriores, y que los creyentes seguían teniendo presente en los templos e incluso en sus domicilios numerosas expresiones iconográficas del mismo. Además de las ilustraciones que podían verse en los libros de devoción. Unas representaciones que hacen del cielo el lugar de la

17. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. I: *Adviento y Cuaresma...*, p. 2 y ss.

18. A excepción de los dirigidos a un público más formado. En este sentido, son interesantes los CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. I: *Adviento y Cuaresma...*, pp. 182 y ss., puede leerse una interesante y completa descripción del cielo. También, del mismo autor, tiene interés la que aparece en *Voces al alma*, vol. II. *Misión Quinta: De la Gloria*, pp. 183-224.

19. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. I: *Adviento y Cuaresma...*, p. 181 y ss.

luz y de la gracia, el reino de los bienaventurados en el que se encuentran los ángeles, los profetas y los patriarcas, un gran paraíso celestial en el que el agua está presente con su simbolismo purificador ( y el frescor, la frondosidad, la fertilidad), así como diversos símbolos místicos de la elevación espiritual.

De esta presencia de las representaciones del cielo nos deja un testimonio Blanco White:

Recuerdo que yo, incluso en mi niñez, tenía miedo a la vida futura, y me encogía ante las pinturas del Cielo que abundan en los libros católicos de devoción. En un sueño me sentía sin cuerpo, trepando (era un movimiento trabajoso) a través de un pasaje mal iluminado, al final del cual me encontré a mí mismo –como si fuese un swedenborgiano– en una casa muy parecida a éstas a las que yo estaba acostumbrado en España, llena de ángeles tales como los veía cada día en las pinturas, los cuales me daban la bienvenida y me decía que yo estaba realmente en el cielo. Aunque ahora no tenía nada que temer del lugar de tormentos que casi distinguía al pie de un largo tramo de escalera, la melancolía más honda se apoderó de mí, porque el cielo se me antojaba una morada muy aburrida y no sabía qué hacer conmigo toda una larga, larga eternidad. Quedé aliviado, al despertarme, de hallar que aún estaba en la tierra<sup>20</sup>.

Algo similar sucede con el infierno, cuya imagen tanto en la doctrina como en las representaciones se encontraba fuertemente codificada por la ortodoxia. Concebido como lugar destinado por la divina justicia para eterno castigo de los que en la vida terrena se apartaron de Dios, el suplicio padecido en él está constituido, según los teólogos, sobre todo por la pena que ellos llaman la pena de daño, que es el dolor por la separación definitiva del alma de Dios, su centro, su fin, su bienaventuranza. El condenado, una vez desligado de las ataduras de la carne, tendería hacia Dios como su centro natural, y al ser rechazado, sentiría un dolor que iría más allá de la simple carencia de un bien, siendo por el contrario una pena positiva, intensa, terrible. Pero además de la pena de daño estaría lo que llaman la pena de sentido, que tendría su origen en la venganza divina por haberse separado el hombre de lo divino volviéndose hacia las cosas creadas y haciéndolas su fin. Es una verdadera tortura sensitiva, y es plural, es decir, que se concreta en variados suplicios, de los cuales el más documentado por la tradición es el del fuego. Tanto en una como en otra pena, hay grados, no sólo en función de la gravedad y número de los pecados, sino también según el tipo, de tal modo que los pecadores padecerán de manera especial en el cuerpo o en el alma según la clase de pecados.

20. Cit. en DURÁN, Fernando. *José María Blanco White o la conciencia errante*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2005, pp. 40-41.

Al igual que ocurre con el cielo, los textos del siglo XVIII no se extienden mucho sobre las características del infierno<sup>21</sup>. Se habla del demonio, se mantiene el terror al fuego eterno, se describe el horror del dolor de la privación mística, pero apenas se dan ya descripciones de las legiones y clases de demonios, o por ejemplo de la localización exacta de mismo. Todo un imaginario colectivo se da, en mi opinión, por sobreentendido, y las imágenes del infierno se encuentran, pues, en el siglo XVIII, fuertemente codificadas en la religiosidad oficial.

No hay que olvidar, no obstante, que las representaciones del infierno de la tradición se hallaban, como en el caso del cielo, formando parte de las imágenes del patrimonio artístico de las iglesias heredado de los siglos anteriores, y que cualquier cliente potencial de pintura religiosa para la piedad familiar las tenía muy presentes a la hora de hacer encargos (del mismo modo que las ilustraciones de los devocionarios al uso). En ellas aparecía el demonio como un monstruo de aspecto aterrador, con pies de chivo y cuernos de fauno en la cabeza; o quizá, si la pintura o la escultura fueron realizadas a partir del siglo XII, con alas de murciélago, sin olvidar la cola y el tridente en la mano; otras veces, bajo la forma de dragón, serpiente, león o seres imaginarios. Y junto a él, los condenados ardiendo bien en grandes calderos o directamente en el fuego de las llamas, una representación que se vuelve más sofisticada a partir del siglo XIV, detallándose toda la gama de tormentos en función de los pecados capitales; para acabar en las tumultuosas representaciones barrocas, en las que a veces se identifican los oficios y los roles sociales en un acabado retablo de crítica de costumbres<sup>22</sup>.

En continuidad con este último simbolismo barroco, sí se observa a lo largo del siglo XVIII un tránsito desde la concepción según la cual es el demonio el que pierde a los hombres<sup>23</sup> a otra según la cual el mal más radical se encuentra en el ser humano, unida esta última al interés por denunciar la gama de «monstruos» o «demonios sociales». En este sentido, la pintura de Goya de los caprichos o incluso de los desastres de la guerra recuerda a veces a fragmentos de cuadros del XVI y

21. A excepción, como en el caso del cielo, de los dirigidos a personas formadas. En este sentido, vuelven a tener interés los sermones de Castejón. Cf. CASTEJÓN, A. de. *Voces al alma dadas dentro y fuera de España*. Sermones de misión, vol. I. *Misión Quinta: Pena de daño en el infierno*. Madrid: Juan de Zúñiga, 1739, vol. II. *Misión Cuarta. Del infierno*, pp. 148-182.

22. Para la iconografía de cielo e infierno, cf. G. DUCHET-SUCHAUX y PASTOREAU, M. *Guía iconográfica. La Biblia y los Santos*. Madrid: Alianza, 1996.

23. De esta concepción podemos encontrar muchos ejemplos en la literatura religiosa del siglo XVIII. Véase, de modo ilustrativo, el siguiente fragmento de la autobiografía religiosa de Sor Gertrudis Pérez Muñoz: «¿Y el Demonio se descuidó? No hay que pensarlo. Apenas salí de la grada en donde había empezado a dar cuenta de los sucesos de mi vida, cuando salió al encuentro, ardiendo en vivas llamas con otros muchos que se dejaban ver entre humo oscuro y hediondo. Habló así: «¿De adónde vienes, endiablada, embustera, hipócrita? ¿No te parece que ya has hecho algo? Sin duda entiendes engañar a otro como al anterior...». Cit. en DURÁN, F. *Tres autobiografías religiosas del siglo XVIII español*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003, p. 77.

el XVII que retrataban la degradación humana, pero entonces en el infierno, mientras que ahora es representada en el marco de la vida social terrena, en una suerte de secularización del mal.

Muchos sermones del siglo XVIII continúan desarrollando esa idea –que se encuentra, por ejemplo, explícita ya en los *Sueños* de Quevedo– de que el peor demonio es el hombre. La fuente del mal del mundo, se dirá ahora, es la dureza para infligir dolor del corazón humano, no habiendo peores monstruos que los variados ejemplos de la condición humana:

Un pecado dice la Santa Escritura que transforma al hombre en bruto, y por consecuencia de razón, muchos pecados lo transformarán en monstruo. Pues quítense los pecados y cesará la monstruosidad<sup>24</sup>.

También hay monstruos en la Escritura. De dos habla Cristo. De dos habla Cristo. Unos, anchos y estrechos de fauces al mismo tiempo: atragántanse con un mosquito y se ahogan con un camello... son comparables con los Ministros, que hacen escrúpulos de un par de perdices y no lo hacen de tomar cien doblones. Otros hay que ven y no ven juntamente... En otros ven una paja, en sí no ven una viga... Estos son linceos y topos de una pieza. De esta especie son los del Evangelio<sup>25</sup>.

Un monstruo, dice Salviano que vio en el Pueblo Católico que tenía corazón y cabeza de hombre, manos de harpía y pies de elefante: este dijera yo que era el día de hoy el reino de España: si miramos la cabeza, es muy dócil en sujetar el entendimiento a una verdad católica; si el corazón, es muy fácil dar asenso a lo que creo; pero si reparamos en las manos, hallaremos unas harpías prontísimas para el mal: si reparamos en los pies, veremos unos elefantes perezosísimos en el bien<sup>26</sup>.

Así pues, aun dentro de la ortodoxia, a medida que transcurre el siglo XVIII, la representación del cielo y el infierno se va apartando de las ideas barrocas y acercándose más a una concepción moderna y existencial. En este sentido, algunos de los sermones dados por Castejón en Madrid ante los Reyes o el Gobierno, o en lugares señalados de Madrid son indicativos de la nueva actitud que se abre paso:

El pérfido heresiarca Molinos abrió una gran puerta al pecado atribuyéndolo todo a violencias del demonio. Debiera atribuirlo a flaquezas del apetito, a concupiscencias del deseo; pues si el demonio hace en el hombre, es porque el hombre le da voluntariamente los materiales<sup>27</sup>.

24. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. I: *Adviento y Cuaresma*..., p. 138.

25. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. II: *Cuaresma predicada en los Reales Consejos*. Madrid: Juan de Zúñiga, 1738, pp. 204-205 y ss.

26. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. I: *Adviento y Cuaresma*..., p. 138.

27. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. II: *Cuaresma*..., pp. 198-199.

El verdadero infierno es –dice– la voluntad propia, que es «una loca, una ciega, una desalumbrada»<sup>28</sup>. Y el mayor castigo que puede infligirnos Dios es dejarnos en manos de nuestros deseos, que nos hacen girar al gusto de nuestros apetitos, y no del entendimiento. El peor demonio de todos es –insiste– el hombre, porque hace la maldad sin temor. No hace falta imaginar una posesión infernal para explicar la condición humana:

¡Oh, cuántos endemoniados como éste se ven en el mundo! ¡En cuántos hacen oficio de alma los vicios, por la grande estrechez y alianza que tienen con ellos... oh corazón de hombre, corazón de fiera, qué dureza la tuya...<sup>29</sup>.

Por otra parte, comienza a hablarse ya de fuego racional, como culpa o pesar, más que de fuego material en el sentido estricto, y se empieza a atisbar la cuestión romántica de la angustia existencial, por cuanto se insiste en que el infierno comienza aquí abajo. Pero, sea como sea, este último no deja de ser un lugar presentado como terrible, objeto del pánico de los creyentes.

Teniendo en cuenta lo cual, y ante el temor a la muerte, el católico español del siglo XVIII deseaba fervientemente salvarse. Pero tampoco esta posibilidad –una vez descartado el infierno– se le aparecía tras el fallecimiento como alcanzable a corto plazo, pues a partir del Concilio de Trento al cielo difícilmente se llegaba sin un tiempo en el purgatorio. Como en el pasado a algunas corrientes protestantes y a católicos heterodoxos les pareció que la eternidad de las penas del infierno iba contra la idea de la misericordia divina, la ortodoxia ideó una cierta forma de transitoriedad de las penas, imaginando un lugar donde los tormentos no eran eternos, sino en el que podía vivirse con la esperanza de una futura redención.

Así pues, el Concilio de Trento añadió para ello a la vida de ultratumba un lugar nuevo, el purgatorio, cuya tradición se había ido abriendo paso en Europa de manera lenta. Decretando además la obligación por parte de las autoridades eclesiásticas de transmitir la sana doctrina sobre este tema, pero ordenando que se excluyesen de las predicaciones las cuestiones demasiado sutiles respecto al cielo y al infierno, así como que se persiguiese la divulgación de materias inciertas y falsas. Por ello los hombres de iglesia del siglo XVII, recogiendo la recta tradición católica, explicaron la doctrina fundamental sobre el purgatorio de modo más somero en los sermones, dejando el abigarramiento para los tratados, a los que sólo tenía acceso el público lector y sus allegados. Fue en este contexto, pues, en el que se desarrolló, como ya dijimos, la profusión de libros delimitando bien cielo, infierno y purgatorio características de este siglo.

Sentada en el XVII la doctrina fundamental, el purgatorio se concibe en el siglo XVIII como el lugar de tránsito de las almas que han muerto en gracia, que

28. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. II: *Cuaresma...*, p. 111.

29. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. II: *Cuaresma...*, p. 196.

las prepara para la visión beatífica. En este sentido, dice se afirma en un sermón de Castejón:

Antes de entrar en la gloria se han de lavar todas las manchas, todas, todas, y no con agua, no, sino con fuego: non intrabir in eam aliquod coinguinatum (Apoc. C. 21. V. 27). Nada que en los ojos de Dios tenga visos de manca entrará en la gloria<sup>30</sup>.

Las culpas se penan, pues, también con fuego en el lugar de tránsito hacia la gloria. La ortodoxia del XVII representaba el purgatorio de un modo muy similar al infierno, excepción hecha de la transitoriedad de la pena: existen en él la pena de daño y la de sentido, e igualmente el fuego abrasador. La peculiaridad del XVIII serán las caracterizaciones más detalladas y la mayor insistencia en su inevitabilidad.

Así pues, lo que al hombre del XVIII español le espera después de la muerte, si es creyente, es algo verdaderamente terrorífico: bien pasarse eternamente la vida en el infierno, bien sufrir un infierno transitorio que puede durar hasta el juicio final. Salvase directamente resulta, ahora, más impensable que en el siglo anterior, y la muerte no es más que el comienzo de un terrible purgar, que comienza ya con el tormento del propio dolor de morir:

Aflige al alma en esta vida el contratiempo de los bienes de fortuna, la afligen las enfermedades, la afligen los dolores vehementes: pero todo esto no es nada si se compara con aquel terrible tormento que siente al separarse del cuerpo en la hora de la muerte<sup>31</sup>.

Un dolor de todos modos nada comparable con el que le espera al hombre si es condenado al infierno o al purgatorio:

...la separación del alma con el cuerpo es mal de un instante; la del alma con Dios, tantas muertes encierra, cuantos instantes dura<sup>32</sup>.

Y puesto que la posibilidad de condenarse –aunque sea transitoriamente– es muy grande, la vida misma se convierte en peligro continuo de perderse: «...cuanto peligro es la vida, cuánta desgracia es la culpa, cuanta miseria arder en aquellas abrasoras llamas...<sup>33</sup>». La más mínima mancha, un descuido en la misa, un pecado menor, comparado con el sumo bien resultaría infinitamente grande.

Mirad ese defecto que os parece un pecadillo casi indiscernible: careadlo con el Sumo Bien, con la limpieza del Impíreo [sic], con la claridad de aquellas luces del

30. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, p. 336.

31. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: 343. Cf. CASTEJÓN, A. de. *Voces del alma dadas dentro y fuera de España. Sermones de misión*, vol. II: *Misión Segunda: De la muerte*, pp. 32-93; y *Misión Novena: Muerte del justo y del pecador*, pp. 322-328.

32. *Ibidem*.

33. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, p. 348.

Cielo que tuvisteis para evitarlo y hallaréis que, aunque parece un punto, puede quemar muchísimo<sup>34</sup>.

El terror había de estar presente, pues, en todo momento de la vida<sup>35</sup>, y debía vivirse de un modo obsesivamente escrupuloso, día a día preparado para la muerte.

Pero no parece que la población hiciese mucho caso a la ortodoxia, como se desprende de este sermón del beato Diego de Cádiz:

Cayeron los ángeles... ¡cayeron los santos! ¡Mortales! ¡Si esto sucede a los Santos; si los ángeles del cielo se condenaron; si los justos y amigos de Dios apenas se salvan, ¿qué será de nosotros? Aquí os quiero yo ahora, los que sin temor de Dios vivís a vuestras anchas y decís que el cielo no se ha de llenar de paja... Ahora, pues, tú, deshonesto, ¿qué dices a esto? ¿piensas que te es fácil ir al cielo? Pues vuelve los ojos y mira allí, ardiendo en el infierno con otras muchas aquellas cinco vírgenes necias del evangelio. Estas no tuvieron cortejo de novios, no anduvieron en bailes, no hablaban con los mozos, no cantaban canciones provocativas, no vestían a la moda y fueron puras y vírgenes, y se condenaron; y tú, con tus amancebamientos, tocamientos feos, palabras impuras, salidas de noche; con tus bailes, juegos, conversaciones, visitas, músicas y modas quieres salvarte? ¿No ves que eso es imposible mientras que no te enmiendes?<sup>36</sup>.

Vivir debió resultar entonces, como en otras épocas, inevitable, por mucho que tal como aparece expresado en los sermones, el propio existir parezca ya era de por sí motivo para condenarse. Para los escrupulosos el sufrir era el mejor indicio de que se estaba ganando la gloria:

Decidme, Santos Profetas de la ley antigua, ¿Cuál es el camino derecho del paraíso? Responden que el más áspero y el más penoso. Decidme, Santos Apóstoles, por qué puerta se viene a entrar en la gloria? Responden que por la puerta de las muchas y bien sufridas tribulaciones...<sup>37</sup>.

Como después denunciaría Nietzsche, el camino más fácil para entrar en el cielo era, propiamente, negar la vida<sup>38</sup>: negar el cuerpo, negar los sentidos, negar

34. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, p. 337.

35. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. I: *Adviento y Cuaresma*: «Para que nuestros corazones reciban las impresiones del Divino Amor, es menester que los penetre antes la espada de su santo temor», p. 1.

36. CÁDIZ, Beato Diego de. Sermón para el segundo domingo de Cuaresma. De las dificultades que hay para salvarse. *Arsenal de materias predicables*. Ed. del p. fray Diego de VALENCINA. Sevilla: Ed. Católica, 1944, pp. 64-65. Cf. también *Dictamen del Muy Reverendo Padre Fr. Diego de Cádiz... sobre asuntos de comedias y bailes, fundado en los principios más sólidos e infalibles del Evangelio*. Madrid, (s.i.): 1790.

37. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. II. *Cuaresma...*, p. 166.

38. Cf. CASTEJÓN, A. de. *Voces del alma*, vol. I. *Misión Segunda: Del alma en pecado*, pp. 30-76; y *Misión Tercera: Morir en vida para morir bien*, pp. 77-135.



los deseos, negar toda complacencia, renegar de la vida y esperar la muerte con la esperanza puesta en el más allá:

¿Quién no se determina a ser cruel con su cuerpo para ser con su alma piadoso?  
¿Quién no publica la guerra contra sus pasiones y apetito mientras vive para lograr una ventajosa paz en su muerte?<sup>39</sup>.

Pues más quiero sacrificar ahora a Dios con no beber la sed que me afixia, que pagar después con tormentos graves la satisfacción de mis deseos<sup>40</sup>.

Los tratados de teología moral son un testimonio evidente de esta concepción negativa en relación al cuerpo, a los sentimientos, a las pasiones en general, con las que están relacionados los mayores pecados mortales, que hacen al hombre acreedor de la pena capital: el *Fuero de conciencia y compendio moral salmanticense* (Barcelona, 1704), el *Promptuario de la theología moral* (Madrid, 1709), los *Estragos de la lujuria* de Antonio Arbiol (Sevilla, 1726), la *Theología moral para la juventud española* (Madrid, 1755), la *Moral Anathomia del hombre* (Sevilla, 1758) o la obra *Nuevo aspecto de la theología médico-moral* (Madrid, 1764) dan testimonio de ello.

El panorama era, pues, desolador. Ni siquiera las personas rectas ante un examen escrupuloso se libraban de la culpa, pues según los escritos ortodoxos, la idea según la cual se está desprovisto de culpa y preparados para ir a la gloria sería una manifestación de soberbia<sup>41</sup>. Por muy justo que se considere un hombre, su humildad le debía hacer concebir que antes pasaría por el purgatorio. Y como de las penas de ese infierno transitorio que es el purgatorio se puede ser rescatado, el tema de la redención de las almas mediante la dádiva económica consistirá en el gran comercio entorno a la muerte de finales del XVII y comienzos del XVIII.

La noción de la posibilidad de rescatar las almas del penar propia de la concepción del purgatorio se encuentra asociada desde sus orígenes con la idea del pecado y la culpa entendidas como deuda, y por tanto con la de la necesidad de pagar para saldarlas. El imaginario religioso español en torno al cielo y al infierno se encontraba en el siglo XVIII, como en el siglo anterior, estrechamente relacionado con la valoración moral de la vida, y con los conceptos de deuda y pena. Es

39. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, p. 383.

40. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, p. 329.

41. «Bien claro se ve por lo dicho cuán necios somos si nos persuadimos que, porque ya están confesadas nuestras culpas, no hay que llorarlas y hacer penitencia de ellas. Únicamente con llanto y penitencia podemos remediar estos males y librarnos de todas estas penas, satisfaciendo así a la divina justicia. ¡Y quiera Dios que, aun con esto, se dé su Majestad por satisfecho del agravio recibido...! Ved ya cómo no podemos tener gran confianza de las faltas perdonadas, pues todavía corremos el peligro de condenarnos. ¿Y no tememos, no temblamos considerando esta terrible verdad? Los santos se llenaban de espanto y no se tenían seguros haciendo tantas penitencias...». CÁDIZ, Beato Diego José de. De las dificultades que hay para salvarse. En *op. cit.*, p. 68.

cierto que la idea de la existencia de una vida después de la muerte y de una sanción definitiva de la ética de nuestras acciones morales está muy extendida en las religiones, pero, según denunciaban ya algunos filósofos del siglo XVIII, en ningún lugar la religiosidad se había alejado tanto de las sanas bases de la moralidad natural como en Europa.<sup>42</sup>

En el siglo XVIII comienzan a sentarse en el continente las bases de una moralidad natural no basada en el temor al castigo, sino en el sano equilibrio entre el amor de sí y el amor al prójimo. Pero no parece que los ecos de esa corriente religiosa hubiese alcanzado a la sociedad española del siglo XVIII: en ella seguía estando presente una idea de culpa que se concibe como deuda contraída que puede ser satisfecha económicamente por los deudos del finado, constantemente presente en la literatura religiosa relativa a los difuntos a lo largo del siglo<sup>43</sup>.

¿Qué hizo Cristo? Pagar los que otros pecaron. ¿Qué hacéis vosotros? Lo mismo: pagar las deudas que contrajeron las almas. De ellas fue la culpa y vosotros hacéis la penitencia<sup>44</sup>.

No han de salir las almas de aquella miserable prisión hasta que no hayan pagado el último maravedí<sup>45</sup>.

Del purgatorio se rescatan las almas como antiguamente a los cautivos, y aunque se insiste también en que cuesta muchísimo salir, la retórica terrible de algunos textos religiosos no tiene escrúpulos en abusar de los sentimientos de los padres que han perdido el hijo, los hijos que han perdido al padre, la esposa que se quedó viuda de su marido bienamado, conminándoles a oír los gritos desgarrados que les dan desde la otra vida sus muertos para que paguen las deudas aquí dejadas por ellos<sup>46</sup>. El abuso fue tan grande, que muchas personas comenzaron a tomar distancia y a sacar conclusiones similares a las de los jesuitas de nuestro manuscrito deísta citado al comienzo de este artículo.

Por ello la doctrina del purgatorio tuvo que volverse insistente:

Dirás, o te sugerirá el demonio, para extraviarte en tan importante devoción, que los tuyos no serán ya en el Purgatorio; pero lo has de presumir, porque no has de ser

42. CASTEJÓN, A. de. Algunos conceptos para una filosofía del cuerpo. En VÁZQUEZ, F. (ed.). *Otra voz, otras razones*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001, pp. 267-275.

43. El propio vivir suponía –dada la imposibilidad de hacerlo sin tacha– un continuo contraer una deuda. En la obra de José BONETA. *Gritos del purgatorio* (Zaragoza: Gaspar Tomás Martínez, 1699) se argumenta así la necesidad de pagar misas para rescatar el alma del difunto del purgatorio: «...porque sí el difunto fue un señor que vivió debiendo y no pagando...».

44. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, p. 325.

45. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, p. 282.

46. La obra *Gritos del purgatorio* se divide en partes según las circunstancias de la pérdida. Esto es lo que dice, por ejemplo, en el caso de que sea la esposa la que ha perdido al marido: «...si ahora mismo, oyendo estos suspiros, no me ofreces el número que puedas de sufragios...», p. 17.

tan temerario que los juzgues en el infierno ni tan presuntuoso que los asegures ya en el Cielo; y así, la prudencia cristiana dicta que han de estar en el purgatorio, mayormente siendo tantas las sendas que a él conducen y tantos los siglos que en él se está, y la variedad casi imperceptibles de culpas que aquí se desprecian y allí se purgan...<sup>47</sup>.

Y no hubo escrúpulos, además, de recurrir a la más intimidante de las retóricas:

Es voz común de los santos, que sólo un alma en el purgatorio padece más que han padecido todos los mártires que desde el principio del mundo ha habido y que habrá hasta el fin de él. Estos son tantos, que sólo un hombre, que fue Diocleciano, hizo dos millones de mártires, sólo en una ciudad, que fue Roma, pasaron de trescientos mil; y en fin tiempos ha que correspondían a cada día del año 30.000 mártires; y haciendo el cómputo de todos, dicen que pasan de once millones... En tan difusa extensión de atormentados, pondera la intensión, variedad y extravagancia de los tormentos, que fueron como nacidos del furor de los tiranos, comboyado del poder y sagacidad de los demonios. Une y junta a esto todos los dolores de todas las mujeres que han parido en el mundo; todas las extorsiones que han padecido todos los cautivos y forzados; todas las maneras de dar tormento la justicia a los fascinerosos; todas las ansias y agonías de todos los moribundos; y después de haber sumado con la imaginación este espantoso tropel de angustias, esta inmensa lluvia de atrocidades, cárgalas todas no sobre muchas, sino sobre una sola alma del purgatorio...(que quizá es la de tu querido padre)<sup>48</sup>.

Los libros de devoción son completamente intimidatorios, y del mismo modo que los libros sobre el infierno acabaron dirigiéndose a distintos tipos de lectores por el procedimiento de tratar los tormentos por profesiones, los libros para estimular los sufragios recogen toda situación posible, así, se hallan los desgarrados lamentos que lanzan los padres a los hijos, el amante esposo a su mujer, el hijo pequeño muerto prematuramente a su madre, de los amigos a sus conocidos, de la novia al novio, etc. Para, a continuación, indicar los medios para acabar con los desgarrados tormentos, que no son otros que de índole económica. La avaricia hizo caer a algunos clérigos, a través del confesionario, en una verdadera extorsión. La idea según la cual se puede rescatar almas mediante una «cuantiosa limosna» está presente en toda la literatura religiosa del XVIII, y se hace de la elusión de esta responsabilidad un motivo de condena:

47. BONETA, José. *Gritos del purgatorio*. Introducción. «...en este libro he mirado únicamente el beneficio de las benditas almas; y para que este no se malogre, te advierto que cuando leas los gritos que dan al final de cada capítulo, los leas, no como escritos por mí, sino articulados por ellas. Lo segundo, que los leas haciendo aprehensión de que actualmente estás viendo y oyendo a tu difunto padre, deudo o amigo, que llamándote por tu nombre desde aquel fuego en que está angustiadamente braceando, te lanza esos gritos, p. 4.

48. BONETA, José. *Gritos del purgatorio*.

...como pudieras, sé misericordioso, hijo mío, porque la limosna libra de la muerte eterna y nunca permitirá que un alma vaya a las tinieblas. ¿Qué diré yo ahora de los que debiendo hacer a las almas esta limosna, como los hijos, los herederos, los parientes, los amigos, los olvidan y no hacen caso de ellas?... ¡Oh animales fieros y tiranos los que favorecidos de los muertos cuando vivían los olvidáis al último doble de las campanas! ¿Qué diré de los que no pagan las deudas, no dicen las misas, no pagan las limosnas y acaso se comen la hacienda con que se habían de aliviar estas cargas? Diré lo que los cánones previenen en pena de estas culpas: *qui oblationes defunctorum retinet, et Ecclesiis tradere morantur, ut infideles sunt ab Ecclesia abjiciendi*. Estos tales se han de echar de la iglesia como infieles; pues estos probablemente no irán al purgatorio: al salir su alma del cuerpo, a la última boqueada en que salga de este mundo, entrará por la boca del infierno<sup>49</sup>.

Blanco White cuenta en sus memorias cómo abandonó este tipo de religiosidad morbosa y terrorífica, basada en el temor a la condena eterna, por otra más serena en la que la idea de hermandad y de justicia se encontraban en un primer plano. Ésta debió ser la evolución de muchos españoles a lo largo del siglo, si hay que creer los testimonios sobre la época según los cuales el deísmo (que en su versión más moderada mantiene la creencia en la existencia en el más allá y en la retribución de las acciones morales en la otra vida, aunque huyendo de todas las supersticiones) fue ganando cada vez más adeptos en nuestro país a medida que avanzaba el siglo<sup>50</sup>.

A finales del siglo XVIII, la reflexión sobre la muerte irá cambiando lentamente de signo para orientarse en la dirección de la concepción romántica, según la cual la muerte es una liberación y el verdadero infierno es vivir, que apunta ya en las *Noches lúgubres* de Cadalso, por ejemplo<sup>51</sup>. Se secularizarán muchas ideas procedentes de la creencia religiosa, permaneciendo bajo otra retórica: la maldad de la condición humana, la concepción de la vida como peligro, el carácter absurdo de la existencia humana, de la idea de la muerte como tránsito. Un sentido liberador de la muerte que también se encuentra presente en esa otra religiosidad serena que tiene su más hermoso exponente en el último pensamiento de *La Pensadora gaditana*:

49. CASTEJÓN, A. de. *Sermones varios*, vol. III: *Funeral de Reyes y Príncipes*, pp. 329-330.

50. SÁNCHEZ BLANCO, FRANCISCO. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Madrid: Alianza, 1991, pp. 305 y ss.

51. *Inferno*, de STRINDBERG, por ejemplo, desarrollará más adelante la tesis que encontramos en tantos textos religiosos del siglo XVIII según la cual el infierno está en nosotros, no ya como pecado que se ha vuelto definitivo y devasta al hombre (lo característico de esos textos), sino asociado a la enfermedad mental y a la locura.

¿De qué tu corazón se asusta tanto,  
cuando te habla de muerte el pensamiento?  
¿Acaso es novedad? ¿Por qué el aliento  
oprimido le muestras del espanto?

¿Si naciste a morir, y todo cuanto  
caminas, mas te llegas a este intento,  
porque vives tan mal, y desatento  
te entregas de los vicios al encanto?

Puerto es feliz a toda infiel tormenta,  
este para los malos triste instante  
cuando una vida justa desalienta;  
Si en este pensamiento estás constante,  
Y vives para dar la estrecha cuenta,  
Tu muerte será vida triunfante<sup>52</sup>.

52. CIENFUEGOS, Beatriz. *La Pensadora gaditana*. Cádiz: Imprenta Real de Marina, 1764. Pensamiento LII (2 de julio).