
ARTÍCULO

El problema de la irreligión en la España del siglo XVII: el caso del deísmo

The Problem of Irreligion in 17th-Century Spain: The Case of Deism

Markus Schreiber

HistCom, Alemania

markus.schreiber@histcom.de, <https://orcid.org/0000-0002-3301-3241>

Resumen: En la primera mitad del seiscientos, en la España barroca se formó un pequeño círculo de librepensadores. Aquellos hombres, en unas circunstancias socio-religiosas específicas y sobre la base del discurso dominante, desarrollaron un ideario que puede identificarse como una variante radical del deísmo europeo. En este artículo, presentamos la red de los librepensadores y analizamos el vivero de la irreligión, identificamos las fuentes del deísmo hispano y desenterramos la estructura de la religión filosófica, y finalizamos enfocando una importante consecuencia del ideario. Con nuestra reconstrucción, sobre todo podemos mostrar que el deísmo en la España barroca fue un fenómeno autónomo con profundas raíces en su entorno cultural.

Palabras clave: España; seiscientos; deísmo; aristotelismo; cultura barroca.

Abstract: In the first half of the 17th century, a small circle of freethinkers emerged in Baroque Spain. Those men, under specific socio-religious circumstances and on the basis of the dominant discourse, developed a thinking that can be identified as a radical variant of European deism. In this article, we present the network of the freethinkers and analyse the breeding ground of the irreligion, we identify the sources of Spanish deism and uncover the structure of the philosophical religion, and finally we have a look at an important consequence of the thinking. This reconstruction above all shows that deism in Baroque Spain was an autonomous phenomenon with deep roots in its cultural surroundings.

Keywords: Spain; 17th century; deism; aristotelism; Baroque culture.

Recibido: 09-07-2024 / **Aceptado:** 03-02-2025 / **Publicado:** 16/07/2026

Cómo citar: Schreiber, Markus. 2026. "El problema de la irreligión en la España del siglo XVII: el caso del deísmo". *Hispania Sacra* 78 (157): 1226. <https://doi.org/10.3989/hs.2026.1226>

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Información complementaria ↓

En la primera mitad del siglo XVII, en España se forma un discurso polémico acerca de la irreligión: aparece el ateísta. La mayor y más vívida expresión de los ataques contra los incrédulos se encuentra en la *Providencia de Dios* redactada o finalizada por Francisco de Quevedo entre 1639 y 1643. En dos artículos sugerentes, Jesús Villanueva analiza y contextualiza el tratado, y plantea la cuestión importante de si la evocación reiterada de la irreligión en la España barroca reflejaba una nueva realidad histórica. Sospecha que en el Madrid de Felipe IV existía, si bien de dimensiones modestas, una sociabilidad de librepensadores.¹ Sin embargo, ¿realmente podemos comprobar tal realidad en la Corte? ¿Había círculos libertinos en otros ambientes? Y, en el caso de que podamos identificar manifestaciones de una irreligión en el seiscientos hispano, se nos plantearía una serie de cuestiones adicionales: ¿qué condicionantes, qué perfil y qué consecuencias tenía el fenómeno?

1. VISIONES Y REALIDADES DE LA IRRELIGIÓN

Al lado de otras formas de heterodoxia, en la península ibérica de los siglos XV y XVI había diversas manifestaciones de una irreligión rudimentaria. Podemos observar a personas defendiendo que cada uno podía salvarse en su ley; partiendo de este relativismo religioso, algunos desarrollaron una religión natural simple y se basaban en el entendimiento para el conocimiento de Dios. Además, a veces aparecía un ateísmo rudimentario, que negaba cualquier realidad más allá de la existencia terrenal y proclamaba “que no había más que nacer y morir”. Como estas manifestaciones no se caracterizaban por ninguna elaboración intelectual, la Inquisición las calificaba como “proposiciones”.² No obstante, la irreligión intuitiva como constante antropológica pudo sentar las bases de doctrinas teológicas y filosóficas más complejas.³ Así, en los albores del siglo XVII el arsenal de los argumentos necesarios para teorías deístas o ateístas estaba preparado: después de los esfuerzos editoriales del Renacimiento, los eruditos pudieron conocer perfectamente los textos y filósofos antiguos en cuestión.⁴ Y efectivamente, en la primera mitad del seiscientos, diversos autores españoles denunciaron una nueva calidad de irreligión.

En 1611, Jerónimo Gracián (1545-1614) publicó sus *Diez lamentaciones del miserable estado de los Atheistas de nuestro tiempo*. En su tratado, el carmelita presentaba las diferentes formas de irreligión,

¹ Villanueva 2005, 2014.

Aclaremos algunos de los conceptos que van a ser utilizados en este artículo. Los libertinos o *libertins* ponían en cuestión o rechazaban el orden social, político y espiritual de la edad moderna, los términos “librepensamiento” y “librepensador” se refieren a la vertiente puramente intelectual del fenómeno. Como irreligión entendemos cualquier desvinculación de una fe basada en una revelación, aquellas formas de heterodoxia en el siglo XVII fueron constantemente denunciadas como ateísmo, si bien la calificación prácticamente nunca era correcta. Una variante específica de la irreligión era el deísmo: el fenómeno y su término surgieron en el siglo XVI, el deísmo desapareció 200 años más tarde. El denominador común de esta religión filosófica era el rechazo de la revelación en combinación con un concepto racional de un Dios trascendente. Si bien los heterodoxos presentados aquí al parecer no se autodenominaban deístas, el término les fue aplicado por otros y encaja perfectamente con su ideario. En cuanto al deísmo y a la designación de los personajes estudiados en este artículo, vide: Gawlick 1972; Schröder 2013; Révah 1964, 427, apéndice documental. El término “barroco” lo utilizamos en un sentido amplio para denominar la cultura hispana y europea del seiscientos dominada por la confesionalización, la filosofía escolástica y la estética barroca. Abreviaturas utilizadas: AHN = Archivo Histórico Nacional, Madrid; AHUS = Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla; ANTT = Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa; AUSA = Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca; TSO = Tribunal do Santo Ofício.

² Márquez Villanueva 1998; Pastore 2016; Edwards 1988; Schwartz 2008, 17-118; García-Arenal 2019; Caro Baroja 1978, 197-206.

³ En cuanto a la importancia de diferenciar entre las manifestaciones intuitivas de irreligión y las correspondientes elaboraciones intelectuales y filosóficas, véase la obra magistral de: Schröder 2012, esp. 395-526.

⁴ En su estudio básico sobre los orígenes del ateísmo, Winfried Schröder muestra que los eruditos europeos del seiscientos bien conocían el legado filosófico de la antigüedad con autores como Epicuro, Lucrecio o Demócrito: Schröder 2012, esp. 389-393. Un buen ejemplo de la recepción correspondiente en el ambiente hispano son las obras de Isaac (alias Fernando) Cardoso (1603/04-1683), nos remitimos especialmente a la monumental *Philosophia Libera*: Cardoso 1673; también en los escritos de la segunda escolástica citados en este artículo hay numerosas referencias a filósofos “heterodoxos” como Epicuro o Demócrito. Una excelente visión general de la recepción de los pensadores antiguos y su influencia en la filosofía europea hasta finales del quinientos: Leinkauf 2017; vide también Corrias 2019.

que iban desde el alumbradismo, pasando por tendencias deístas, hasta la auténtica negación de Dios.⁵

La publicación jalonaba el siguiente discurso hispano acerca del “ateísmo”: toda una serie de textos atacaba diversas corrientes de la irreligión.⁶ Mencionemos tres hitos de la polémica. En su *Providencia de Dios*, Quevedo denunció a los “ateístas” que no reconocían la inmortalidad del alma y la providencia divina, en 1636/37, el jesuita Claudio Clemente (1596-1642) atacó a los seguidores de Maquiavelo como negadores de Dios y, algunos años más tarde, Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) se dirigió contra la “impiedad de aquellos necios Atheístas”.⁷ Además, antes y después de 1630 hubo denuncias más concretas. Fray Hortensio Félix Paravicino (1580-1633) advirtió en varias ocasiones de ciertos ateístas en la Corte, se presentaron denuncias correspondientes ante el Santo Oficio, e inquisidores y Rey expresaron su máxima preocupación por la irreligión en el corazón de la Monarquía.⁸

De hecho, hasta hoy no se ha detectado ningún ambiente libertino en el Madrid de Felipe IV. ¿Era una quimera? La respuesta no es fácil. Creemos que las denuncias de una irreligión en la España barroca no estaban completamente desvinculadas de la realidad. Quevedo, siempre bien informado acerca de los desarrollos de la época, en su *Providencia de Dios* no hablaba (como otros) vagamente de “ateísmo”, sino que enfocaba y refutaba con mucho conocimiento y detalle dos posiciones heterodoxas concretas, que negaban la inmortalidad del alma y la providencia divina, respectivamente. Además, los ex cristianos, judíos sefarditas y médicos Isaac Orobio de Castro (ca. 1617-1687) e Isaac Cardoso (1603/04-1683), con sendas observaciones acerca de la irreligión, remitían a un ambiente determinado en la España del siglo XVII y se referían, obviamente, a algunos galenos conversos formados en Alcalá de Henares y otras universidades hispanas.⁹

2. ¿UN CÍRCULO DE LIBERTINOS?

2.1. Sociabilidad universitaria y heterodoxia

En la España de Felipe IV, efectivamente, podemos identificar un pequeño círculo de librepensadores. En un primer paso, presentaremos las biografías de aquellos libertinos españoles, las relaciones más o menos estrechas entre ellos y sus ideas comunes, que constituían una variante del deísmo europeo. A continuación, profundizaremos en la temática de la religión filosófica hispana: analizaremos detalladamente las condiciones previas y las fuentes del pensamiento, seguirá una descripción detallada del fenómeno mismo. Terminaremos con una conclusión que también incluye una contextualización europea del deísmo hispano.

Las escasas huellas de nuestros protagonistas nos llevan a la Universidad de Alcalá, donde, en los años anteriores y posteriores a 1630, Luis Enríquez de Fonseca (1612-?) y su hermano Rodrigo (1614-?), junto con Juan de Prado (ca. 1613-1669), cursaron artes y medicina y formaron el núcleo de un círculo de estudiantes cristianos nuevos con raíces portuguesas. Con un trasfondo sociorreligioso común, los alumnos mantenían relaciones personales más o menos estrechas; seguramente, cultivaban creencias y prácticas criptojudías, y posiblemente, actitudes heterodoxas más radicales, pues veremos que varios de los cristianos nuevos formados en Alcalá, sobre la base de la enseñanza complutense, en algún momento

⁵ Gracian 1611.

⁶ Villanueva 2005, 2014; Caro Baroja 1986, 257-281. Acerca del discurso alemán dirigido contra los “ateístas”, véase el estudio modélico de: Spiekermann 2020.

⁷ Quevedo 2015; Clemente 1636; Clemente 1637, hubo también traducción española; Saavedra y Fajardo 1670, 104-106.

⁸ Muchnik 2005, 374-377; Pulido Serrano 2002, 30-35; Paravicino 1994, 208-209; Paravicino 1633, 32v-35r.

⁹ En 1663/64, Orobio de Castro describe círculos heterodoxos entre los sefardíes con un pasado cristiano. El origen de la irreligión lo identifica en la formación académica de aquellos conversos: “Otros vienen al Judaismo que en la Idolatría estudiaron algunas ciencias profanas como Logica, Phisica, Metaphisica y Medicina”. Révah 1959, 90, apéndice documental. Isaac Cardoso: “Ego quos cognoui mortalitatis animae assertores improbi errant, vitij dediti, & nulla lege addicti”. Cardoso 1673, 611; un pasaje similar en la p. 730. En cuanto a las biografías de Orobio de Castro y de Cardoso, véanse Kaplan 1989; Yerushalmi 1971.

desarrollaron un ideario deísta. De todos modos, la sociabilidad de los estudiantes judeoconversos y su socialización universitaria fueron decisivas para la formación del inconformismo intelectual.¹⁰

Entre los compañeros complutenses de los hermanos Enríquez de Fonseca y de Juan de Prado, encontramos a un tal Juan Rodríguez Baptista (ca. 1610-¿).¹¹ Por toda una serie de indicios, sospechamos que este estudiante de medicina y el galeno Juan Baptista Piñero (?-1662) fueron una misma persona: el último también tenía raíces judías y lusas, y durante el reinado de Felipe IV figuraba como cabeza importante del ambiente libertino hispano, probablemente perteneció al círculo de estudiantes que estudiaron en Alcalá antes y después de 1630.¹² De todos modos, sabemos que Juan de Prado y Rodrigo Enríquez de Fonseca conocieron bien a Juan Baptista Piñero y que los dos últimos fueron amigos.¹³

Después de haber estudiado en Alcalá de 1626 a 1633, Rodrigo Enríquez de Fonseca se pasó a la Universidad de Valencia, donde durante un año perfeccionó sus conocimientos médicos. La estancia en la metrópoli mediterránea marcó al joven cristiano nuevo. Un cuarto de siglo más tarde, Enríquez de Fonseca describiría detalladamente ante la Inquisición de Lima su iniciación en el deísmo en 1633/34. Como instigador mencionó a un enigmático mallorquín, que había conocido en Valencia. Sin embargo, no queda claro si este Baltasar Casás o Casals realmente existía o si detrás de él se escondía otra persona, porque entre 1633 y 1635 Juan Baptista Piñero también estudió medicina en Valencia y, tal vez, fue él quien “corrompió” a Enríquez de Fonseca. En cualquier caso, podemos constatar que los dos librepensadores –que probablemente ya habían estudiado juntos en Alcalá– coincidieron en Valencia.¹⁴

En 1634, Rodrigo Enríquez de Fonseca se trasladó del Levante a Madrid, a casa de sus padres. Quizás le acompañase Juan Baptista Piñero para pasar el verano en la Corte. En aquel momento, Juan de Prado todavía cursaba medicina en Alcalá. Había comenzado sus estudios en 1627 y los terminó en 1635. A continuación, pasó un año en un colegio menor complutense, y entonces coincidió con Orobio de Castro, que comenzó a estudiar en Alcalá en aquel momento. Ambos cristianos nuevos con raíces lusas eran amigos. De manera que es posible que Juan de Prado y Orobio de Castro ya a mediados de los años treinta tuviesen contacto con Juan Baptista Piñero. De todos modos, los tres llegaron a conocerse bien.¹⁵

Según Orobio de Castro, Juan de Prado ya en los años treinta se pasó del criptojudasmo a un ideario deísta, en otro momento, el primero contaba que había observado la transformación del amigo por primera vez hacia 1643. Además, Orobio de Castro, muchos años más tarde, achacaría la “corrupción” de Juan de Prado al “maldito y detestable” Juan Baptista Piñero, a quien caracterizó como “Hebreo de nacion, primero Christiano, despues Judio, y despues ni Judio ni Christiano”. En vista de las circunstancias, sospechamos que no solo Rodrigo Enríquez de Fonseca, sino también Juan Baptista Piñero y Juan de Prado, ya en los años treinta, cultivaban ideas deístas.¹⁶

¹⁰ Schreiber 2017, esp. 385-389; en cuanto a Prado véase también Wilke 2003.

¹¹ Matrículas, Alcalá, 1629-1634, AHN, Universidades, lib. 447, ff. 54r (1629), 52r (1631), 56r (1632); Muchnik 2005, 90-91. Rodríguez Baptista estudió también un año en Salamanca: matrícula, Salamanca, 1630/31, AUSA, 338, f. 141v.

¹² En el contexto de este estudio, también hemos de mencionar al estudiante luso Juan Piñero (1596-?): el bachiller de artes con raíces judías llegó en 1616 a Salamanca, donde estudió medicina hasta 1621 y luego en los años 1622/23 y 1627/28. Que hubiera una identidad entre Juan Baptista Piñero y el alumno salmantino no lo podemos descartar, las fuentes, sin embargo, sugieren lo contrario. En cuanto a (la identidad de) Piñero, vide Schreiber 2020; Schreiber 2017, esp. 376-377, 388, 397-403; además, *infra* y la nota 17.

¹³ Schreiber 2020, 458-460, 472-473; además, *infra*, nota 17.

¹⁴ Schreiber 2022, 71, 91-93; Schreiber 2020, 458.

¹⁵ Libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificación, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, 15-11-1658, AHN, Inquisición, lib. 1134, f. 169rv; Révah 1995, 261; Schreiber 2020, 460-473.

¹⁶ Schreiber 2017, 389-390; Schreiber 2020, 472-473; además, la nota siguiente.

2.2. Odiseas e inquietudes

A mediados de los años treinta, los caminos de Juan Baptista Piñero, Rodrigo Enríquez de Fonseca y Juan de Prado se separaron. La pista del primero se pierde en 1636. En un momento posterior, el doctor en medicina aparece en Molina de Aragón (Guadalajara), y a partir de mediados del siglo le encontramos en Sevilla y en la Baja Andalucía. En esta época, Piñero sirvió de médico durante algún tiempo a la casa de Medina Sidonia; más tarde, vivió en Santiponce (Sevilla), donde trabajaba como galeno para el monasterio de San Isidoro del Campo. En 1662, Juan Baptista Piñero murió en Sevilla. Las huellas más significativas las había dejado durante sus últimos años en una discusión científica importante.¹⁷

En 1652, estalló en Sevilla una controversia médica acerca de la sangría, que continuó durante tres décadas y en la cual, al lado de nombres desconocidos, participaron los galenos hispánicos más importantes de la época. La disputa –prácticamente desconocida– resulta notable porque en ella ya se vislumbran fuertes dudas en cuanto a la medicina y ciencia tradicionales. El crítico más radical del legado hipocrático-galénico y de la epistemología dominante era Juan Baptista Piñero, que en los años cincuenta y sesenta del seiscientos participaba en la discusión sobre la sangría con tres libros, cuya argumentación presentaba una combinación radical de empirismo, nominalismo y escepticismo.¹⁸

Mientras que Piñero en la disputa en cuestión se situaba en el bando de los “progresistas”, entre los “conservadores” encontramos a Orobio de Castro, que salió a la palestra con una publicación en favor de la tradición. El desprecio de este último hacia el primero no solo se basaba en la discrepancia en lo religioso, sino también en lo científico: según Orobio de Castro, su adversario era “loco en su discurrir, intrepido en su hablar, amigo de novedades, solicitador de paradojas”. Además, en el “maldito y detestable” Piñero, el crítico veía a un “hombre de cortísimo juicio, poco Philosopho y menos Medico [...] y, lo peor, abominable en sus costumbres”. Se perfila así la imagen del consumado *libertin*, que combinaba ideas horribles con una personalidad abyecta.¹⁹

Mientras que Juan Baptista Piñero desaparece de nuestra vista a mediados de los años treinta, podemos seguir bastante bien las pistas de Juan de Prado y de Rodrigo Enríquez de Fonseca. Este, en 1635, emigró a Nueva Granada y, a continuación, sirvió al arzobispo de Bogotá como médico de cámara. Además, Enríquez de Fonseca ocupó dos importantes puestos públicos: en 1636, fue nombrado protomédico de Nueva Granada y catedrático de medicina en el colegio jesuítico de Bogotá. Sin embargo, la integración

¹⁷ Reconstruir la biografía de Juan Baptista Piñero es un reto. Que el estudiante de medicina y posterior galeno con tal nombre, que entre los años 1630 y 1660 aparece en Valencia, Molina de Aragón y Andalucía, era una misma persona es cierto. Además, estamos seguros de la coincidencia de identidad entre este hombre y el Juan Piñero que Orobio de Castro denunciaba como “corruptor” de Juan de Prado y que en la documentación inquisitorial aparece como amigo y compañero de estudios de Rodrigo Enríquez de Fonseca. En cuanto a la vida temprana del médico y librepensador, solo podemos especular. Si los estudiantes mencionados de Alcalá y de Salamanca (vide la nota 12) fueron idénticos a él no queda claro. El Juan Piñero salmantino seguramente nació en 1596 en Vila Viçosa (Évora), el Juan Rodríguez Baptista complutense se declaraba lisboeta nacido alrededor de 1610. Sospechamos que efectivamente el último fue Juan Baptista Piñero. Hay indicios: Rodrigo Enríquez de Fonseca en algún momento declaró que había estudiado con Juan Baptista Piñero en Alcalá, el alumno valenciano del mismo nombre también se declaraba lisboeta. Además, hemos encontrado un informe genealógico que fue redactado y firmado por Juan Baptista Piñero; según este, sus padres eran de Lisboa, utilizaban el nombre “Rodríguez” y vivían en San Sebastián: sobre todo, la última información resulta significativa, pues encaja perfectamente con el hecho de que Juan Rodríguez Baptista había cursado artes en la Universidad de Irache (Navarra) antes de ir a Alcalá. Además, hay que destacar que el informe genealógico en cuestión se encuentra entre los papeles que el Santo Oficio en 1652 secuestró al padre de Rodrigo Enríquez de Fonseca, lo cual corrobora la constatación de que el mencionado amigo y compañero de estudios del último y Juan Baptista Piñero fueron una misma persona. En cuanto a la biografía de Piñero después de 1636, vide Schreiber 2020, 459-460, 469-470, 475-477. En cuanto a la identidad del personaje, vide Schreiber 2020; Schreiber 2017, esp. 376-377, 388, 397-403; libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificación, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, 28-2-1659, AHN, Inquisición, lib. 1134, f. 169r (nueva foliación); Felipo *et al.* 2013, 268; secuestro de bienes, Andrés de Fonseca, Madrid, informe de Juan Baptista Piñero, probablemente años 1630, AHN, Inquisición, leg. 3746, exp. 1; pruebas de curso, Alcalá, 1631-1634, AHN, Universidades, lib. 493, f. 103r (1633); Ramis Barceló y Ramis Serra 2020, 221; además, infra; en cuanto al padre de Rodrigo Enríquez de Fonseca, vide Schreiber 2022.

¹⁸ Schreiber 2020, 460-469.

¹⁹ Schreiber 2020, 471-473; Révah 1959, 109, 132, apéndice documental; además, supra, nota 17.

del cristiano nuevo con raíces lusas en la sociedad colonial fracasó, y acompañado de toda una serie de acusaciones graves (aunque algo vagas), Enríquez de Fonseca en 1643 volvió a Castilla. A continuación, junto a su padre y su hermano, se dedicó a los negocios de la familia en Andalucía.²⁰

Como a partir de mediados del seiscientos la Inquisición aumentó la presión sobre los cristianos nuevos en Castilla, Rodrigo Enríquez de Fonseca huyó a América en 1653 con su mujer y un cuñado. En 1656, los fugitivos fueron apresados por el Santo Oficio y padecieron largos procesos en la Inquisición de Lima. A principios de los años sesenta, Enríquez de Fonseca confesó que en algunos momentos había seguido el deísmo, en otros, el judaísmo; fue reconciliado en 1664. De vuelta a Europa, estuvo en Andalucía, y allí, en Granada, se publicó en 1670 un pequeño escrito médico suyo en el que se vislumbra su racionalismo deísta. Ya entonces o más tarde, Rodrigo Enríquez de Fonseca se marchó a Nápoles, donde vivía su hermano; y allí le encontramos en los años ochenta como catedrático de la universidad. Moriría a finales del siglo en la capital virreinal.²¹

Juan de Prado, al parecer, en 1636 dejó Alcalá, se doctoró en Toledo en 1638, y a continuación le encontramos como médico en la Alta Andalucía. A causa de la creciente persecución inquisitorial, Prado emigró y llegó a Roma en 1653; al año siguiente, se convirtió al judaísmo en Hamburgo y poco después se estableció en la comunidad sefardita de Ámsterdam. Allí, a mediados de los años cincuenta, entró en contacto con Spinoza, sobre quien ejerció cierta influencia. Al poco tiempo, ambos escandalizaron a sus correligionarios con sus ideas heterodoxas: Spinoza fue expulsado de la comunidad en 1656, Prado, dos años más tarde. A continuación, los dos *outcasts* siguieron manteniendo en Ámsterdam una relación más o menos estrecha antes de que sus caminos se separasen hacia 1660. Durante los años siguientes, Juan de Prado vivió en Amberes, donde se movía en los círculos ibéricos. En 1669, falleció en un trágico accidente.²²

Que conozcamos al deísta Juan de Prado se lo debemos a Isaac Orobio de Castro. Este, a mediados de los años cincuenta, fue procesado por la Inquisición sevillana y en 1660 emigró de Castilla a Francia; dos años más tarde, le encontramos como judío en Ámsterdam, donde vivió hasta su muerte. En la primera mitad de los años sesenta, Orobio de Castro tuvo una acalorada disputa por escrito con Juan de Prado, que entonces residía en Amberes. Mientras que el último defendía su deísmo, el primero atacaba categóricamente al adversario renegado y abogaba por la tradición religiosa; la correspondencia terminó con la ruptura final de los antiguos amigos. Las cartas de Orobio de Castro se han conservado: son los testimonios más claros del deísmo de Juan de Prado.²³

2.3. Un *libertin* español

A mediados de los años cincuenta, Juan de Prado coincidió en Ámsterdam con el judío Daniel de Ribera. Este catalán había nacido como Josef Carreras (ca. 1615-?) en Barcelona, todas las informaciones de las fuentes indican que era cristiano viejo. En sus años de juventud, Carreras, al parecer, estuvo en Francia e Italia, estudió artes y teología (no sabemos dónde) y recibió las órdenes menores y mayores. El sacerdote, a mediados de los años cuarenta –en circunstancias poco claras– se estableció en Lisboa, donde entró al servicio del rey portugués. A continuación, Carreras se trasladó a Brasil como cronista real, y en 1650 volvió a Lisboa.²⁴

²⁰ Schreiber 2022 72-78, 81-82.

²¹ Schreiber 2022, 79, 83, 85-87, 91-95.

²² En cuanto a la biografía, vide Muchnik 2005.

²³ Révah 1959; Kaplan 1989, 79-307, esp. 146-189; Muchnik 2005, 448-464; además, Révah 1964, 1995.

²⁴ Proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393, esp. audiencia 11–3–1653, ff. 85r-88r. Las informaciones biográficas que Carreras presentó a los inquisidores lisboetas son bastante vagas y en parte obviamente falsas; así, el catalán afirmó haber estudiado en Salamanca y Sevilla; en la documentación universitaria, sin embargo, no hemos encontrado ninguna huella de él: matrículas, Salamanca, 1625/26-1645/46, AUSA, 333-353; matrículas, Sevilla, 1604-1719, AHUS, libro 0482. La personalidad extravagante de Josef Carreras plantea muchas cuestiones, el catalán no

En Brasil, Josef Carreras ya había llamado la atención con un estilo de vida e ideas “escandalosas”; después de su retorno a Lisboa, siguió con sus provocaciones, lo cual rápidamente suscitó la intervención del Santo Oficio: en 1653, Carreras fue apresado en Lisboa. En las sustanciosas denuncias del proceso, el sacerdote se perfila como un libertino que combinaba una crítica mordaz de la tradición religiosa con un claro ideario deísta; Carreras, sin embargo, negó tenazmente las acusaciones y superó la tortura. Además, se ganó el favor del Santo Oficio al actuar en las cárceles secretas como espía que suministraba informaciones valiosas a los inquisidores. Finalmente, en 1654 tuvo que abjurar *de levi* y fue desterrado.²⁵

En 1655, Carreras aparece como anabaptista en Londres.²⁶ Al poco tiempo, se trasladó a Ámsterdam, donde se convirtió al judaísmo y adoptó el nombre de Daniel de Ribera. En la comunidad sefardita, se relacionó con Juan de Prado y muy probablemente también conoció a Spinoza, mientras siguió con sus provocaciones libertinas. En 1658, se adelantó a una expulsión de la comunidad judía al pasarse a Londres. Allí, Carreras se casó, tuvo hijos y se movió en los círculos ibéricos de la ciudad. El libertino pasaba por ser un hombre sin auténtica afiliación confesional. En los años setenta y ochenta del seiscientos, estuvo probablemente involucrado en la lucha de los cristianos nuevos lusos contra la Inquisición portuguesa y en la redacción de las famosas *Notícias recônditas* dirigidas contra el Santo Oficio. A finales del siglo, tenía intención de regresar a España y en 1694 abandonó Londres. Entonces se pierde la pista de Josef Carreras.²⁷

2.4. Dimensiones de un ambiente

La relación de Juan Baptista Piñero, Rodrigo Enríquez de Fonseca y Juan de Prado se originó alrededor de 1630; veinte años más tarde, posiblemente hubo un reencuentro en Sevilla, pues a mediados del seiscientos Juan Baptista Piñero se encontraba en la metrópoli andaluza, por donde pasaron en 1652/53 tanto Rodrigo Enríquez de Fonseca como Juan de Prado antes de abandonar Castilla. Además, otro hombre muy vinculado con los tres librepensadores se movía a mediados del siglo XVII por la Baja Andalucía: era Orobio de Castro, quien por entonces vivió en Sevilla, Sanlúcar de Barrameda y Cádiz. No sabemos si los cuatro médicos se vieron en la primera mitad de los años cincuenta, pero Enríquez de Fonseca y Piñero sí se encontraron en aquel momento. De todos modos, los dos amigos y Prado se conocieron bien durante muchos años antes de que sus caminos se separasen definitivamente en 1652/53.²⁸

Podemos conectar a Piñero y a sus compañeros con el *libertin* Josef Carreras. Si bien solo sabemos del encuentro entre el último y Juan de Prado en Ámsterdam a mediados de los años cincuenta, no deberíamos excluir que la relación se remontase a épocas anteriores; quizás incluso Rodrigo Enríquez de Fonseca y Juan Baptista Piñero conociesen al catalán. Que los primeros coincidieran en 1633/34 en Valencia con un librepensador de nombre Baltasar Casás es posible, aunque hasta ahora no hemos encontrado la más mínima huella de este presunto instigador libertino. En cambio, podemos ampliar la red de nuestros librepensadores con otras dos personas.

Al círculo complutense de Prado y de sus compañeros también pertenecía Diego Duarte Serrano (ca. 1608-?), que era de Lisboa o de Brasil y estudiaba medicina en Alcalá. Más tarde, le encontramos como galeno en Andalucía, y en los años cincuenta se fue a Francia. Según Orobio de Castro, Duarte Serrano

ha recibido el interés que se merece. Actualmente, el historiador Victor Couto Tiribás está investigando su biografía y preparando un estudio monográfico sobre el librepensador.

²⁵ Proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393; proceso, Francisco Gomes Henriques, Lisboa, 1647-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 10794.

²⁶ La información la debemos a Victor Couto Tiribás.

²⁷ *Jews in the Canary Islands* 1926, XXXVI-XXXVIII (introducción), 175, 178, 199, 202, 205-207, 217-218, 221, 223-227; Muchnik 2005, 418-422; Révah 1995, 247-248; Révah 1964, 368-373 (texto), 402-408, 410-426 (apéndice documental).

²⁸ Schreiber 2020, 475-476; libro de testificaciones, Madrid, 1663, AHN, Inquisición, lib. 1134, testificación, Luis de Ribero, Lima, 7-11-1658, AHN, Inquisición, lib. 1134, f. 139rv (nueva foliación), testificación, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, 28-2-1659, AHN, Inquisición, lib. 1134, f. 169rv (nueva foliación); Kaplan 1989, 64-93; además, supra, la nota 17.

compartía el deísmo de Juan de Prado.²⁹ Otro personaje importante del círculo estudiantil alcalaíno fue Luis Enríquez de Fonseca, que de 1626 a 1633 estudió artes y medicina en Alcalá y Sevilla. Como su hermano Rodrigo, fue médico, catedrático y hombre de negocios; en los años cincuenta, sufrió un proceso inquisitorial en Granada y tuvo que abjurar *de levi* por sospecha de judaísmo; luego emigró a Nápoles, donde se movió en los círculos preilustrados y publicó varios escritos literarios, no ficcionales y científicos, todos de un corte racional y completamente libres de cualquier dogmática cristiana. En vista de las circunstancias, sospechamos que Luis Enríquez de Fonseca también cultivaba ideas deístas.³⁰

Para la formación del círculo libertino en cuestión, fue decisiva la sociabilidad universitaria con su estimulante ambiente académico. Aunque por ahora solo de una manera fragmentaria podemos reconstruir el desarrollo y los impulsos, la dinámica y la intensidad de la relación entre Juan de Prado y sus compañeros, queremos constatar la posibilidad de que sus contactos constituyesen un auténtico vivero intelectual con un intercambio vivaz de ideas: Rodrigo Enríquez de Fonseca en 1661 ante la Inquisición de Lima detalladamente contaba cómo un cuarto de siglo antes Baltasar Casás—quienquiera que fuese— le había introducido en el ideario deísta. Los dos en Valencia tenían “muchas conferencias” y el presunto mallorquín desplegaba todo el arsenal de argumentos en favor de la religión filosófica, que Enríquez de Fonseca al final asumió.³¹

Al repasar el ambiente cultural hispano del seiscientos, no podemos detectar ninguna otra manifestación deísta comparable a los planteamientos heterodoxos de Juan de Prado y de sus compañeros.³² Sin embargo, es posible que el círculo libertino aquí presentado formase la punta de un iceberg, si bien este iceberg en vista de la diminuta punta tuviese unas dimensiones muy reducidas. En la España del siglo XVII, el deísmo no era moneda corriente, sino un fenómeno absolutamente excepcional; pero existía y llamaba la atención. Isaac Orobio de Castro e Isaac Cardoso, así como Quevedo, conocían el ambiente y el ideario; y que lo conocían bien tenía una razón simple: los condicionantes y las fuentes del deísmo hispano no fueron nada excepcionales.

3. ORÍGENES Y PERFIL DE LA HETERODOXIA

3.1. El vivero de la irreligión

En el Siglo de Oro, se reproducía una visión dominante acerca de Dios y del mundo que unía revelación, razón y experiencia. Este discurso universal se expresaba con más perfección en la segunda escolástica, que conocía importantes innovaciones filosóficas y científicas hasta mediados del siglo XVII.³³ Partiendo de esta base y manteniendo el legado filosófico, pero rechazando la revelación, hombres como Juan Baptista Piñero o Josef Carreras ponían radicalmente en duda el discurso reinante.³⁴ Obviamente, el inicio de la ruptura fue provocado por una compleja concomitancia de factores coyunturales. Si

²⁹ Schreiber 2017, 388, 390-391.

³⁰ Schreiber 2022, 71-79, 85-87, 90-91; Enríquez de Fonseca 1683; Enríquez de Fonseca 1681; Enríquez de Fonseca [1672]; Enríquez de Fonseca 1687.

³¹ Libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificaciones, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, AHN, Inquisición, lib. 1134, 4-3-1661, ff. 168v, 172r, 11-3-1661, f.174rv.

³² En el siglo XVII, en el ambiente hispánico podemos identificar algunos pocos casos aislados de un deísmo rudimentario. No queremos profundizar en la temática, por lo que solo mencionamos a Francisco Luis Enríquez de Mora. El cristiano nuevo nació en 1616 en Sevilla, creció en la metrópoli andaluza y en Burdeos, luego pasó por diversos países y en los años 1650 llegó a América. En 1663 fue procesado por la Inquisición de Lima, donde confesó su apostasía de la fe y su adhesión a la ley natural. Vide Révah 2003, 190-200.

³³ La investigación de los últimos decenios ampliamente ha puesto de relieve el carácter innovador de la segunda escolástica, véase una síntesis actual: Braun *et al.* 2022. Un ejemplo sobresaliente de los estudios especializados sería: Knebel 2000, el autor estudia las importantes aportaciones de la escolástica jesuítica hispana a la reflexión científica sobre la probabilidad.

³⁴ Aunque menos patente, la crisis y la incipiente reorientación intelectual, científica y religiosa del seiscientos también afectó a España. El deísmo de Juan de Prado y de sus compañeros sería un ejemplo, la crítica ya mencionada de la

bien resulta imposible determinar con exactitud el peso respectivo de las fuerzas motrices en juego, mencionemos las más relevantes.

Con razón, la historiografía ha subrayado que la experiencia multirreligiosa en la península ibérica medieval y la posterior persistencia subterránea de tradiciones judaicas e islámicas, en un ambiente por lo demás cristiano, podían minar la creencia en la verdad exclusiva de una religión revelada. La duda obviamente afectaba más bien a algunos judeoconversos y moriscos;³⁵ sin embargo, también había cristianos viejos como Josef Carreras que cuestionaban conceptos básicos de la fe.³⁶ De todos modos, en el caso de hombres como Juan Baptista Piñero o Rodrigo Enríquez de Fonseca, la experiencia del criptojudasmo, el nicodemismo con la simulación y la disimulación y las antinomias religiosas quebrantaban certezas de la fe.

Aparte de las ambigüedades espirituales, diversos factores configuraban la irreligión de Juan de Prado y otros, siendo algunos bien palpables. Entre los cristianos nuevos, la experiencia más o menos violenta de la persecución inquisitorial, la movilidad constante y la situación social ambivalente no respaldaban precisamente creencias, saberes y valores tradicionales. Asimismo, hay que tener en cuenta las influencias de ciertos ambientes profesionales: la racionalidad de las actividades comerciales y financieras y el empirismo característico de la medicina al parecer fomentaban una nueva visión de Dios y del mundo.³⁷

El desconcierto espiritual y social de hombres como Juan de Prado obviamente conectaba con conceptos filosóficos que hacían cuajar unas ideas al principio más bien difusas. La investigación, en esta formación intelectual, generalmente ha visto un fenómeno heterónomo. Habrían estado en juego una larga tradición de un sumergido averroísmo judío con orígenes medievales,³⁸ así como las posibles influencias de corrientes heterodoxas tales como el epicureísmo o el atomismo, como el aristotelismo paduano o los nuevos desarrollos filosóficos y científicos.³⁹ Sin embargo, la bibliografía en cuestión en ningún momento intenta demostrar que estos conceptos e ideas realmente inspirasen a Rodrigo Enríquez de Fonseca y otros – y creemos que no tenían importancia. ¿De qué fuentes, empero, se nutría el deísmo hispano? Al parecer, eran ideas y textos más o menos corrientes de la cultura hispánica barroca.

3.2. Fuentes

En los siglos XVI y XVII, el aristotelismo dominaba las facultades de artes tanto en la Europa católica como en la protestante.⁴⁰ La enseñanza propedéutica complutense, que recibieron los hermanos Enríquez de Fonseca, Juan de Prado y probablemente Juan Baptista Piñero, no constituía ninguna excepción. La formación obligatoria para el ingreso en una facultad mayor era, ante todo, un curso de

medicina tradicional, otro, y podríamos aducir más casos; sin embargo, no conocemos ningún estudio que enfoque sistemáticamente este desarrollo antes de los novatores.

³⁵ Ya hace un siglo, en dos estudios pioneros Carl Gebhardt opinaba que la experiencia antinómica de los cristianos nuevos preparaba el camino hacia la ruptura con el pasado religioso. Varios autores retomaron el planteamiento del erudito alemán o desarrollaron ideas semejantes. Aquí solo podemos citar los títulos más relevantes: Gebhardt 1922, 1923; Révah 1959, 1964; Yovel 1989, 2009; un enfoque más amplio: García-Arenal 2016.

³⁶ La irreligión radical entre los cristianos viejos está poco explorada, con Josef Carreras presentamos un caso sobresaliente; además, John Edwards enfoca la temática en un artículo básico: Edwards 1988; véase también Schwartz 2008.

³⁷ Resulta imposible citar aquí toda la bibliografía relevante. Solo nos referimos a un estudio sobre la familia de Luis y Rodrigo Enríquez de Fonseca, en la cual convergían los factores mencionados de una manera extraordinaria: Schreiber 2022.

³⁸ Révah 1959, 13-14; Kaplan 2004, 23-40; Márquez Villanueva 1994.

³⁹ Natalia Muchnik y Jesús Villanueva no enfocan con precisión las fuentes del deísmo hispano, sino que enumeran toda una serie de posibles influencias desde el epicureísmo pasando por el averroísmo hasta el *libertinage erudit*. Muchnik 2005, esp. 469-478; Villanueva 2005, párrafos 19-27. Ambos autores, sin embargo, tienen razón al mencionar el estoicismo como posible inspiración del librepensamiento español; vide infra.

⁴⁰ Darge et al. 2010; Schmidt-Biggemann 1996, 391-400; Pedersen 1996, 367-380; Seifert 1996, 204-211.

filosofía aristotélica: el primer año, los “sumulistas”⁴¹ se dedicaban a la lógica menor; le seguía la mayor según el *Órganon* de Aristóteles; el tercer año, los alumnos de Alcalá estudiaban la filosofía natural peripatética; y finalmente la metafísica remataba el *cursus* en la facultad de artes.⁴²

Los comentarios de Aristóteles y textos relacionados publicados en la España del siglo XVII por (ex) profesores de artes permiten una reconstrucción de la enseñanza en cuestión. En primer término, hay que nombrar sendos proyectos del médico y “corrector general de libros” Francisco Murcia de la Llana (ca. 1555-1639) y del jesuita, teólogo y filósofo Antonio Rubio (1548-1615), que fueron profesores de artes en Alcalá durante algún tiempo. Cada uno de ellos comentó el *Órganon* y los principales escritos aristotélicos de filosofía natural, y Murcia de la Llana explícitamente presentaba la doctrina “*quae in Complutensi Academia versatur*”.⁴³ Con el cisterciense Crisóstomo Cabero (1585-1653) y el jesuita Pedro Fernández de Torrejón (1594-1645) podemos agregar otros dos teólogos y filósofos que enseñaron en Alcalá y cuyos comentarios peripatéticos también arrojan luz sobre el *cursus* de artes recorrido por Juan de Prado y sus compañeros.⁴⁴ En este contexto, asimismo hay que mencionar las *Disputationes Metaphysicae* del jesuita, teólogo y catedrático complutense Gabriel Vázquez (1549-1604).⁴⁵

El ideario que se manifestaba en los comentarios peripatéticos de los (ex)profesores complutenses y de otros sin vinculación con Alcalá, como Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641),⁴⁶ se caracterizaba por un considerable grado de apertura intelectual. Si bien los autores tenían cierta tendencia a cristianizar al “philosophus” y le corregían donde iba en contra de la ortodoxia católica,⁴⁷ al principio, los alumnos de artes conocieron el sistema peripatético con sus teoremas discrepantes de la doctrina escolástica en una forma más o menos auténtica.⁴⁸ Este ideario —fuertemente racional y empírico— para espíritus inquietos como Rodrigo Enríquez de Fonseca era incitante porque presentaba una salida de ciertas dudas religiosas.

Los estudiantes de Alcalá en el tercer año de artes estudiaron los principales escritos aristotélicos de filosofía natural, ante todo, se dedicaron a la *Physica*, cuyo octavo libro ofrecía una visión de la realidad parcialmente en discrepancia con la doctrina cristiana. En su comentario correspondiente, Murcia de la Llana presentaba el “primer motor” peripatético como origen del mundo y ente impersonal, impasible y

⁴¹ Las “súmulas” eran los compendios que contenían los fundamentos de la lógica.

⁴² Las matrículas complutenses del siglo XVII reflejan la estructura de la enseñanza en la facultad de artes. Vide por ejemplo: matrículas, Alcalá, 1629-1634, AHN, Universidades, lib. 447, sumuliste 1629: Del D^{or} Juan de escobar (ff. 21r-22v), Del M.^o Roque Roman (ff. 25r-27r); Logica 1629: M^o D. Andres de Velasco (ff. 31r-32v), De el M.^o Ju^o. Colmenero (ff. 35r-36r); Phisica 1629: Del D^{or}. D. Luis de Velasco (ff. 39r-40r), Del D^{or}. P^o. Caballero (ff. 43r-44r); Methafisica 1629: Del D^{or}. Fran^{co}. De Montemayor (ff. 47r-48r), Del D^{or} Juan demudarra (ff. 50r-50v). Además: Urriza 1942. La formación de los artistas en las otras universidades hispánicas era similar; en cuanto a Salamanca, vide Rodríguez-San Pedro Bezares 1986, esp. 154-176, 186-189, 191-193, 366-382, 387-396, 549-604; en cuanto a Valladolid, vide Torremocha Hernández 1989, esp. 106-108; en cuanto a Valencia, vide Felipe Orts 1991, 105-142. En este contexto, también hay que mencionar los colegios jesuíticos, cuya enseñanza del aristotelismo se reflejaba en los famosos comentarios de las obras peripatéticas llamados Conimbricenses.

⁴³ Díaz Díaz 1980-2003, 5:746-748; 1980-2003, 6:902-904.

⁴⁴ Díaz Díaz 1980-2003, 2:12-13; 1980-2003, 3:178.

⁴⁵ Díaz Díaz 1980-2003, 7:784-787.

⁴⁶ Acerca de Hurtado de Mendoza, que publicó todo un *cursus* de artes: Díaz Díaz 1980-2003, 4:96-97. En cuanto a otros comentarios peripatéticos, solo mencionamos los famosos Conimbricenses, que en la Europa católica del seiscientos prácticamente servían de pauta para cualquier autor que quería presentar la filosofía de Aristóteles.

⁴⁷ Vide por ejemplo: “Aristoteles lib. de coelo egit de mundo, de cuius, & coeli creatione, & gubernatione multos adstruxit errores: [...]”. Hvtado de Mendoza 1619, 1, 511.

⁴⁸ Un autor como Antonio Rubio presentaba los conceptos aristotélicos que iban en contra de la ortodoxia en un tono sereno. Vide por ejemplo como introducía su comentario al octavo libro de la *Physica*: “Diuiditur ergo liber iste octauus in tres partes. In prima ostendo prius vniversali illo principio, *quidquid mouetur, ab alio mouetur*, ex eo deducit totam seriem mouentium, mobiliū ac motuum, in vnum primum mouens, in vnum primum motum, atque in vnum primum mobile (quae principio durationis careant). In secunda hunc motum primum, atque perpetuum non posse esse rectum, sed circularem docet et probat. Et in tertia, primum mouens vnum esse, immobile, impartibile, magnitudine, & materia carens ostendit”. Rvius Rodensis 1611 (b), 721.

eterno, que no intervenía en el curso posterior de los acontecimientos. Además, exponía ampliamente una conclusión importante de Aristóteles: a aquel primer actor eterno, que inevitablemente ponía todo en marcha, necesariamente correspondía un mundo que no tenía comienzo ni fin.⁴⁹ Antonio Rubio, Pedro Fernández de Torrejón y otros comentaristas exponían la materia de la *Physica* de manera similar a Murcia de la Llana, especialmente el primero desplegaba todo el arsenal de argumentos que favorecían la teoría del impersonal “primer motor” y de la eternidad del mundo.⁵⁰

En otro lugar, Aristóteles retomó la temática. En el duodécimo libro de la *Metafísica*, identificaba el “primer motor” con Dios, con lo cual enlazaba la enseñanza universitaria complutense en el cuarto año de artes. En este contexto, escolásticos como Gabriel Vázquez o Pedro Hurtado de Mendoza presentaban al Dios de la teología natural compatible con la revelación, un Dios todopoderoso que con su creación del mundo “ex nihilo” se diferenciaba fuertemente del divino “primer motor” de Aristóteles. Si bien el ente peripatético quedaba a la sombra del ser supremo de los teólogos y filósofos cristianos, se perfilaba nítidamente en la enseñanza de la metafísica.⁵¹

Como estudiantes de la filosofía natural peripatética, los alumnos de Alcalá conocieron más ideas escabrosas. Así, el currículo también incluía el estudio de *De Anima* y con la exposición de la materia compleja surgía la cuestión delicada de si el alma era mortal o no. El tratamiento de la temática se reflejaba en los comentarios correspondientes de autores como Antonio Rubio o Francisco Murcia de la Llana. Este último, en sus *Selecta circa libros Aristotelis de Anima [...]*, sobre la base de una argumentación elaborada, afirmaba que Aristóteles no mantenía ninguna posición inequívoca, si bien el “philosophus” se inclinaba por la tesis de la inmortalidad. En este contexto, Murcia de la Llana tanto defendía con énfasis la doctrina reinante como presentaba toda una serie de ideas y argumentos discrepantes. Refería la posición de Duns Scoto (y de Pietro Pomponazzi, 1462-1525), que no admitía ninguna posibilidad de probar la inmortalidad del alma, presentaba la idea (de Aristóteles y Averroes) que diferenciaba entre el eterno intelecto universal y el ánima personal, pasiva y efímera, y aportaba muchos argumentos de los que negaban la inmortalidad del alma.⁵²

Para Juan de Prado y sus compañeros, el último año de artes coincidió con el primero de sus estudios médicos, en los cuales los alumnos complutenses se encontraron otra vez con la temática del ánima y de su naturaleza. Para la discusión médica de la materia, eran fundamentales dos textos canónicos de Galeno. Este, en *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, afirmaba que existía una (inter) dependencia entre alma y cuerpo y concluía que no sabía si aquella era inmortal o no;⁵³ en *De placitis Hippocratis et Platonis*, Galeno asimismo se mostraba agnóstico en cuanto a la cuestión delicada.⁵⁴ Estudiantes de medicina como Rodrigo Enríquez de Fonseca conocían perfectamente la respectiva discusión,⁵⁵ que era importante y que a lo largo de los siglos nutría una imagen corriente: “Ubi tres medici, ibi duo athei”.⁵⁶

⁴⁹ Murcia de la Llana 1606, 744-761.

⁵⁰ Rvvius Rodensis 1611 (b), 721-804; Fernandius Torreion 1639, 402-414; Cabero 1628, 406-418; Hvrtado de Mendoza 1619, 1, 373-385, 400-430, 475-478-489. El comentario *Conimbricensis* de la *Physica* también presentaba el texto original del “philosophus”, así, el comienzo del octavo libro ya presentaba la cuestión fundamental de si era eterno o no el mundo: “Ortus autem ne est interdum motus, cum antea non esset, rursus vè ita ne peribit, vt nihil moueatur, an nec ortus est, nec peribit, sed semper fuit & se[m]per erit, hocq[ue] immortale & requietem non habens rebus inest, quasi his omnibus, quae natura constant, vita sit quaeda[m]?” *Commentarii* 1592, 700.

⁵¹ Vazquez 1617, 65r-72r, 109r-116r; Hvrtado de Mendoza 1619, 2, 606-620.

⁵² Murcia de la Llana 1604, 2ª pág., 1r-12r; Rubio 1611 (a), 613-630; Hvrtado de Mendoza 1619 2, 275-282.

⁵³ Galen 2022, esp. 341-353.

⁵⁴ “[...] ac ideo audacter de ipsis [= las tres partes del alma y su naturaleza] pronunciare quomodo possim, non video”. Galenus 1534, 156; además: Galenus 2005, esp. 596-601.

⁵⁵ Vide por ejemplo: libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificación, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, 4-3-1661, AHN, Inquisición, lib. 1134, f. 168v.

⁵⁶ “I remember a Doctor in Physick of Italy, who could not perfectly believe the immortality of the soule, because Galen seemed to make a doubt thereof. With another I was familiarly acquainted in France, a Divine and man of singular parts, that on the same point was so plunged and gravelled with* [cita al margen] three lines of Seneca, that all our Antidotes

Podemos identificar otro ideario muy presente entre nuestros protagonistas. Hablamos del (neo) estoicismo en su vertiente racional, menos relevante en la literatura barroca del Siglo de Oro,⁵⁷ pero importante en la escolástica tardía.⁵⁸ El centro del ideario lo formaba el concepto de la ley natural, que se remontaba a la temprana Antigüedad y fue desarrollado sobre todo por los estoicos. El νόμος φυσικός (*lex naturalis*) combinaba dos principios divinos: se entrelazaban las normas de la ley natural y el gobierno del logos, eran dos vertientes de una realidad, de la cual el hombre participaba con su razón. La idea de la ley natural, que en la Antigüedad mostraba fuertes rasgos panteístas, fue muy influyente a lo largo de los siglos y dejó una profunda huella en el pensamiento de Juan de Prado y de otros.⁵⁹

Finalmente, para los librepensadores españoles del siglo XVII, ciertas corrientes antimetafísicas tenían su atractivo. Sobre todo, en Juan Baptista Piñero podemos detectar influencias de un protoempirismo,⁶⁰ del nominalismo y de un escepticismo radical. En este contexto, el cristiano nuevo se refería a tres autores significativos. Piñero citaba la “*Venatio scientiarum*” de Johan Baptista van Helmont (1580-1644), que con este tratado (poco conocido) de su *Ortus medicinae* [...] criticaba la epistemología apriorística de la ciencia tradicional. Además, se remitía a dos hitos influyentes del escepticismo renacentista radical: *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* de Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) y *Quod nihil scitur* de Francisco Sanches (1550-1623).⁶¹

3.3. Un deísmo y sus límites

Aunque no existen textos de Rodrigo Enríquez de Fonseca y de otros que de una forma coherente revelen su religión filosófica, hay una variedad de fuentes que nos permiten reconstruir bastante bien el ideario de los librepensadores en cuestión.⁶² Delineamos un *Idealtypus* weberiano, que hace resaltar las características principales de un deísmo elaborado. Lo podemos identificar sobre todo en Rodrigo Enríquez de Fonseca, Juan de Prado y Josef Carreras: sostenían seis teoremas (numerados a continuación), que formaban un perfecto ideario deísta y marcaban un discurso común. El punto de partida era la crítica de la Biblia, el rechazo de cualquier revelación sobrenatural y la deconstrucción de las religiones positivas, que fueron vistas como instituciones mundanas (1).⁶³ Al mismo tiempo, se

drawne from both scripture and Philosophy, could not expel the poyson of his error”, escribía Thomas Browne (1605-1682) en su *Religio Medici*. Vide Browne 1643, 47; acerca del discurso respectivo: Wolfe 2016.

⁵⁷ Blüher 1969, 253-447.

⁵⁸ Podemos mencionar a Gabriel Vázquez, Díaz Díaz 1980-2003, 7:784-787. Otro importante ejemplo sería el “Liber II. De lege Aeterna, et naturali, ac lure Gentium” en el *Tractatvs de Legibvs* [...] de Francisco Suárez, Svarez 1613, 69-113. Para la difusión del estoicismo en España y en Europa fue muy importante Justo Lipsio (1547-1606), en cuanto a su pensamiento y su influencia, vide Oestreich 1989; Carrasco Martínez 2023.

⁵⁹ Kullmann 2010 (el estudio pionero enfoca la antigüedad, pero también traza el desarrollo posterior); Blüher 1969, esp. 179-187, 319-325, 457-459. Aunque fuese crítico con el pensamiento, Cicerón era una fuente importante para el conocimiento del estoicismo; además, sus propias ideas servían de cantera al deísmo europeo, hay que destacar los conceptos del derecho natural y de la oikēiosis (οἰκείωσις, conciliatio). Vide Kullmann 2010, 49-51; Gawlick 2013. Rodrigo Enríquez de Fonseca y sus compañeros conocerían bien las ideas en cuestión.

⁶⁰ El concepto de Piñero carecía de una reflexión epistemológica como la encontramos en pensadores como John Locke, por eso hablamos de protoempirismo.

⁶¹ Schreiber 2020, 466-467; Piñero 1661, f. 3v; en cuanto a la “*Venatio scientiarum*”, vide Helmont 1648, 19-32. Con su crítica durísima y muy concreta del legado médico y de todo el saber humano, una crítica que incluía una vuelta autorreferencial y consecuentemente aporética, Piñero propagaba un escepticismo radical, que representaban ante todo Agrippa von Nettesheim y Sanches, autores que cita nuestro médico.

⁶² La documentación a continuación utilizada se extiende desde fuentes inquisitoriales pasando por denuncias y testimonios de contemporáneos hasta escritos de los mismos librepensadores.

⁶³ La crítica fundamental de las religiones positivas se manifestaba claramente en Enríquez de Fonseca, Prado y Carreras: libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificación, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, 4–3–1661, AHN, Inquisición, lib. 1134, ff. 168v, 172rv; Révah 1964, 391-395, 402-408, apéndice documental; Révah 1959, 86-129, 136-138, apéndice documental; proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393, esp. ff. 12r-24r, 115r-120r; *Jews in the Canary Islands* 1926, 175, 178, 199, 202, 205-207, 217-218, 221, 223-227.

imponían la razón y la experiencia como principales instancias de la cognición (2).⁶⁴

La nueva orientación epistemológica conllevaba una visión de un mundo gobernado por la ley natural. Tanto Rodrigo Enríquez de Fonseca como Juan de Prado se referían expresamente al concepto del estoicismo, y ambos, como Josef Carreras, defendían la idea de una realidad sin fenómenos sobrenaturales ni intervención de Dios, que ya se perfilaba como el *Deus otiosus* del deísmo maduro (3).⁶⁵ Aquel mundo estoico también mostraba fuertes rasgos aristotélicos. Ante todo, los librepensadores dudaban de la creación del mundo, Juan de Prado y Josef Carreras, como buenos alumnos de Aristóteles, postulaban expresamente la eternidad de la realidad mundana (4).⁶⁶

Que algunos librepensadores negasen la creación del mundo *ex nihilo* ya escandalizaba a los contemporáneos; más aborrecible, sin embargo, era la idea defendida por Juan de Prado y Josef Carreras de que el alma moría con el cuerpo. Rodrigo Enríquez de Fonseca al parecer no iba tan lejos, pero dudaba de la inmortalidad del alma (5).⁶⁷ Si bien era negada una vida después de la muerte, no se cuestionaba en ningún momento la existencia de Dios, Juan de Prado y otros no eran ateístas (aunque sus críticos lo afirmaban constantemente). Los librepensadores en cuestión basaban su deísmo en la prueba cosmológica y deducían del mundo dominado por la ley natural la existencia de un primer motor, de una *causa causarum*, de un Dios que principalmente era el ser supremo de Aristóteles (6).⁶⁸

La imagen aquí trazada presenta la estructura de un ideario deísta, una mirada más cercana, desde luego, muestra las respectivas particularidades. Como auténtico libertino y (ex)sacerdote, Josef

⁶⁴ Juan de Prado tematizaba la base epistemológica de su pensamiento más claramente, en Enríquez de Fonseca y Carreras, la cuestión aparecía implícitamente: Révah 1959, 64, 91-93, 143-150, apéndice documental; Révah 1964, 392-393, 402-403, apéndice documental; libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificaciones, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, AHN, Inquisición, lib. 1134, 11-3-1661, f. 174rv, 4-3-1661, f. 168v; proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393, esp. ff. 12r-24r, 115r-120r. Según el religioso Tomás Solano y Robles (ca. 1626-?), Juan de Prado y Spinoza en 1658/59 declaraban “que no havia Dios sino es filosofalmente”. Révah 1959, 64, apéndice documental.

⁶⁵ Libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificaciones, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, AHN, Inquisición, lib. 1134, 11-3-1661, f. 174rv, 4-3-1661, ff. 168v, 172r; Révah 1959, 102-105, 140-141, apéndice documental; Révah 1995, 278-279; Révah 1964, 402-403, 405-406, apéndice documental; proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393, ff. 15v, 116v. La visión de un mundo gobernado por una regularidad natural claramente se manifestaba en la publicación médica de Rodrigo Enríquez de Fonseca: Hariza y Enríquez de Fonseca 1670, 2ª parte. Si bien fueron refutados, los argumentos que negaban la providencia estaban muy presentes en el discurso católico ortodoxo. Así, el teólogo y jesuita flamenco Leonardus Lessius (1554-1623) los desarrolla con todo lujo de detalles en su *De providentia Numinis et animi immortalitate libri duo* de 1613, su presentación de un mundo gobernado por la ley natural sonaba como una exposición de un deísta: “Videmus res eas quae natura constant, semper eodem modo procedere, eundemque cursum & ordinem tenere; solem oriri, occidere, remeare in suos circulos, suo accessu efficere ver et aetatem; recessu autumnum & hiemem: res oriri & occidere, & alias ex alijs sine fine procreari ad perpetuitatem speciei: quod signum est omnia naturae vi gubernari; nec aliud numen praeter naturam rerum, qua haec omnia efficiantur, quaerendam”. Vide Lessius 1613, 7, en cuanto a todos los argumentos en cuestión, 5-10. En cuanto al concepto de la ley natural en el pensamiento de Uriel da Costa (c. 1584-1640), véase Bodian 2019.

⁶⁶ Révah 1964, 394-395, 402-403, apéndice documental; proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393, ff. 15r, 116v; libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificación, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, 4-3-1661, AHN, Inquisición, lib. 1134, ff. 168v, 172r.

⁶⁷ Révah 1964, 394-395, 400, 402-403, apéndice documental; Révah 1959, 61-65, 131, apéndice documental; libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificación, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, 4-3-1661, AHN, Inquisición, lib. 1134, ff. 168v, 172rv. El punto de partida de la discusión era la cuestión de si se podía probar la inmortalidad del alma: a finales de los años 1650, en su defensa (poco convincente) ante la comunidad sefardita de Ámsterdam, Juan de Prado negaba las acusaciones dirigidas por diversos testigos contra él, pero afirmaba que no veía ninguna prueba de la inmortalidad del alma: “Sed descendamus ad secundum testem, omnium iuniorum: hic a me docebatur et informabatur circa gramaticam raptimque circa dialecticam raro et optimo doctrin[a]e stilo. Cum circa normas certitudinis ipsum edocerem, proponens alia nos scire lumine naturali, alia ex ordine silogistico, alia ex experientia, alia tandem ex fide, sic ultimo exemplo constitui: <non credo dari pr[a]emium aut p[o]enam ex experientia neque ratione coactus anim[a]e immortalitati asentior>; [...]”. Vide Révah 1964, 400, apéndice documental.

⁶⁸ Libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificaciones, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, AHN, Inquisición, lib. 1134, 11-3-1661, f. 174rv, 4-3-1661, ff. 168v, 172r; Révah 1995, 279; Révah 1959, 64, apéndice documental; proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393, ff. 15r, 116v.

Carreras ante todo deconstruía los dogmas de los teólogos y se burlaba de la religión, mientras que su deísmo quedaba a la sombra de su crítica mordaz.⁶⁹ Rodrigo Enríquez de Fonseca y otros cultivaban una tonalidad menos destructiva, aunque su deísmo también mostraba ciertos límites. Juan de Prado hacia 1643 identificaba la *causa causarum* de Aristóteles con la ley natural divina y así reintroducía a Dios en el mundo físico. La idea –absolutamente escandalosa para los contemporáneos– enlazaba con el panteísmo estoico de la Antigüedad y al mismo tiempo adelantaba la filosofía spinoziana.⁷⁰

En Juan de Prado, asimismo, podemos detectar ciertas reminiscencias del escepticismo.⁷¹ En el pensamiento de Rodrigo Enríquez de Fonseca, la duda incluso ocupaba un espacio muy prominente. Si bien durante decenios cultivaba ideas deístas, al mismo tiempo sentía el atractivo tanto del judaísmo como del catolicismo. Reinaba en él una profunda inseguridad. A veces, Enríquez de Fonseca no tenía ningún sostén fijo; en otros momentos, se inclinaba por un fideísmo y mostraba una fuerte devoción por la Virgen.⁷² Juan Baptista Piñero, cuya orientación religiosa queda algo difusa, en dos de sus publicaciones formulaba un escepticismo epistemológico muy radical y cuestionaba todo el saber médico de su tiempo.⁷³ Si cultivaba ideas deístas, lo cual parece probable, sus dudas asimismo relativizaban y limitaban la vigencia de su religión filosófica.

4. UN SUBDISCURSO VIRTUAL Y SUS CONSECUENCIAS

Diversos factores sociales, religiosos e intelectuales en los años anteriores y posteriores a 1630 impulsaron en el ambiente universitario la cristalización de un deísmo hispano. Obviamente, fueron ante todo judeoconvertos los que asumieron la religión filosófica, sin embargo, con Josef Carreras también podemos presentar a un cristiano viejo que era adepto del deísmo. Al parecer, las circunstancias sociales e intelectuales en la España del siglo XVII posibilitaban en diversos ambientes el desarrollo de la irreligión.

El deísmo hispano tenía unas fuentes principales: podemos identificar el legado aristotélico-escolástico, la tradición médica hipocrático-galénica y la vertiente racional del estoicismo; el escepticismo, también presente,⁷⁴ desplegaba una fuerza ambigua, en un principio, se dirigía contra la ortodoxia, pero al final podía también cuestionar la religión filosófica y desembocar en el fideísmo. Las teorías, doctrinas e ideas, los tratados, textos y libros que estimulaban y moldeaban el pensamiento de librepensadores como Juan de Prado no tenían carácter heterodoxo, sino que eran moneda corriente de la cultura hispana del siglo XVII. El aristotelismo escolástico, fuente principal del deísmo aquí estudiado, formaba la base indiscutida de la vida académica.

La cultura dominante y la enseñanza universitaria ofrecían a Juan de Prado y a otros suficientes componentes para desarrollar una religión racional. La escolástica desplegaba la filosofía peripatética negando ciertos teoremas y la exclusividad del aristotelismo; este, en su forma auténtica, no obstante, se perfilaba perfectamente dentro de la ortodoxia académica como subdiscurso o contradiscurso virtual⁷⁵ y ejercía su atracción sobre algunas cabezas inquietas. A continuación, nuestros librepensadores adoptaron la filosofía del estagirita a su aire: transformaron un subdiscurso virtual presente en la enseñanza universitaria en su propio ideario. Al mismo tiempo, en el ambiente cultural hispano del seiscientos flotaban otros conceptos, como el racionalismo estoico, que eran perfectamente

⁶⁹ Vide ante todo proceso, Josef Carreras, Lisboa, 1650-1654, ANTT, TSO, Lisboa, processo 393, passim.

⁷⁰ Révah 1995, 279.

⁷¹ Révah 1959, 144, apéndice documental.

⁷² Libro de testificaciones, Madrid, 1663, testificaciones, Rodrigo Enríquez de Fonseca, Lima, AHN, Inquisición, lib. 1134, 4–3–1661, ff. 168v, 172rv, 11–3–1661, f. 174rv.

⁷³ Schreiber 2020, 466-467.

⁷⁴ El escepticismo en la España barroca tenía su importancia; vide Robbins 2007.

⁷⁵ Queda claro que utilizamos “subdiscurso” y “contradiscurso” de otra manera que Foucault.

conectables al aristotelismo radical. Así, se cristalizaban varios teoremas en una religión filosófica que rompía fuertemente con la ortodoxia y formaba un discurso subterráneo. Este fue un desarrollo propio sobre la base de la cultura hispana del siglo XVII.

A pesar de las discrepancias fundamentales entre la doctrina cristiana y el deísmo, este seguía fuertemente vinculado al discurso hegemónico. El lazo fundamental era la teología natural, si bien la ortodoxia rechazaba la suficiencia de la cognición racional de Dios, que Juan de Prado y sus compañeros propagaban. La posición discursiva del deísmo se distingue claramente al compararlo con otra variante de la irreligión. A diferencia del ideario de Juan de Prado y de otros, el ateísmo estaba excluido del diálogo racional y a lo largo de los siglos quedaba desterrado al reino de la locura.⁷⁶

El ideario de Juan de Prado y de otros, con su rechazo de la revelación y su proclamación de un dios metafísico reconocible por la razón, se insertaba en el deísmo europeo.⁷⁷ De esta religión filosófica bastante multiforme, la manifestación hispana con su negación de la providencia, de la creación del mundo y de la inmortalidad del alma formaba –en un momento temprano– una variante radical. Se diferenciaba del protodeísmo menos consecuente observable en los decenios antes y después de 1600,⁷⁸ enlazaba con corrientes intelectuales contemporáneas en Francia e Italia⁷⁹ y adelantaba desarrollos del deísmo maduro con su concepto del *Deus otiosus*.⁸⁰ Si bien la religión filosófica de Juan de Prado y sus compañeros debido a las circunstancias represivas fue un fenómeno efímero en España, en otros ambientes europeos tuvo consecuencias. Concluyamos refiriéndonos a la más importante.

En 1655/56, Juan de Prado y Josef Carreras aparecieron en Ámsterdam, donde el primero, con seguridad, y el segundo, muy probablemente, entraron en contacto con Spinoza. Tenemos constancia de que entonces ambos librepensadores hispanos cultivaban un ideario deísta; en cuanto a la orientación intelectual de Spinoza o sobre contactos de este con círculos heterodoxos cristianos holandeses en aquel momento, no sabemos nada; solamente consta que el joven mercader había recibido una sólida formación judía y que en 1655/56 se encontraba en serias dificultades económicas.⁸¹ En vista del desarrollo posterior, parece muy probable que Spinoza ya en la primera mitad de los años cincuenta

⁷⁶ Que la teología natural era un concepto completamente corriente y que el ateísmo pasaba por una posición irracional se muestra perfectamente en el *Tesoro de la lengua castellana, o española* (1611). Al definir la voz “Atheo”, Sebastián de Covarrubias (1539-1613) escribe: “Necio es, pues por las cosas visibles, y por el discurso natural no rastrea auer vna suprema deidad, vn principio, vna diuina essencia: lo qual alcançaron todos los Filosofos con sola lumbre natural; [...]”. Cobarruias Orozco 1611, f. 101r. Está claro que nuestras observaciones en cuanto a las diversas manifestaciones de la irreligión y su respectiva relación con el sistema discursivo dominante conectan con las ideas de Foucault, por motivos de espacio, no podemos entrar en detalles. En cuanto a la visión del ateísmo como locura, vide Weltecke 2010; Spiekermann 2020.

⁷⁷ Eran el rechazo de la revelación y el concepto racional de un Dios metafísico que formaban el denominador común del deísmo europeo. Vide ante todo Gawlick 1972; Schröder 2013.

⁷⁸ Los hitos del protodeísmo los marcaron Jean Bodin (1529/30-1596), Martin Seidel (ca. 1545-¿?) y Edward Herbert, 1^{er} barón de Cherbury (1583-1648). Vide Bodinus 1857; Seidel 2017; Herbert 1633, esp. 208-223. Edward Herbert definía su religión racional con cinco proposiciones, que explicaba respectivamente y que forman un buen ejemplo del moderado protodeísmo.

1. “Esse Svpremvum aliquod Numen”.

2. “Svpremvum istvd Numen debere coli”.

3. “Probam facvltatvm confirmationem, praecipvam partem cvltvs divini semper habitam fuisse”.

4. “Vitia et scelera quaecunque expiari debere ex poenitentia”.

5. “Esse praemivm, vel poenam post hanc vitam”.

En cuanto a las proposiciones y las explicaciones, vide Herbert 1633, 208-223.

⁷⁹ No podemos desplegar aquí toda la bibliografía acerca de la irreligión del siglo XVII, solo mencionamos cuatro títulos importantes. Charles-Daubert 1998, Pintard 1983 y Spini 1983 enfocan los relevantes ambientes similares al círculo librepensador hispano aquí presentado, Cavaillé 2014 presenta una panorámica más amplia. Además, mencionamos dos títulos importantes que enfocan el ambiente correspondiente del siglo XVI: Biagioni 2017; Addante 2010.

⁸⁰ De la bibliografía sobre el deísmo, solo citamos los tres trabajos valiosos e ilustrativos de: Gawlick 1972; Schwemmer 2005; Schröder 2013.

⁸¹ Acerca de la biografía temprana, vide: Nadler 2018, 71-163; Israel 2023, 111-228.

fuera un hombre con inquietudes intelectuales y que cada vez más sintiera la falta de una amplia erudición filosófica y de una formación latina.⁸² En esa situación, aparecieron Juan de Prado y Josef Carreras, que, con sus profundas experiencias académicas y su inconformismo intelectual, podían ofrecer exactamente lo que el joven Spinoza necesitaba. Y parece que este no dejó pasar la oportunidad.

Todas las circunstancias sugieren que el encuentro entre Spinoza y Juan de Prado aceleró decisivamente el desarrollo intelectual del primero. Este, en la segunda mitad de los años cincuenta, rechazaba la revelación bíblica, se basaba en la razón como principal fuente del conocimiento, negaba la providencia y la inmortalidad del alma y proclamaba un “Dios filosófico”. De los seis teoremas defendidos por Juan de Prado y otros, solo faltaba la idea de un mundo eterno; no obstante, es muy probable que Spinoza entonces también negara la *creatio ex nihilo*. Más tarde, el filósofo maduro desarrollaría su propio sistema panteísta, tan original como revolucionario, pero que salía de una base deísta. Cuando Spinoza y Juan de Prado, hacia 1658/59, en Ámsterdam, acudían a una tertulia variopinta en casa del caballero y mercader canario Don Josef Guerra, el pensamiento de ambos sintonizaba completamente, al parecer, las ideas del deísmo hispano en el joven judío holandés habían caído en un fértil terreno.⁸³ A continuación, fueron el detonante de la ruptura spinoziana, que –en vez de conocer a un Dios trascendente como los deístas–, en un acto inaudito, identificaba el ser supremo con el entero mundo físico.

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

No procede.

Material suplementario

No procede.

Disponibilidad de datos

No procede.

Agradecimientos

Agradezco a Pilar Huerga Criado, a Roberto López Vela y a los evaluadores de *Hispania Sacra* sus valiosos comentarios a este artículo.

Declaración de contribución de autoría

Markus Schreiber: conceptualización, investigación, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No procede.

⁸² Nadler 2018, 92-163; Israel 2023, 49-78, 229-288, 293-324. Nadler e Israel interpretan los hechos de manera diferente que el autor; el segundo incluso presenta como un hecho incuestionable que Spinoza ya antes de su excomunicación mantenía múltiples contactos intelectuales fuera de la comunidad sefardita y que ya en aquella época desarrollaba un ideario propio; sin embargo, no hay válidos indicios para esta interpretación.

⁸³ Nadler 2018, 135-181; Nadler 2001, 1-41, 154-156, 177-184; Israel 2023, 49-78, 229-288, 293-324; Révah 1959, 61-68, apéndice documental.

FUENTES

- Bodinus, Joannes. 1857. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, editado por Ludovicus Noack. Suerini Megaloburgensium: Typis et impensis Friderici Guilelmi Baerensprung, Typographi Aulici.
- Browne, Thomas. 1643. *Religio Medici*. [London]: Andrew Crooke.
- Cabero, Chrisostomo. 1628. *Commentaria tam in octo libros Physicorum, quam in duos de Generatione & Corruptione & tres de Anima philosophi Stagyrtae*, vol. 1. Complvti: ex officina Ioannis de Villodas & Orduña/ex officina Antonii Vazquez.
- Cardoso, Isac. 1673. *Philosophia Libera*. Venetiis: Bertani.
- Clemente, Clavdio. 1636. *Dissertatio Christiano-Politica ad Philippvm IV Regem Catholicvm*. Matriti: Francisvs Martinez.
- Clemente, Clavdio. 1637. *Machiavellismvs ivgulatvs à Christiana Sapientia Hispanica & Austriaca. Dissertatio Christiano-Politica ad Philippvm Qvartvm Regem Catholicvm*. Complvti: Antonius Vazquez.
- Cobarruias Orozco, Sebastian de. 1611. *Tesoro de la lengva castellana, o española*. Madrid: por Luis Sanchez, impressor del Rey N.S.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv, In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*. 1592. Conimbricae: Typis et expensis Antonij à Mariz Vniuersitatis Typographi.
- Enriquez de Fonseca, Luis. [1672]. *Señor. El Licenciado Don Luis Enriquez de Fonseca dice a V. Magestad [...]*. [Nápoles.]
- Enriquez de Fonseca, Lvis. 1683. *Ocios de los estvdios. Versos i discvrsos philologicos*. Napoles: Salvador Castaldi.
- Enriquez de Fonseca, Lvdovicvs. 1687. *Regnantivm optimo exemplari [...]. Novae securae curationis Podagrae: Libellum I [...]*. Neapoli: Apud Salvatorem Castaldum.
- Enriques de Fonsseca, Luis. 1681. *Tratado y discvrsos sobre la moneda de el Reyno de Napoles. Su estado, el origen de sus daños. El remedio para su consummo*. Napoles.
- Fernandius Torreion, Petrus. 1639. *Philosophia antiqva ex Arist. et D. Thom. ad octo libros phisicorvm. Expositivis dispvttationibvs enucleata*. Complvti: Apud Antonium Vazquez.
- Galen. 2022. "The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament". En *Galen: On Temperaments*. [...], editado y traducido por Ian Johnston. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Galenus. 2005. *De placitis Hippocratis et Platonis*, editado y traducido por Phillip De Lacy, vol. 2. 2.ª edición. Berlin: In Aedibus Academiae Scientiarum.
- Galenus, Clavdius. 1534. *De Hippocratis et Platonis Placitis*, traducción de Ioannes Gvinterius Andernacus. Parisiis: Apud Simonem Colinaeum.
- Gracian, Geronymo. 1611. *Diez lamentaciones, del miserable estado de los Atheistas de nuestros tiempos*. En Brvsselas: Roger Velpio y Huberto Antonio.
- Hariza, Ivan Balthazar de, y Rodrigo Enríquez de Fonseca. 1670. *Instancias a vn papel muy docto del doctor D. Rodrigo Enriquez, medico que fue en la Ciudad de Ezija, y aora lo es de Sevilla. Sobre averigvar la cavsya de vnos accidentes que entonces padecia vna señora Religiosa Dominica en el Convento del Espiritu Santo de dicha Ciudad*. Granada: en la Imprenta Real de Francisco Sanchez.
- Helmont, Ioannes Baptista van. 1648. *Ortvs Medicinae. Id est, Initia physicae inaudita. Progressus medicinae novus, in morborum ultionem, ad vitam longam*, editado por Franciscus Mercvrius van Helmont. Amsterdami: Apud Ludovicum Elzevirium.
- Herbert, Edoardus Baro. 1633. *De Veritate, provt distingvitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*. Londini: Per Avgstinvm Matthaevm.
- Hvrtado de Mendoza, Petrvs. 1619. *Dispvttationes in vniversam philosophiam a svmmulis ad metaphysicam*, 2 vols. Moguntiae: Typis & Sumptibus Ionnis Albini.

- Jews in the Canary Islands. Being a Calendar of Jewish Cases Extracted from the Records of the Canariote Inquisition in the Collection of the Marquess of Bute.* 1926. Editado y traducido por Lucien Wolf. London: The Jewish Historical Society of England.
- Lessius, Leonardus. 1613. *De providentia Nvminis et animi immortalitate libri dvo aduersus Atheos & Politicos.* Antverpiae: Ex Officina Plantiniana, Apud Viduam & Filios Io. Moreti.
- Murcia de la Llana, Franciscvs. 1604. *Selecta circa libros Aristotelis de Anima svbtioris doctrin[a]e, qu[a]e in Co[m]plutensi Academia versatur, [...]. Vna cum Disputationibvs de immortalitate animae, [...].* Madriti: Apud Ludouicum Sanchez.
- Murcia de la Llana, Franciscvs. 1606. *Selecta circa octo libros physicorum Aristotelis svbtioris doctrinae, quae in Co[m]plutensi Academia versatur, [...].* Compluti: Ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam.
- Paravicino, Hortensio. 1994. *Sermones cortesanos*, editado por Francis Cerdan. Madrid: Editorial Castalia.
- Paravicino, Hortensio Felis. 1633. *Margarita, o Oracion Fvnebre en las onras de la Serenissima Infanta [...] Soror Margarita de la Cruz.* Madrid: Andres de Parra.
- Piñero, Ivan Baptista. 1661. *Escrudo de la verdad, que desvanece clavas, si en lo sophistico Hercvleas, siempre en lo vero pigmeas: y aniqvila cierta anvlacion de vn medico joven, incierta en lo qve promvlgva, anulada en lo que enxerta.* Sevilla.
- Quevedo, Francisco de. 2015. *Providencia de Dios (Tratado de la inmortalidad del alma y Tratado de la divina providencia)*, edición y estudio de Sagrario López Poza. A Coruña: Saelae.
- Rubio, Antonio. 1611 (a). *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis de anima, vnà cum dubijs, & quaestionibus hac tempestate in scholis agitari solitis.* Compluti: apud Andream Sanchez de Ezpeleta.
- Rvvijs Rodensis, Antonivs. 1611 (b). *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu seu Auscultatione: Vnà cum dubijs & quaestionibus hac tempestate agitari solitis.* Lvgdvni: Apud Ioannem Pillehotte.
- Saabedra y Fajardo, Diego de. 1670. *Repvblica literaria.* Alcala de Henares: Nicolas de Xamares.
- Seidel, Martin. 2017. *Origo et fundamenta religionis christianae. Un tratado clandestino del siglo XVII*, editado por Francisco Socas y Pablo Toribio Pérez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Svarez, Francisco. 1613. *Tractatvs de Legibvs ac Deo Legislatore In decem libros distribvtos.* Antverpiae: Apvd Ioannem Keerbergvim.
- Vazquez, Gabriel. 1617. *Disputationes Metaphysicae. Ad pleniorẽ intelligentiam multorum locorum suorum operu[m], tũm & ad complementu[m] totius doctrinae Patris Rubij, & Selectarum Licentiatu Murcia de la Llana.* Matriti: Apud Ludouicum Sanctiu[m] Typographu[m] Regium.

BIBLIOGRAFÍA

- Addante, Luca. 2010. *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano.* Laterza.
- Biagioni, Mario. 2017. *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe. A Lasting Heritage.* Brill.
- Blüher, Karl Alfred. 1969. *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert.* Francke.
- Bodian, Miriam. 2019. "Uriel da Costa's Career: An Interpretation". En *From Doubt to Unbelief: Forms of Scepticism in the Iberian World*, editado por Mercedes García-Arenal y Stefania Pastore. Legenda.
- Braun, Harald Ernst, Erik De Bom, y Paolo Astorri, eds. 2022. *A Companion to the Spanish Scholastics.* Brill.
- Caro Baroja, Julio. 1978. *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII).* Akal.
- Caro Baroja, Julio. 1986. *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas.* 3ª edición. Taurus.

- Carrasco Martínez, Adolfo. 2023. *Pasión estoica. El estoicismo en la primera modernidad, 1580-1650*. Dykinson.
- Cavaillé, Jean-Pierre. 2014. *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*. Classiques Garnier.
- Charles-Daubert, Françoise. 1998. *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*. Presses universitaires de France.
- Corrias, Anna. 2019. "Philosophy, early modern reception of". En *Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8169> [Consulta: 21/01/2025].
- Darge, Rolf, Emmanuel J. Bauer, y Günter Frank, eds. 2010. *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*. Kohlhammer.
- Díaz Díaz, Gonzalo. 1980-2003. *Hombres y documentos de la filosofía española*. 7 vols. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Edwards, John. 1988. "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain". *Past & Present* 120: 3–25.
- Felipo Orts, Amparo. 1991. *La Universidad de Valencia durante el siglo XVII (1611–1707)*. Generalitat Valenciana.
- Felipo, Amparo, Francisca Miralles y Francisco Javier Peris. 2013. *Estudiantes y probanzas de cursos en la Universidad de Valencia (1561-1707)*. Publicacions de la Universitat de València.
- García-Arenal, Mercedes, ed. 2016. *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Brill.
- García-Arenal, Mercedes. 2019. "What Faith to Believe? Vacillation, Comparativism and Doubt". En *From Doubt to Unbelief: Forms of Scepticism in the Iberian World*, editado por Mercedes García-Arenal y Stefania Pastore. Legenda.
- Gawlick, Günter. 1972. "Deismus". En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, editado por Joachim Ritter. Schwabe.
- Gawlick, Günter. 2013. "Eine antike Säule im Gebäude des Deismus". En *Gestalten des Deismus in Europa. Günter Gawlick zum 80. Geburtstag*, editado por Winfried Schröder. Harrassowitz in Kommission.
- Gebhardt, Carl. 1922. "Einleitung: Da Costa und das Marranenproblem". En *Die Schriften des Uriel da Costa*, editado por Carl Gebhardt. Menno Hertzberger / Carl Winters Universitätsbuchhandlung / Oxford University Press.
- Gebhardt, Carl. 1923. "Juan de Prado". *Chronicon Spinozanum* 3: 269-291.
- Israel, Jonathan I. 2023. *Spinoza. Life and Legacy*. Oxford University Press.
- Kaplan, Yosef. 1989. *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, traducido del hebreo. Oxford University Press.
- Kaplan, Yosef. 2004. "Foi et scepticisme dans la diaspora des nouveaux-chrétiens des débuts de l'Europe moderne". En *La diaspora des "Nouveaux-Chrétiens"*, editado por Francisco Bethencourt. Centro Calouste Gulbenkian.
- Knebel, Sven K. 2000. *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik, 1550-1700*. Meiner.
- Kullmann, Wolfgang. 2010. *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*. Franz Steiner Verlag.
- Leinkauf, Thomas. 2017. *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, 2 vols. Meiner.
- Márquez Villanueva, Francisco. 1994. "'Nasçer e morir como bestias' (criptojudaísmo y criptoaverróismo)". En *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de Oro*, editado por Fernando Díaz Esteban. Letrúmero.
- Márquez Villanueva, Francisco. 1998. "El caso del averroísmo español (Hacia «La Celestina»)". En *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia*, editado por André Stoll. Reichenberger.

- Muchnik, Natalia. 2005. *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*. Honoré Champion.
- Nadler, Steven. 2001. *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*. Clarendon Press.
- Nadler, Steven. 2018. *Spinoza. A Life*. 2.^a ed. Cambridge University Press.
- Oestreich, Gerhard. 1989. *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoizismus als politische Bewegung*, editado por Nicolette Mout. Vandenhoeck & Ruprecht (ed. orig. 1954).
- Pastore, Stefania. 2016. "Doubt in Fifteenth-Century Iberia". En *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, editado por Mercedes García-Arenal. Brill.
- Pedersen, Olaf. 1996. "Tradition und Innovation". En *Geschichte der Universität in Europa*, editado por Walter Rüegg, vol. 2: *Von der Reformation zur Französischen Revolution (1500–1800)*. C.H. Beck.
- Pintard, René. 1983. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. Slatkine (ed. orig. 1943).
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. 2002. *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*. Universidad de Alcalá.
- Ramis Barceló, Rafael, y Pedro Ramis Serra. 2020. *Los grados de la Universidad de Irache (1613–1700)*. Dykinson.
- Révah, Israël S. 1959. *Spinoza et le Dr Juan de Prado*. Mouton & Co.
- Révah, Israël S. 1964. "Aux origines de la rupture spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza". *Révue des Études Juives* 123 (3–4): 359–431. <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1964.1482>
- Révah, Israël S. 1995. "Aux origines de la rupture spinozienne [II]. Nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera". En *Des marranes à Spinoza*, editado por Henri Méchoulán, Pierre-François Moreau, y Carsten L. Wilke. Vrin (ed. orig. 1970–1972).
- Révah, Israël S. 2003. *Antonio Enríquez Gómez. Un écrivain marrane (v. 1600–1663)*, editado por Carsten L. Wilke. Chandeigne.
- Robbins, Jeremy. 2007. *Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580–1720*. Routledge.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. 1986. *La Universidad Salmantina del Barroco, periodo 1598–1625*, vol. 2: *Régimen docente y atmósfera intelectual*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. 1996. "Die Modelle der Human- und Sozialwissenschaften in ihrer Entwicklung". En *Geschichte der Universität in Europa*, editado por Walter Rüegg, vol. 2: *Von der Reformation zur Französischen Revolution (1500–1800)*. C.H. Beck.
- Schreiber, Markus. 2017. "Conversos y librepensamiento. A la búsqueda de algunas huellas (ss. XVI y XVII)". *Sefarad* 77 (2): 375–403. <https://doi.org/10.3989/sefarad.017.013>
- Schreiber, Markus. 2020. "El tercer hombre. Juan Baptista Piñero y los orígenes de la ruptura spinoziana". *Sefarad* 80 (2): 449–478. <https://doi.org/10.3989/sefarad.021-012>
- Schreiber, Markus. 2022. "Realidades conversas. Andrés de Fonseca y su familia (ss. XVI y XVII)". *Sefarad* 82 (1): 57–96. <https://doi.org/10.3989/sefarad.022-003>
- Schröder, Winfried. 2012. *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. 2.^a edición. Frommann-holzboog
- Schröder, Winfried. 2013. "Der Deismus in der Philosophie der Neuzeit". En *Gestalten des Deismus in Europa. Günter Gawlick zum 80. Geburtstag*, editado por Winfried Schröder. Harassowitz in Kommission.
- Schwartz, Stuart B. 2008. *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. Yale University Press.

- Schwemmer, Oswald. 2005. "Deismus". En *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, editado por Jürgen Mittelstraß. 2ª edición, vol. 2. J. B. Metzler.
- Seifert, Arno. 1996. "Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien". En *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, vol. 1: 15. Jahrhundert bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, editado por Notker Hammerstein con la colaboración de August Buck. C.H. Beck.
- Spiekermann, Björn. 2020. *Der Gottlose. Geschichte eines Feindbilds in der Frühen Neuzeit*. Vittorio Klostermann.
- Spini, Giorgio. 1983. *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*. La Nuova Italia (ed. orig. 1950).
- Torremocha Hernández, Margarita. 1989. "Los estudiantes, los estudios y los grados". En *Historia de la Universidad de Valladolid*, editado por Jesús María Palomares Ibáñez y Luis Antonio Ribot García, vol. 1. Universidad de Valladolid.
- Urriza, Juan. 1942. *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro, 1509–1621*. Diana.
- Villanueva, Jesús. 2005. "Remarques à propos de l'historiographie sur le libertinisme espagnol du XVII^e siècle". *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 35. <https://doi.org/10.4000/ccrh.3028>
- Villanueva, Jesús. 2014. "Quevedo y los ateístas: aproximación al contexto polémico de la *Providencia de Dios* (1642)". *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana* 18: 215-232. <https://doi.org/10.15581/017.18.855>
- Weltecke, Dorothea. 2010. "*Der Narr spricht: Es ist kein Gott*": Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit. Campus.
- Wilke, Carsten. 2003. "Juan de Prado". En *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, editado por Andreas B. Kilcher y Otfried Fraisse. J.B. Metzler.
- Wolfe, Charles T. 2016. "*Tres medici, duo athei?* The Physician as Atheist and the Medicalization of the Soul". En *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, editado por Peter Distelzweig, Benjamin Goldberg y Evan R. Ragland. Springer.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. 1971. *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. Columbia University Press.
- Yovel, Yirmiyahu. 1989. *Spinoza and other Heretics*, vol. 1: *The Marrano of Reason*. Princeton University Press.
- Yovel, Yirmiyahu. 2009. *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*. Princeton University Press.