

El epicureísmo y las heterodoxias españolas: propuestas para un estado de la cuestión

Karine Durin

Université de Nantes

Si la censura del epicureísmo se volvió flagrante en España en el siglo XVIII y dio lugar a la publicación de vehementes condenas en contra de una corriente identificada como materialista y ateísta,¹ cabe preguntarse cuáles fueron para los siglos XVI y XVII las modalidades de la censura del epicureísmo. ¿Se censuró el mismo «epicureísmo»? La pregunta nos lleva a definir los contornos de un pensamiento constituido por propuestas disidentes que resulta complejo y difícil de aprehender como doctrina. Uno de los objetivos de este trabajo es examinar la concepción del epicureísmo como heterodoxia: ¿cómo fue percibido y definido por la historiografía que se dedicó al estudio de las corrientes intelectuales marginales? ¿En qué medida también se puede considerar el epicureísmo como ingrediente importante de las heterodoxias españolas? Y hasta cierto punto, ¿es pertinente hablar de un epicureísmo propiamente español?

En el complejo panorama de las corrientes heterodoxas que acompañan la eclosión del humanismo en España, escasa es la atención que se ha prestado hasta ahora al epicureísmo.² Nos interesa examinar aquí la participación del epicureísmo en las heterodoxias españolas para llegar a proponer una definición del epicureísmo como heterodoxia. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, desde una persistente situación de marginalidad, el epicureísmo conocerá a partir del siglo XVII

1. Se puede remitir aquí a la obra de Fernando de Ceballos, *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo, y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos, y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas*, 1774.

2. Es imprescindible la referencia a la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los hete-*

rodoxos españoles, 1880-1882, pero la articulación entre heterodoxia y epicureísmo no ha sido objeto de estudios específicos. El presente texto es un esbozo que delinea elementos de una reflexión más ampliamente desarrollada en un trabajo monográfico sobre *Epicuro y el epicureísmo. Crítica y heterodoxia en la España de los siglos XVI y XVII*.

una nueva vida bajo una forma que nos llevará a considerarlo, en última instancia, fuera de las heterodoxias. Pensar el epicureísmo al margen de las corrientes heterodoxas permitirá observar desde una nueva perspectiva el devenir de una corriente singular en la historia intelectual de la España áurea.

Distintos momentos revelan contactos entre el epicureísmo como pensamiento disidente y el fenómeno heterodoxo. En este proceso, ¿hasta qué punto llegó a cobrar un cariz radical semejante epicureísmo en la historia intelectual de la España altomoderna? Ahora bien, la historia del epicureísmo parece seguir un desarrollo singular al manifestar una progresiva colusión con una ortodoxia detrás de la cual se disimula. El epicureísmo se oculta en temas y referencias que no resultan sospechosos a la censura: consigue, de este modo, permanecer a la sombra de las actitudes disidentes. Se trata de una estrategia de supervivencia que, en última instancia, pone de manifiesto vínculos entre la heterodoxia y la ortodoxia.

Conviene, pues, centrarse de entrada en la convivencia del epicureísmo con las heterodoxias españolas con el fin de detectar el grado de permeabilidad que existe entre ambos campos. En este sentido, es preciso rastrear cómo el epicureísmo infiltra corrientes heterodoxas en España, para dejar en ellas algunos de los elementos definidores de una actitud epicúrea. La cuestión central concierne, en última instancia, a la posibilidad o no de un epicureísmo español, cuya singularidad quedaría por definir. Además, partiendo de los aspectos procedentes del epicureísmo en las heterodoxias del siglo XVI, cabe preguntarse si el epicureísmo es una heterodoxia, o si al menos puede considerarse como tal. El problema sigue siendo, sin embargo, el del contenido mismo de la acusación de «epicureísmo» en España desde el establecimiento de la Inquisición y de la censura que la acompaña. Resulta necesario determinar si el epicureísmo que se persigue en un contexto específico debe entenderse como una doctrina, o si se trata más bien de un epicureísmo difuso que impregnó otras corrientes. Los acusados: ¿se consideraban epicúreos? Y ¿en qué sentido? Cabe aquí sopesar varias posibilidades y tomar en cuenta realidades de la época, remitiendo tanto a la espontaneidad de los acusados como a la plena conciencia de lo que podía significar para ellos el epicureísmo. Asimismo, conviene no perder de vista el elemento popular que encubre el término «epicureísmo». Sabemos que el mismo término valía para significar «ateísmo»,³ sin que hubiera en este sentido una clara conciencia de lo que representaba la figura de Epicuro como filósofo, ni

3. La presencia de un epicureísmo radical en corrientes heterodoxas implicaría la reivindicación más o menos abierta de un pensamiento cercano al materialismo. Sin embargo, la definición exacta de la actitud materialista a partir del Renacimiento merece ser formulada con cierta prudencia, ya que puede abarcar ideas escépticas o claramente negativas acerca de la inmortalidad del alma (procedentes de la influencia

de Pomponazzi y del aristotelismo paduano), o derroteros materialistas del Renacimiento que surgen de sistemas muy elaborados a partir del neoplatonismo para pensar la materia como una creación independiente (el caso, por ejemplo, de Bernardo Telesio). Por último, se debe tener en cuenta lo que Clifford Geertz ha llamado con justa razón «the instability of meaning». Remitimos aquí al estudio de Vega (2008).

tampoco un conocimiento cabal de sus ideas. El concepto de «epicureísmo» aparece más bien, en muchos casos, como una denominación común para identificar y clasificar posturas irreverentes hacia la religión, caracterizadas con distintos grados de escepticismo y radicalidad. Así, antes de evaluar la frecuencia del término en su uso penal, parece necesario aclarar ciertas distinciones fundamentales y tomar en cuenta la dimensión popular de un epicureísmo que a menudo se asocia con cierta forma de anticlericalismo presente en la cultura popular.

Este aspecto nos remite a otro punto importante que interviene en la definición del epicureísmo, en particular en el siglo XVI, es decir, en una época en que la espiritualidad se nutre de un sincretismo que amalgama doctrinas y creencias con profecías y visiones para hallar una explicación místico-teológica del orden del mundo: cabe preguntarse qué lugar ocupa el epicureísmo en esta compleja combinación de ideas y discursos. Esta última cuestión conduce a otra pregunta importante para la definición del epicureísmo: ¿debe estudiarse su presencia en la historia intelectual de España como el desarrollo independiente y autónomo de una tradición de pensamiento, o bien debe examinarse en conformación con otras corrientes e ideas?

El epicureísmo y las heterodoxias: planteamientos conceptuales

Una primera aproximación a la distinción entre los conceptos de «heterodoxia» y «epicureísmo», realizada a partir de estudios que cubren tanto la historia intelectual como la religiosa, revela la carencia de puntos de vista inclusivos que puedan facilitar la comprensión de las relaciones entre estas formas de pensamiento disidente. En el caso español, la ausencia de doctrinas establecidas que permitan delimitar ambos campos ha llevado a orientar las perspectivas de análisis hacia planteamientos que han atendido conjuntamente a aspectos socio-históricos, religiosos y filosóficos.

Así, la relación entre epicureísmo y heterodoxia ha revelado, en primera instancia, el contenido de un epicureísmo popular y difuso, caracterizado por la crítica anticlerical y la falta de fe en los dogmas cristianos. Este epicureísmo habría tenido afinidades con el escepticismo averroísta de raíces medievales y de cariz racionalista y anticristiano. La falta de formalización de dicho epicureísmo, carente de apoyo doctrinal y difícil de sistematizar de modo homogéneo (a menos que se relacione con la tendencia crítica propiciada por el humanismo y el erasmismo), parece haber favorecido su colusión con las heterodoxias renacentistas y que se haya visto en él la expresión por antonomasia de un pensamiento disidente difuso en obras literarias del Medioevo tardío.⁴ Si bien queda por aclarar el contenido exacto de la relación entre el epicureísmo y las heterodoxias

4. Ottavio di Camillo (1999) trató este aspecto en *La Celestina*. Remitimos también a la aportación del análisis de Baranda

(2004). Sobre temas afines al racionalismo crítico, véase la tesis de Girón Negrón (2001).

españolas, cabe entender estas últimas como movimientos nacidos en la atmósfera crítica que posibilitó y revigorizó el humanismo.

El fenómeno heterodoxo suele remitirse, sobre todo, a los brotes de espiritualidad que surgen a partir de la recepción española de la Reforma. Las tentativas inacabadas de sistematización de la espiritualidad de los alumbrados, por lo que toca a sus raíces, son una prueba de la complejidad de su mismo contenido. En ninguna de sus formas ha podido demostrarse el influjo del epicureísmo en la doctrina alumbrada, en la que impera sobre todo una vertiente visionaria, profética, y particularmente reacia a la materialidad y a lo carnal. Es preciso recordar que el epicureísmo denunciado por la Inquisición, en la medida en que se concibe como un epicureísmo vulgar, tiende precisamente a vincularse a lo material y lo carnal.⁵

Un estudio reciente de Stefania Pastore relaciona, en un marco conceptual que aúna lo herético y lo heterodoxo, la espiritualidad disidente de los brotes alumbrados con formas de epicureísmo judeoconverso.⁶ En efecto, las heterodoxias —con los alumbrados sobre todo— integraron entre sus miembros figuras marginales, entre las cuales se destacan con frecuencia los conversos. Cabe añadir, por otra parte, que entre el siglo xv y el siglo xvi, en plena coincidencia con el establecimiento de la Inquisición en Castilla, germinaron actitudes disconformes con la política y la religiosidad oficial. Además, la rebelión de las Comunidades (que llevó en su seno elementos exacerbados de profetismo mesiánico, cuya relación con las heterodoxias debe todavía esclarecerse, según Pastore) contribuyó a la formación del ambiente de cuestionamiento general que marcó el «inquieto» siglo xvi, proyectando al exterior la resonancia de las heterodoxias españolas, por ejemplo, hacia Italia en el caso del valdesianismo. Quizás habría que ver en el surgimiento de estas corrientes críticas, sin duda ajenas a la expansión del luteranismo en Europa, la señal de la permanencia de actitudes de apertura espiritual.

El epicureísmo, en efecto, comparte con las heterodoxias una singular heterogeneidad y un eclecticismo favorecidos por la ausencia de una doctrina sistemática, que difícilmente puede identificarse con un corpus estable de textos y autoridades. Huelga señalar que estas características son propias, precisamente, de las ideas antidogmáticas, pero ¿cómo reconocer, entonces, la presencia del epicureísmo en el discurso heterodoxo? Dado que las heterodoxias se presentan, en esencia, como el producto de mezclas confusas, el epicureísmo como pensamiento y como conjunto de ideas marginales o radicales encuentra en ellas un refugio propicio. En este marco de relaciones y confusiones, cabe considerar

5. En este sentido cabe indicar como fuente de representación del epicureísmo vulgarizado condenado por la Inquisición el libro de Pérez Escohotado (2003).

6. El examen del libro de Pastore (2010) sobre

el tema heterodoxo comporta una revisión de la historia de España y la reconsideración de la aportación de las ideas de Américo Castro, al subrayar la participación activa de los conversos en la gestación y el nacimiento de las heterodoxias.

el epicureísmo como un movimiento de duda y cuestionamiento religioso e intelectual no organizado, susceptible, por consiguiente, de manifestar importantes variaciones en el transcurso de los siglos áureos. Así, su presencia resulta fluctuante en la historia intelectual de España. Su persistencia característica se explica en parte por un modo particular de composición, agregación y textura de ideas en el contexto cultural español de la primera modernidad. Como revelaron testimonios inquisitoriales, existía en España una alianza (las más de las veces más o menos consciente) entre ideas y doctrinas contradictorias, capaz de acomodar creencias y convicciones de naturaleza fundamentalmente heterogénea.⁷ Confusión, heterogeneidad y eclecticismo son, pues, caracteres inscritos en la identidad del epicureísmo. Asimismo, en las prácticas y creencias religiosas tiene lugar una contaminación a veces inconsciente de una y otra religión, como señala también Pastore. Por consiguiente, dar cuenta de la coherencia de pensamientos heterodoxos es siempre una tarea arriesgada, dado que la heterodoxia se constituye, por definición, al margen de sistemas de pensamiento.

Por otra parte, según constatan los trabajos pioneros de Francisco Márquez Villanueva,⁸ el ambiente converso era un terreno fértil para las heterodoxias y el pensamiento epicúreo, en las líneas paralelas en las que ambos se desarrollaron. El caso de los conversos ilustra la convergencia del epicureísmo y la heterodoxia, entendida aquí en un sentido amplio, en un contexto religioso particular. Es frecuente asimilar con el epicureísmo y con el racionalismo defendido por los criptojudíos una forma de pensar pragmática y escéptica en lo tocante a la posibilidad de una vida ultraterrena del alma dirigida hacia la inmanencia.

El epicureísmo nació y tomó forma como corriente marginal vinculada a los judíos y a ciertos conversos judaizantes que criticaban los dogmas cristianos. Los elementos de la crítica epicúrea suelen identificarse aquí amalgamados con el averroísmo de los conversos y el pensamiento racionalista de los aristotélicos de Padua en especial. Pero antes de ello, en la capa profunda del pensamiento disconforme, se encuentran fórmulas como la que estudió Márquez Villanueva: «Naşcer e morir como bestias», que remitirían a un fondo popular e «hispano-semítico» que el autor privilegia sobre el tradicional averroísmo italiano.⁹ Cuando en las universidades españolas reinaba el monopolio de las leyes, recuerda Márquez Villanueva, el criptoaverroísmo de tendencia antiescolástica corría vida paralela y su audacia encontraba un terreno propicio en la literatura. De hecho, es importante reparar en la existencia de un epicureísmo cortesano a lo largo del siglo xv. En este contexto, el contenido de las propuestas formuladas concierne a la discusión sobre la Providencia, la Fortuna y el Hado. Como lo refiere el Brocense al hablar de los epicúreos: «dijeron que, pues, no había más que nacer y morir, que todo regalo corporal se debía preferir».

7. Véase en particular Kagan y Dyer (2010).

8. Márquez Villanueva (2006).

9. Márquez Villanueva (2006: 207).

Más allá de la voluntad de adoptar una filosofía hedonista de la vida o de privilegiar como valor auténtico un epicureísmo vulgar vuelto hacia el gozo de bebidas y comidas (cabe recordar el famoso motivo de «Comamos y bebamos esto poco que nos queda de vida. Que mañana vendrá la muerte» de la Epístola de San Pablo a los Corintios), emergen en el epicureísmo distintos sentidos y matices, entre ellos, el que atañe al drama de aquellas «almas en litigio», divididas y en el seno de las cuales crecen las dudas heterodoxas del siglo XVI. En su relación con los judeoconvertidos, el epicureísmo hace resaltar, en fin, el componente crítico particularmente presente en la oscilante actitud espiritual de esta comunidad. En este mismo contexto, se percibe también el epicureísmo como una de las bases de la formación del espíritu científico y racionalista pre-moderno, en sintonía con el auge de conceptos tan preponderantes como *naturaleza* y *razón*.

Racionalidad crítica en la filosofía medieval *de rerum natura*

Los análisis de Tullio Gregory permiten situar el auge de ambos conceptos, *naturaleza* y *razón*, en un contexto medieval en el que se discute una alternativa a la oposición entre creencia y descreencia, y se estimula la llamada revolución científica del siglo XII. Como establece Gregory en un valioso estudio sobre la «*Mundana sapientia*», dicha revolución filosófica nació en torno a la escuela de Chartres, en la que sobresalió la figura de Guillermo de Conches.¹⁰ En semejante marco teológico-filosófico, el concepto de *natura rerum* irá adquiriendo una relevancia inaudita. La tradición de los *mirabilia*, discursos naturalistas antiguos, y el interés por la física relacionado con la fortuna de Macrobio en el siglo XI explican la emergencia de una mirada nueva hacia los fenómenos. Como escribe Gregory, la ciencia árabe se convierte en sinónimo de «razón», opuesta al razonamiento «ex autoritate»:

La cultura trasmessa degli Arabi si presenta come condizione essenziale per una conoscenza della natura capace di afferrare nessi e rapporti tra i fenomeni, al di là del più semplice e tradizionale ricorso alla volontà di Dio, e scienza araba deviene sinonimo di 'ragione', in contrapposto a ragionamento 'ex autoritate', legato ad una cultura meramente teologica o libresca.¹¹

Guillermo de Conches valora una razón física, no de autoridad ni dialéctica. ¿Qué *naturaleza* es entonces la que se percibe a través del concepto de *razón*? La *vis genitiva* es el sinónimo de esa misma razón: «universae geniturae proprietates sese propagando et conservandi quantum in ipsa est». Para definir los diversos sentidos del concepto de *naturaleza* en la filosofía medieval y la nueva experiencia intelectual que de ello resulta conviene partir, pues, de la toma de conciencia del mundo físico en términos de fuerza :

10. Gregory (1992).

11. Gregory (1992: 91).

... è un complesso di forza, un *vigor* che organizza e conserva il *cosmo*, oggetto di sensibile *delectatio*, cantata dai poeti nelle sue più sottili deduzioni, ma soprattutto oggetto di una ricerca fisica, fecondo campo in cui trova piena esplicazione una *ratio* prima ignota. [...] E questa una delle esperienze fondamentali del secolo XII in relazione alla quale trovano significato altri aspetti della cultura di quel secolo: scoperta del valore di realtà umane e terrestri che si repercuote così nel campo della teologia come dell'esegesi, nelle arti figurative come nella poesia, nell'etica e nella teoria del diritto, nella vita sociale ed economica come nell'apprezzamento delle arti meccaniche e nei loro reali progressi.¹²

De la misma manera, se tratará de disponer la ciencia en función de su utilidad para el hombre. Gregory describe el nacimiento y los orígenes de lo que define como una «mundana sapientia» en estos términos:

La realtà nuova che il naturalismo del XII secolo aveva riscoperto attraverso letture platoniche e stoiche, ermetiche e peripatetiche, si dispiegava così in tutta la sua ricchezza: [...] era la scoperta del valore di una realtà terrestre e 'profana' che veniva a mutare anche la concezione dell'uomo, la sua posizione nel mondo, il suo impegno intramundano. Era nata una *philosophia mundi* como nuovo capitolo della cultura europea.

La repercusión en España de dichos descubrimientos no fue menor ni fortuita: está documentado, por ejemplo, que Conches estudió en Toledo, donde se encontraban los *sapientores mundi philosophici*. A través de la influencia de estas ideas es posible rastrear la presencia y la formación del epicureísmo en España.¹³ Al hablar de «cortesana filosofía», ¿nuestros autores del siglo XVII (Baltasar Gracián después de Mateo Alemán) no estarían re-actualizando una expresión de origen medieval? Se produjo una renovación e incluso una revolución en la representación de las *rerum natura*. Así, la naturaleza:

n'étant plus conçue comme une simple *voluntas Dei* ou comme *sacramentum salutaris allegoriae*, mais comme *vis genitiva*, *ignis artifex*, *causarum series*, *qualitas planetarum*, *regula mundi*, elle devenait l'objet d'une *ratio naturalis* que la culture du haut Moyen Age avait ignorée, et qui était destinée à conditionner tout discours philosophique ou théologique. Guillaume de Conches [...] élabore une cosmologie où l'oeuvre directe de Dieu est limitée à la création des éléments et de l'âme humaine.¹⁴

En resumen, los descubrimientos filosófico-científicos de la Edad Media muestran, a partir del ejemplo evocado, que se van abriendo espacios de duda y cuestionamiento acerca de la naturaleza y la razón, en un contexto intelectual en el que España ocupa un lugar decisivo de transmisión.

12. Gregory (1992: 100).

13. Gregory (1992: 117).

14. Gregory (1992: 118).

Heterodoxia y pensamiento disidente en España

La amplitud de miras de la reflexión histórica también conduce a desvincular el desarrollo del epicureísmo de su enlace directo con heterodoxias identificadas como tales, al objeto de relacionarlo con la cuestión del pensamiento disidente. El epicureísmo, en esta nueva fase de su historia hispana, se diluye entonces en un pensamiento disconforme que ha llamado la atención de los historiadores en los últimos años. En el ámbito hispánico marcó un momento importante el debate que generó el estudio de Henry Kamen, publicado en un artículo de 1988, sobre las condiciones de posibilidad de un pensamiento disconforme en la España inquisitorial.¹⁵ El historiador británico volvió en esta ocasión sobre el tema central de un libro anterior dedicado a la idea de tolerancia.¹⁶ El enfoque abarca un largo período de la historia de España, desde la Edad Media hasta el reinado de Felipe II. Kamen se sitúa claramente en ruptura con la perspectiva de Bataillon, en la medida en que, para él, Erasmo y el erasmismo no habrían marcado ni el advenimiento ni el descubrimiento de la crítica en materia religiosa. El historiador considera exagerada la apertura sin precedentes atribuida al magisterio de Erasmo en España, y analiza las causas que hicieron posible la expresión de opiniones disconformes («dissenting opinions»), para destacar la existencia de una tradición alternativa («alternative tradition»), que si bien no permite hablar plenamente de tolerancia, al menos manifiesta lo que él califica de «society of dissent». En este sentido, el legado de un pasado de convivencia constituyó su génesis. Así se explica la singularidad de Castilla y Aragón, que a diferencia de otras naciones europeas se vieron menos afectadas por las herejías. Los términos de la reflexión de Kamen permiten situar la heterodoxia en una sociedad avezada a las controversias religiosas. Aunque en ningún momento se discute la cuestión de la censura, se demuestra que la heterodoxia o la herejía era una forma compleja de disidencia que radicaba, en resumidas cuentas, en la diferencia de sangre. El historiador somete a reconsideración aspectos relevantes del pensamiento disidente al argumentar que se daban herejías también entre los judíos y no sólo entre cristianos, y que asimismo era frecuente el abandono de una religión para adoptar otra, como en el caso de los numerosos cristianos, conocidos como renegados, que se convirtieron al Islam bajo Felipe II. De este modo, concluye:

The presumption that Spain was a wholly conformist and terrorized society is difficult to sustain seriously, though this has not prevented a great number of scholars from sustaining it. Our evidence suggests that in the matter of permitting dissent there remained at all times a vigorous alternative tradition that the zealots would have liked to repress, but that continued to flourish and in the generation after the era of religious wars produced unprecedented moves in favor of pluralism.¹⁷

15. Kamen (1988).

16. Kamen (1967).

17. Kamen (1988: 22)

La perspectiva adoptada por Kamen comportó la disociación entre inquisición, censura y expresión de ideas disidentes: ello dio lugar a que la visión del caso hispánico incorporara una dimensión atlántica hasta entonces desatendida. Desde esta perspectiva más inclusiva y global, se llegó a estimulantes conclusiones acerca de la posibilidad de la tolerancia en el sistema de censura vigente en la monarquía española.

Si bien el establecimiento de una clasificación rigurosa de las heterodoxias no ha dejado de preocupar a los historiadores, el interés primario aquí es subrayar de forma sintética la existencia de matices entre distintas actitudes heterodoxas. Estas distinciones se corresponden con una gradación de posturas varias hacia el cristianismo o catolicismo oficial, un espectro de actitudes que parte de un epicureísmo vulgarizado y popular, teñido de anticlericalismo, hasta alcanzar la formulación de ideas «radicales» y extremas, como muestran estudios recientes sobre las tendencias ateístas, heréticas y libertinas que proliferan en la Italia del siglo xvi a partir del establecimiento en Nápoles de la escuela del español desterrado Juan de Valdés.¹⁸ El problema de la clasificación de las heterodoxias pone así al descubierto una relación implícita entre libertinaje, ateísmo y pensamiento «radical». Estudios recientes sobre el libertinaje, las disidencias y los movimientos heterodoxos y heréticos en la Francia del Seiscientos procuran elementos de análisis que complementan el estado de la cuestión sobre este tema.¹⁹ Este entramado de contactos entre formas de pensamiento disidente permite precisar, aquí, el problema de mayor relevancia en relación al epicureísmo: a saber, ¿fue el epicureísmo un terreno fértil para la eclosión de un pensamiento radical?

Epicureísmo, Inquisición y censura

La presencia de elementos del epicureísmo en las heterodoxias puede examinarse, con el apoyo de la historiografía reciente, a través de la huella del materialismo en dichas corrientes españolas. Esta cuestión no ha sido objeto de ningún estudio sistemático, pero contamos con trabajos importantes que permiten reconstruir el proceso de acercamiento mutuo entre el pensamiento heterodoxo y el epicureísmo, y de dilucidar, por tanto, en qué medida las proposiciones heterodoxas de los epicúreos se asemejan a las de las heterodoxias reconocidas. Para ponderar la dimensión epicúrea de las heterodoxias españolas conviene recordar, en primer lugar, las razones de las condenas del epicureísmo, estableciendo siempre una diferencia entre hechos, prácticas, dichos e ideas. Numerosos testimonios inquisitoriales nos remiten a un sentido factual del epicureísmo, entendido como desviación de las buenas costumbres. En esta categoría caben también las

18. Véase Addante (2010).

19. Véase Moreau (2007); también la colección en varios volúmenes: *Libertinage et Philosophie*, publicados por l'Université de Saint Etienne; Houdard (2008).

expresiones populares de la blasfemia, o de creencias desviadas y propiamente heterodoxas, y las críticas en contra de la Iglesia, de la autoridad del Papa, de las indulgencias, del clero, así como la crítica virulenta contra la Inquisición y los estatutos de limpieza de sangre; deben incluirse también en esta categoría de costumbres aberrantes las dudas acerca de los sacramentos, de los dogmas del cristianismo y la Eucaristía, la negación de la posibilidad de la vida ultraterrena, el escepticismo ante la necesidad de la confesión y la ausencia de fe en la virginidad de María, actitudes y creencias particularmente comunes, por otra parte, en las zonas rurales, como ha evidenciado el reciente estudio de Stuart B. Schwartz.²⁰ La Inquisición solía mostrarse indulgente cuando estas muestras de falta de fe procedían de cristianos viejos, pero reaccionaba con extrema severidad si las detectaba en cristianos nuevos, por ello hay que considerar las ideas heréticas aquí formuladas en relación con el pensamiento converso. Si bien la distinción entre conversos y criptojudíos es fundamental, debe tomarse en consideración la permanencia, no pocas veces inconsciente, y el esparcimiento de viejas creencias en la nueva fe, ya fuera adoptada como refugio o con convicción absoluta.

Entre las múltiples ideas que delatan la falta de fe en los dogmas cristianos fundamentales, destacan las opiniones discrepantes sobre la salvación. Varios trabajos recientes han contribuido de forma significativa al conocimiento de las proposiciones heréticas de los conversos relacionadas con dicho tema. A los ya citados estudios de Pastore y de Schwartz hay que añadir los de David. M. Gitlitz, Perez Zagorin y David S. Katz y J. Israel.²¹ La cuestión de la salvación como objeto de debates, polémicas y condenas se afirma aquí como un tema unificador que permite relacionar las heterodoxias con el epicureísmo. El trabajo de Schwartz resulta particularmente esclarecedor al analizar el proceso de reapropiación de una expresión común y corriente en la que se declara que «cada uno puede salvarse en su ley». De tal relativismo religioso se desprende una idea temprana de tolerancia que remite a la relevante discusión, ya apuntada anteriormente, sobre las posibilidades de expresión de ideas discrepantes en España al principio de la edad moderna; desde el punto de vista popular de la tradición, afirma el autor: «it is an examination of attitudes of tolerance among common folk, not philosophers or theologians», de modo que no estamos ante la difusión de ningún tipo de *libertinage érudit*.²²

El dicho señala así de modo claro la posibilidad para cada uno de salvarse fuera de la Iglesia volviendo a una proposición controvertida y consignada en el tratado *Adversus omnes haereses* (París, 1534) de Alfonso de Castro, referencia absoluta en materia de clasificación de las herejías y un libro fundamental que se volvió muy popular en España, Francia, Italia y Flandes y conoció varias ree-

20. Schwartz (2008).

rael (1990).

21. Gitlitz (1996), Zagorin (1990), Katz e Is-

22. Schwartz (2008: 8).

diciones hacia finales del siglo xvi. Al analizar la fórmula heterodoxa, Schwartz evoca también varias opciones en lo que concierne a las ideas religiosas de los conversos, las cuales corresponden muy probablemente a distintas generaciones. La mayor parte de los conversos mantiene que Dios es uno, que el Mesías no ha llegado todavía, que la Ley de Moisés es la única válida para la salvación, que la creencia ha de acompañarse de la observancia de los ritos y que debe preferirse el judaísmo antes que cualquier otra confesión.²³ También se menciona el caso de los conversos que opinan que una mezcla entre ambas creencias y religiones puede ser válida y que no tiene por qué anular la posibilidad de la salvación.

Para Schwartz, semejantes dudas no serían exclusivas de los conversos, sino generalizadas. Es curioso, nota el historiador norteamericano, que la idea de la salvación de cada uno en su ley haya sido tradicionalmente estudiada desde la posición de los moriscos, «whose experience with prejudice, forced conversion, and dissimulation had paralleled that of conversos».²⁴ Siguiendo el motivo estudiado, se alude a la importancia de dicha semilla de tolerancia entre los renegados. Sin embargo, la defensa de una igualdad de los hombres ante la ley religiosa se dio también entre los cristianos, y sabemos que fue duramente reprimida por la Inquisición, al considerarla una forma de ateísmo. Esta cuestión lleva a Schwartz a contextualizar el sentido que en la época se daba al término «ateísmo»: su significado era más amplio y menos delimitado que en la actualidad, puesto que se aplicaba a cualquier individuo que pusiera en entredicho la importancia de Dios y que dudara de su existencia, de la realidad del paraíso o del infierno y de la inmortalidad del alma.²⁵

Lo que, en nuestra opinión, merece resaltarse aquí es la importancia de un elemento identificador común de todas las actitudes mencionadas: se advierte una tendencia hacia el ateísmo y una actitud intelectual heterodoxa característica de conversos, criptojudíos y escépticos radicales. Este concepto unificador y compartido parece estar relacionado con una idea particular de la razón natural, vinculada a su corolario, la ley natural. El estudio de Schwartz apunta a un aspecto decisivo que afecta profundamente las heterodoxias, a saber, la progresiva reapropiación de una idea de la salvación considerada como posible desde la creencia, sea la que fuere. Ahora bien, cabe preguntarse si el mesianismo, con el que mantiene puntos de contacto la doctrina de los alumbrados, no favoreció también ese tipo de relativización metafísica que alimentará el deísmo y otras tendencias milenaristas, postulando un perdón general de la humanidad.

La relación con la Ley (Ley nueva y Ley vieja) es el tema que explora la historiadora italiana Stefania Pastore en el marco de un estudio al que ya hemos hecho referencia y que se ocupa del contexto ideológico complejo que supuso el movimiento de oposición en contra de los estatutos de limpieza de sangre y

23. Schwartz (2008: 55).

24. Schwartz (2008: 61).

25. Sobre este mismo tema, véase Sommerville y Edwards (1990).

de la Inquisición. En el contexto de discusión acerca de la importancia de una Nueva Ley y una nueva fe defendida por los conversos, en el que germinan ideas heterodoxas —alumbradas—, Pastore se pregunta por una posible compatibilidad entre corrientes espirituales (no ajenas a la presencia de los conversos y de los jerónimos en especial) y epicureísmo, entre milenarismo, mesianismo y la defensa de la igualdad de todos los fieles ante la salvación, vinculada a la idea de que «la fe anula cualquier diferencia introducida en el hombre».²⁶ «El paso de la vieja a la Nueva Ley había permitido la aparición de una Iglesia absolutamente perfecta, asentada sobre la igualdad de todos los fieles», escribe Pastore antes de precisar:

...una veintena de años antes de la creación de la Inquisición española, ya campeaba por toda Castilla una asombrosa abundancia y variedad de proposiciones [...] distintas formas de eclecticismo y contaminación entre cristianismo y judaísmo [...] un amplio sincretismo que permitía a los conversos injertar ritos y creencias hebreas en una base esencialmente cristiana.²⁷

La idea de una nueva fe infusa en el hombre como un don de Dios y la concepción de la iluminación de la fe son ideas ajenas al epicureísmo, pero revelan la importancia que tuvo, sobre todo en el siglo XVI, una tendencia que puede calificarse de misticismo hedonista. Esta tendencia iba de la mano de la reivindicación universalista de una unidad de la fe, una idea defendida por los conversos y que habría nutrido la espiritualidad alumbrada. Pastore la analiza como un principio que habría tendido a incorporar a los conversos a la sociedad veterocristiana: «Una fe, una Iglesia, una religión [...] una especie de grito de batalla de los conversos españoles».²⁸

Estos análisis confirman el carácter sincrético de las heterodoxias, en un sentido amplio, que se enriquecían mediante la absorción de corrientes y de ideas diversas. Sin embargo, se pueden distinguir categorías, según la intensidad de la ruptura con los principios de la Iglesia oficial, entre los alumbrados, los mesianistas, los evangelistas, los déstas y, en el lado opuesto, los valdesianistas, situados en la frontera de la incredulidad, como resultado de la radicalización del pensamiento de Valla y Erasmo en el Nápoles del siglo XVI.²⁹ Este último

26. Pastore (2010: 68).

27. Pastore (2010: 64; 71-72; 77).

28. Pastore (2010: 121).

29. Véase Addante (2010). En este caso lo que se debate es la cuestión de la mortalidad del alma. Estimulado por la lectura de Lucrecio, el radicalismo valdesiano dio forma al Renacimiento heterodoxo. Es de notar también la presencia en aquellos años en Nápoles de Si-

mone Porzio, aristotélico naturalista inspirado por Allessandro d'Afrodisia y por Pomponazzi, Addante (2010: 67). Se trató de un radicalismo revivificado por el redescubrimiento del materialismo de Lucrecio y la demostración de la mortalidad en el libro III del *De Rerum Natura*. La lectura de pensadores presocráticos como Anaxágoras, Demócrito y Empédocles definió este ambiente intelectual.

grupo o secta constituye una tercera categoría formada por ideas radicales y por la expresión de una religiosidad difusa que toma prestados elementos de otras religiones o las equipara en un marco discursivo de «tolerancia».

Epicureísmo y ortodoxia

No quisiéramos terminar de revisar los lugares del epicureísmo en el pensamiento hispánico sin dar cuenta de su presencia en el seno de la ortodoxia, desde donde desarrolla una relación compleja y ambigua con la censura. En efecto, en la frontera de la ortodoxia se elevan voces discrepantes que revelan actitudes epicúreas, en especial cuando, para denunciar la superstición religiosa, toman como modelo la moralidad pagana y se sitúan en la estela ideológica de Erasmo.

Es oportuno destacar la relación del epicureísmo con la ortodoxia porque constituye otra vía de interrogación y cuestionamiento acerca de las formas posibles de pervivencia y evolución de la heterodoxia. En efecto, la disimulación favoreció la persistencia latente y subterránea de ideas heterodoxas o marginales, que deben buscarse disfrazadas y a la sombra de ideas, corrientes y doctrinas reconocidas y admitidas. Indagar y descubrir la vida secreta de corrientes marginales de pensamiento en colusión con otras doctrinas ortodoxamente correctas y legitimadas permitirá renovar y refinar la interpretación de la historia de las ideas en la España de los Siglos de Oro. En nuestra opinión, esta específica forma de disimulación caracteriza la andadura del epicureísmo culto en la España del siglo xvii. En concreto, entendemos que es a la sombra del neoestoicismo cómo el epicureísmo logra perdurar sin ser objeto de una atención particular por parte de la censura. Este fenómeno original obliga a reconsiderar los modos en que la heterodoxia opta por la disimulación, pues el pensamiento disidente puede rozar la ortodoxia misma, siendo en este caso su cara oculta. Conviene preguntarse, entonces, si no debemos esperar descubrir un epicureísmo que cambia de naturaleza, un epicureísmo reconciliado con el estoicismo. Esta colusión entre epicureísmo y estoicismo como pensamiento oficial lleva a cuestionar también el concepto o la idea de «cultura dominante» en el sentido maravaliano de la expresión.

Un caso de tratamiento de lo heterodoxo en lo ortodoxo podría proceder de la figura de Séneca, máscara y pretexto para una disimulación de ideas heterodoxas y críticas hacia la cristiandad. Lo mismo se podría decir de la defensa de Epicuro que realiza Quevedo (publicada en 1635), que yuxtapone a Epicteto junto con Epicuro, o de las formas de pensamiento ecléctico en la España del siglo xvii, indicios posibles de la formación de un pensamiento epicúreo que se asemeja a una forma de «libertinismo» cercano al que se desarrolla en Francia en las mismas décadas. Las imitaciones o *contresfaçons* de un discurso aparentemente neoestoico revelan, bajo una aparente ortodoxia, una heterodoxia disimulada: se trataría de otra manera de esquivar la censura, acorde con la inclinación a la disconformidad y a la controversia —aguda e ingeniosa en muchos casos— característica de la España del Barroco.

Bibliografía

- ADDANTE, Luca, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma, Edizioni Laterza, 2010.
- BARANDA, Consolación, *La Celestina y la visión del mundo como conflicto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- CEBALLOS, Fernando de, *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo, y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos, y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas*. Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha, 1774.
- DI CAMILLO, Ottavio, «Ética humanística y libertinaje», en J. Guijarro Ceballos, ed., *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1999, 69-82.
- DURIN, Karine, *Epicuro y el epicureísmo. Crítica y heterodoxia en la España de los siglos XVI y XVII*, en prensa.
- GIRÓN-NEGRÓN, Luis María, *Alonso de la Torre's Vision Delectable. Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*, Brill, 2001.
- GITLITZ, David M., *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto Jews*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1996.
- GREGORY, Tullio, *Mundana sapientia: forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992.
- HOUDARD, Sophie, *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Editions Les Belles Lettres, 2008.
- KAGAN, Richard, y Abigail DYER, *Vidas infames. Herejes y criptojudíos ante la Inquisición*, Donostia, Nerea, 2010.
- KAMEN, Henry, *The Rise of Toleration*, Londres, 1967.
- , «Toleration and Dissent in Sixteenth Century Spain: The Alternative Tradition», *Sixteenth Century Journal*, 19 (1988), 3-23.
- KATZ, David S. y J. ISRAEL, *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, Brill, 1990. *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, Publications de l'Université de Saint Etienne.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880-1882.
- MOREAU, Isabelle, *Guérir du sot. Stratégies d'écritures de libertins à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- PASTORE, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- PÉREZ ESCOHOTADO, Javier, *Antonio Medrano, alumbrado epicúreo: proceso inquisitorial (Toledo 1530)*, Madrid, Verbum, 2003.
- SCHWARTZ Stuart B., *All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven/London, Yale University Press, 2008.

SOMMERVILLE, C. J., y J. EDWARDS, «Religious faith, Doubt and Atheism», *Past and Present*, 128 (1990), 152-161.

VEGA, María José, «La biblioteca del Ateo en el Quinientos», en A. Vian y C. Baranda, eds., *Letras humanas y conflictos del saber*, Madrid, Editorial Complutense, 2008.

ZAGORIN, Perez, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge Mass. – London, Harvard University Press, 1990.