

# COSMOPOLITISMO Y REVOLUCIÓN: LOS SUEÑOS DE HERVÁS Y PANDURO

JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN

Investigador independiente

RESUMEN: El presente artículo invita a considerar la dimensión política de la obra de Lorenzo Hervás y Panduro como una pieza crítica que desde el universalismo de la filosofía cristiana replantea la reelaboración moderna de los ideales cosmopolitas antiguos (de raíz cínica uno, estoica el otro). Con este fin, en primer lugar, se descubrirán al lector los debates literarios, políticos y científicos que explican la aparición de los volúmenes del *Viaggio estatico* dentro de la *Idea dell'Universo*. A continuación, al subrayar la peculiaridad literaria del *Viaggio* dentro de la *Idea*, la calificación de su interlocutor como Cosmopolita, se analizará cómo Hervás respondió con ella a la ideologización del término por obra del *Cosmopolite* (1751) de Fougere de Monbron. Finalmente, se contrasta la reacción del Hervás posterior a la Revolución francesa con el giro estoico del cosmopolitismo que representa la obra del Kant del período crítico, desarrollada entre 1781 y 1795.

PALABRAS CLAVE: cosmopolitismo; Fougere de Monbron; Hervás y Panduro; Kant; revolución.

## *Cosmopolitism and Revolution: Hervás y Panduro's Dreams*

ABSTRACT: This paper invites us to consider the political dimension of Lorenzo Hervás y Panduro's work as piece of criticism that, from the universalism of Christian philosophy, rethinks the modern reworking of ancient cosmopolitical ideals (of Cynical and Stoic roots). The reader will first discover, thus, the literary, political and scientific debates that explain the careful order used to place the *Viaggio estatico* within his *Idea dell'Universo*. Then, it goes on by underlining the distinctive feature of the *Viaggio* within his *Idea*, the use of a dialogue where the disciple is called Cosmopolite, that can be used to show how Hervás replies to the ideologization of the term by the *Cosmopolite* (1751) written by Fougere de Monbron. Finally, it opposes the reaction of Hervás to the French Revolution to the Stoic turn of cosmopolitism represented by the work of Kant's critical period developed between 1781 and 1795.

KEY WORDS: Cosmopolitism; Fougere de Monbron; Hervás y Panduro; Kant; Revolution

Ningún lugar ha destinado la historia del cosmopolitismo a la obra del jesuita expulso Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809) *Viaggio estatico al mondo planetario* (1781), volúmenes IX y X de su enciclopedia *Idea dell'Universo* (1778-1787, 21 volúmenes)<sup>1</sup>. Y no carece de títulos para comparecer en ella. Cuando llama «Cosmopolita» al lector de este viaje imaginario, diferenciándolo así del lector del resto de su *Idea*, lo hace, indudablemente, con una clara intención que se revela al contraste con el sesgo cínico de la literatura enciclopédica y el espécimen a que ésta dio lugar, el de Fougere de Monbron. Diez años más

---

<sup>1</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Idea dell'universo, che contiene la storia della vita dell'uomo, elementi cosmografici, viaggio estatico al mondo planetario e storia della terra*, Tomos IX y X (en adelante, *Viaggio I o II*), Gregorio Biasini, Cesena 1781. Al traducir, amplía, adapta y corrige: Ídem, *Viage estático al mundo planetario, en que se observan el mecanismo y los principales fenómenos del Cielo; se indagan sus causas físicas y se demuestran la existencia de Dios y sus admirables atributos*, Imprenta de Aznar, Madrid 1793 (tomos 1 y 2) y 1794 (3 y 4).

tarde, Hervás se verá envuelto en otro sueño literario de su inspiración (*Realtà del progetto filosofico anarchia e deismo*<sup>2</sup>) que contiene la semilla del discurso que fructificará en otros textos con que aborda, a la luz de su encarnación —la Revolución francesa—, la otra versión del universalismo moderno, la de raíz estoica de Kant, con cuya obra la suya ya ha demostrado tener otros puntos de contacto<sup>3</sup>.

#### 1. PURIFICACIÓN DE UN GÉNERO. EL VIAGGIO DE HERVÁS Y PANDURO COMO PROYECTO LITERARIO

El *Viaggio*, punto cero de la aventura literaria que Hervás dará por rematada por mano ajena en la *Realtà*, era, formalmente, pura deuda. Desde los títulos de su enciclopedia y de sus volúmenes de astronomía: a principios del XVII, el padre mínimo Buenaventura Capridonio había publicado un planisferio astronómico y astrológico como *Idea dell'Universo*. De aquí tomó Hervás el título de su enciclopedia dando a entender así que su parte astronómica, el *Viaggio*, estaba en el origen de su enciclopedia, de acuerdo con el valor central que había tenido su formación matemática y astronómica en su fe<sup>4</sup>. La casualidad en el préstamo queda descartada cuando se advierte que el jesuita arregló para el prólogo de su obra el párrafo que Capridonio había dedicado a la utilidad común del saber astronómico en el prólogo del libro que publicó para explicar las imágenes de su *Idea*<sup>5</sup>.

La otra coordenada de situación que nos ofrece su título ha sido señalada desde el inicio de los estudios sobre su vida y obra<sup>6</sup>: el *Itinerarium exstaticum* (1656) —*Iter exstaticum* a partir de la edición que hará su colaborador Andreas Schott en 1660— del también jesuita Athanasius Kircher, que lo publicó

<sup>2</sup> El título completo: *Realtà del progetto filosofico anarchia e deismo pubblicata da Monsieur Mercier nel sogno profetico intitolato Anno 2440. Interpretato ora da un altro Sogno*, s.e., s. l. 1791.

<sup>3</sup> Cf. YELA UTRILLA, J. F., «La antropología educativa de Hervás y Panduro», en: *Actas del congreso internacional de pedagogía*, Vol. II, Evolución histórica de la educación en los tiempos modernos, CSIC-Instituto San José De Calasanz, Madrid 1950, Vol. II, p. 451.

<sup>4</sup> Su educación en estas materias la debió a Tomás Cerdá, a quien agradece haberle enseñado a encontrar en el estudio de la astronomía un acceso al misterio de Dios más eficaz que toda la teología (HERVÁS y PANDURO, L., *Viage 3*, op. cit., pp. 20-23). Esto hace intuir que el *Viaggio* no estaba sólo en el origen de su enciclopedia, sino también en el de su proyecto global de escritura, que reharía para otros su ascenso en el conocimiento.

<sup>5</sup> CAPRIDONIO, B., *Dichiaratione della carta intitolata Idea dell'Universo*, Giovanni Battista Bertoni, Venecia 1617, «Al prudente e discreto lettore», s. p. Cf. HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I*, op. cit., p. 7.

<sup>6</sup> CABALLERO, F., *Conquenses ilustres I: Abate Hervás*, Colegio de Sordomudos, Madrid 1868, p. 100.

desdiciéndose de su renuncia a volver a tratar de materia astronómica<sup>7</sup>. Este *itinerarium* o *iter* es el trocado en *Viaggio* en la obra de Hervás como homenaje castizo a otro admirador español de Kircher, Torres Villarroel (*Viaje fantástico del gran Piscator de Salamanca*, 1724). Dos nombres, Kircher y Torres Villarroel, que dan el tono con que Hervás acoge su subgénero literario: el sueño astronómico origen de la ciencia ficción.

El punto de partida del género, el *Somnium* de Justo Lipsio (1581), era un cruce entre el artificio ciceroniano de los sueños y la sátira menipea, un juguete literario para hacer emerger, por cortesía de un sueño que su dueño se toma a broma al despertar, lo que la opinión no se atreve a escuchar dicho en serio por alguien respetado en plena posesión de sí. El subgénero astronómico no tardará en aparecer gracias a dos obras relacionadas entre sí: el *Somnium* de Kepler y el *Conclave Ignatii* de Donne. En el primero, el sueño de Kepler lleva a un joven, su alter ego hiperbóreo Duracoto, a las aulas de su maestro Tycho Brahe, donde aprende astronomía; de vuelta a casa, gracias a su madre conoce a los demonios que le permiten desplazarse por un universo de nombres tan extraños como parecida es su astronomía a la de los tratados del autor. En el otro, el poeta inglés se dirige jocosamente a dos ángeles después de volver de un éxtasis en el que, tras ascender a unos cielos de los que calla, se había sumergido en unos infiernos donde los mayores condenados se disputaban el título de Gran Innovador (Bonifacio III, Mahoma, Maquiavelo, Copérnico...) hasta que el demonio descubre el peligro de Ignacio de Loyola, que se le había ido acercando y a quien termina enviando a la luna para que no amenace el gobierno de su reino<sup>8</sup>.

Ambos tienen su réplica en los autores que servirán de modelo a Hervás: Kircher, siguiendo a Donne, induce al éxtasis al joven Teodidacto, protagonista de su diálogo, mediante una agradable música que le transporta a unos cielos donde le visita Cosmiel, ángel que encarna el saber y la capacidad fabuladora del alemán, con el que el joven emprenderá el periplo que le hará descubrir, como no podría hacerlo en el Colegio jesuita, la realidad física del cosmos, muy parecida al sistema de Tycho Brahe, modelo de la cosmología jesuítica

<sup>7</sup> Ver GLOMSKY, J., «Religion, the Cosmos and Counter-Reformation Latin: Athanasius Kircher's *Itinerarium Exstaticum* (1656)», en: *Acta Conventus Neo-Latini Monasteriensis: Proceedings of the Fifteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Münster 2012)*, Concetta Bianca, Hélène Cazes, Reinhold F. Gleis, Jacqueline Glomski, Felipe González Vega, Judith Henderson y Stephen Murphy eds., Brill, Leiden 2015, pp. 227-236.

<sup>8</sup> Para los orígenes, ver SMET, Ingrid A. R. de, *Menippean Satire and the Republic of Letters 1581-1655*, Droz, Ginebra 1996; para su prolongación ilustrada, BABCOCK GOVE, P., *The Imaginary Voyage in Prose Fiction. A History of Its Criticism and a Guide for Its Study, with an Annotated Check List of 215 Imaginary Voyages from 1700 to 1800*, The Holland Press, Londres 1961. Para España, HAFER, Monroe Z., «Towards a History of Spanish imaginary voyages», en: *Eighteenth-Century Studies*, VII (1975), pp. 265-282; y ÁLVAREZ DE MIRANDA, P., «Sobre utopías y viajes imaginarios en el siglo XVIII español», en: *Homenaje a Gonzalo Torrente Ballester*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Salamanca 1981, pp. 351-382.

posterior a Clavius, además de poéticamente cautivadora<sup>9</sup>. Torres Villarroel, en cambio, tras leer el «Camino extático» del «doctísimo Kirker» y otro libro de un autor «de cuyo nombre no quiero acordarme» (que por presentarlo como quien ha pactado con el diablo no parece que pueda ser otro que Kepler), queda sumido en una españolísima siesta que le lleva por los cielos para reivindicar jocundamente un cielo tradicional frente a las tesis copernicanas de Kepler<sup>10</sup>.

Cada uno de ellos intervenía en la polémica propuesta por su modelo de viaje imaginario para criticar, más que el nuevo paradigma científico que encarnaba, las consecuencias morales que parecía traer cada uno adosadas. Kircher, frente a la melancolía en que sumen a Donne los cambios científicos (no menos clara en el *Cónclave de Ignacio* que en *Anatomía del mundo*, del mismo año<sup>11</sup>), utiliza su capacidad poética para reivindicar el valor de la enseñanza de la Iglesia como culminación de verdades científicas (puestas aquí al servicio de la reciente conversión de Cristina de Suecia, a quien dedica el *Itinerarium* recién llegada a Roma tras abdicar). Torres Villarroel, con mayor humor incluso, sonríe ante las pretensiones de verdad de la ciencia «del Norte», como la llama, a la que antepone el valor de su estudio como arte volcado, con una buena dosis de misterio todavía, en la utilidad práctica para el hombre. Estudio de unos cielos al servicio del cielo y la tierra humanos, a escala humana<sup>12</sup>.

Y Hervás, al igual que las fuentes que toma para inspirar su proyecto, asume su visión distanciada y crítica con críticas y rectificaciones. Rotundo es, por un lado, su desprecio de la astrología. Capridonio y Torres Villarroel, aun rechazando toda determinación de la voluntad por influencia de los astros, no dejaban de utilizar los signos zodiacales para tratar del «influxo mecánico»,

<sup>9</sup> KIRCHER, A., *Itinerarium exstaticum, quo mundi opificium... nova hypotesi exponitur ad veritatem interlocutoribus Cosmie et Theodidacto*, Vitalis Mascardi, Roma 1656, pp. 33-36. La segunda edición, la de su discípulo Schott (KIRCHER, A., *Iter exstaticum coeleste...*, Joh. Andr. & Wolffg. Jun. Endeterorum haeredibus, Würzburg 1660) permitirá al lector confrontar los modelos discutidos en el diálogo (Copernicano, Tychónico, egipcio...) mediante una representación gráfica (p. 37). Sobre las peculiaridades del sistema cosmológico kircheriano así como, en general, la falta de un único «modelo jesuítico» de cosmología a pesar de las apariencias dada su incansable búsqueda, en CAROLINO, L. M., «Astronomy, Cosmology and Jesuit Discipline, 1540-1758», en: *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Ines G. Zupanov ed., University Press, Oxford 2019, pp. 670-706.

<sup>10</sup> TORRES VILLARROEL, Diego, *Viaje fantástico del gran Piscator de Salamanca. Jornadas por uno y otro mundo, descubrimiento de sus substancias, generaciones y producciones*, Salamanca, s. e. [por el autor], s. f. [1724], «Prólogo a quien leyere», s. p.

<sup>11</sup> Ver, por todos, LANDERS, M., «Semeiologia, Semiotic Bridges, and the «New Science» in Donne's *Ignatius His Conclave* and *An Anatomy of the World*», en: *English Studies* 100-2 (2019), pp. 149-169.

<sup>12</sup> Poco a poco se abre paso un juicio más ponderado del pensamiento de Torres Villarroel (por ejemplo, VICENTE GARCÍA, L. M., «Torres Villarroel: El canto del cisne de la astrología», en: *Edad de Oro XXXI* (2012), pp. 369-396), no tan retrógrado como la contraposición maniquea con Feijoo ha hecho pensar frecuentemente.

como lo llamará Hervás, de los cielos sobre los seres terrestres, con no poca confusión para quienes lo prolongan al terreno moral. Gracias a Newton, dirá Hervás, este conocimiento había salido de esa fase poética que representa el zodíaco, sacando del error a la gente culta como el cristianismo lo había hecho mucho antes con la gente sencilla<sup>13</sup>. Más relevante resulta, para el enfoque global del *Viaggio*, su distanciamiento de la obra de Kircher, que parte de la crítica que ya había lanzado contra él Christian Huygens en su obra de ficción *Cosmotheoros*, publicada póstumamente. Hervás reproduce a pie de página y palabra por palabra la decepción expresada por Huygens ante el último y definitivo trabajo astronómico de Kircher al entender que no había dado «lo mejor» de su conocimiento (que el lector podía suponer dicho por haber explicado el sistema copernicano sin adherirse a él) por falta de libertad. Hervás, ocultando en el cuerpo del texto el nombre del así sentenciado, a quien se refiere bajo el apelativo de «Sabio» y no por su nombre, como hará en el resto del volumen, toma a su cargo el restablecimiento de la confianza sobre aquella ciencia de la que era continuador al declararse ante el lector dispuesto a «decirte y declararte sin doblez mis sentimientos, dado que ninguno de ellos encuentro contrario a la razón o a ley alguna»<sup>14</sup>.

Este «declarar cuanto siente» para distinguir su trabajo del de Kircher le obligaba a ajustar lo que iba a decir a lo que sabía. Obligación que se apresta a cumplir tanto en el fondo como en la forma de su obra. Obviamente, esa obligación le exigía, de fondo, no ocultar cualquier verdad objetiva por él sabida, que es de lo que Huygens acusaba a Kircher. De lo que no se seguía necesariamente, como el holandés parecía dar a entender a su lector, adherirse al copernicanismo; y eso, aun cuando, gracias al pontificado de Benedicto XIV, ya no pesaba sobre esta hipótesis explicativa la condena de la Iglesia<sup>15</sup>. Hervás reivindica su libertad y su amor por la verdad para presentar los problemas científicos que plantean los diversos fenómenos cósmicos por los que va guiando a su discípulo según los distintos sistemas explicativos (también el que llama «newtoniano-copernicano»), mostrando, a partir de los datos de que dispone, lo que cada uno de ellos tiene de plausible y lo que deja sin explicar<sup>16</sup>. En eso consiste, viene

<sup>13</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio II, op. cit.*, p. 293. Ver, con más detalle HERNÁN PERRONE, N., «Lorenzo Hervás y Panduro SJ (1735-1809) y su posición ilustrada sobre la astrología», en: *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 3-1 (2015), pp. 56-87.

<sup>14</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, p. 16. Ídem, *Viage 1, op. cit.*, p. XIX. En el texto castellano se refiere ya explícitamente al «sabio Kircher» en el cuerpo del texto.

<sup>15</sup> Para un resumen de este asunto, FINOCCHIARO, Maurice A., «Benedict XIV and the Galileo Affair: Liberalization or Carelessness?», en: *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science and Spirituality*, Rebecca Messbarger, Christopher M. S. Johns, Philipp Gavitt eds., University Press, Toronto 2016, pp. 206-226.

<sup>16</sup> En ocasiones dice utilizar el esquema copernicano por convención, no por su completa demostración, como era cierto (HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, pp. 481-2; ídem, *Viage 4, op. cit.*, p. 319); otras veces compara los sistemas con una buena dosis de humor (ídem, *Viaggio II, op. cit.*, pp. 289-292) o describe las paradojas inducidas por la contemplación de los astros desde una u otra hipótesis (copernicana incluida, cuya denominación en

a decir, el espíritu científico. Y no sólo eso. Servir a la verdad que siente, a lo que sabe, exige también contextualizar históricamente esa verdad, como hace muy circunstanciadamente, por ejemplo, con las leyes de Newton para alejarle del newtonianismo como ideología que se adueñaba del siglo, a la que mira con desconfianza<sup>17</sup>.

Y esa exigencia de veracidad tiene también sus consecuencias sobre la forma literaria del *Viaggio* individualizándolo en su género. La divulgación científica ejercida mediante el sueño de ciencia ficción, obra de los que llama «romancistas de los viajes extáticos», mezclaba de tal modo ciencia y ficción que la ciencia no quedaba clara para el lector<sup>18</sup>. La intención de Hervás con el *Viaggio* es, precisamente, la contraria: la de poner al día aquel género purificándolo en términos científicos. En sus propias palabras, «nuestro objeto será la verdad; la razón y la experiencia serán nuestras fieles guías, y la fantasía solamente nos servirá de barca para navegar y de pintor para figurarnos todo lo que hemos de ver»<sup>19</sup>. Un rasgo distintivo que no sólo tenía como función entrar en polémica con la opinión pública de la época interesada en el conocimiento científico. La popularización que éste había alcanzado gracias a la conversión del newtonismo en una ideología impregnó, en términos materialistas, todo ámbito de saber y opinión, incluyendo la política. De modo que incidir en aquel ámbito reservado a los expertos implicaba también terciar en estos otros ámbitos. Empeño que Hervás y Panduro toma conscientemente. El más claro

---

conjunción con la newtoniana utiliza ocasionalmente: ídem, *Viaggio I, op. cit.* p. 79; Ibidem, II, p. 410). Las dificultades que plantea su posicionamiento científico se evidencian en PESCE, M., «Il “viage estático al mundo planetario” di Lorenzo Hervás y Panduro», en *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, Ugo Baldini y Gian Paolo Brizzi (ed.), Clueb, Bolonia 2010, pp. 457-460.

<sup>17</sup> Así, recuerda las deudas de las leyes de Newton con otros enunciados anteriores (Kepler, Galileo, Arriaga, Gilbert, Kircher, Fermat, Borelli y Hooke): HERVÁS y PANDURO, *Viaggio I, op. cit.*, pp. 187-196; ampliado en el texto castellano: ídem, *Viage I, op. cit.*, pp. 189-235. Sobre el movimiento mistificador del newtonismo, con el que se pretendía explicar cualquier perplejidad y resolver cualquier dificultad (políticas inclusive), ver FEHÉR, M., «La marcha triunfal de un paradigma: un estudio sobre la popularización de la ciencia newtoniana», en: *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*, Alberto Elena, Javier Ordóñez y Mariano Colubi (comps.), Anthropos-Uniandes, Barcelona-Santa Fe de Bogotá 1998, pp. 41-68. La desconfianza de Hervás hacia el newtonismo como «piedra filosofal» se expresa con particular claridad y humor en la edición castellana: HERVÁS y PANDURO, L., *Viage I, op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>18</sup> Fontenelle y otros, dice en el texto italiano, a los que añadirá a Hevelius y Huygens para criticar la manía de sembrar el universo y el sistema solar de «planetícolas» (HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, pp. 15, 167). En el castellano (ídem, *Viage I, op. cit.*, pp. 104-106), tras proponer la neta distinción entre la literatura romancista y la científica a la que su obra vendría a servir, hace toda una genealogía del género (Luciano, Dante, Ariosto, Huygens y los jesuitas Daniel y Stancel: ídem, *Viage I, op. cit.*, pp. xiv y xxiv, 116-117, 135-139).

<sup>19</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, p. 15. La frase que aquí se reproduce, además de un desarrollo mucho mayor de la idea central, en el texto castellano: Ídem, *Viage I, op. cit.*, p. xviii.

ejemplo de este empeño nos lo proporciona la posterior versión castellana del texto, una de cuyas páginas de nueva planta luce llena de un humor que parecía perdido entre muchos de sus coetáneos para contestar a la crítica injusta:

Es cierto que, por no pocos años, se ha tenido gran dificultad en fletar embarcaciones para el mundo planetario, y se escaseaban los pasaportes por temor de que los viajeros inspirados de espíritu de novedad engañasen al vulgo con relaciones poco sinceras de lo que habían observado en los nuevos descubrimientos. Mas, después que la historia de éstos se ha publicado por viajeros de autoridad, ya libremente desde todos puertos se permite, y aun se premia, la embarcación para cualquiera región del mundo planetario. En éste, si creemos a las noticias y relaciones de Luciano, Dante, Ariosto, Huygens, Daniel, Estancel, Fontenelle y de otros historiadores o romancistas, encontraremos ángeles, planetícolas, espíritus de terrícolas pitagóricos, peripatéticos, copernicanos, cartesianos, newtonianos y tropas de naciones europeas, principalmente francesa, inglesa y holandesa. El holandés ciertamente no se suele encontrar sino en los países en que se compra o vende especiería; el inglés mira como patria propia los puertos en que se hace comercio de mar; y el francés voluntariamente se detiene en todos los países en que se cocina bien, se peina con galantería, hay gran despacho de quincallería y reina el espíritu de la moda. Todos estos objetos de ocupación o ambición humana faltan, Cosmopolita, en el mundo planetario que visitaremos<sup>20</sup>.

Esta andanada, aunque tomaba ocasión de una obra de Pellissery del género de moda, el café literario<sup>21</sup>, resulta inexplicable sin el artículo que Masson de Morvilliers publicó en la *Encyclopédie* de Panckoucke al año siguiente del *Via-ggio* y que suscitó la famosa polémica sobre la ciencia española, que tomó su ensayo como lugar para indignarse contra el que era lugar común entre lo más granado de la intelectualidad francesa desde hacía mucho:

A pesar de que el español sea apto para las ciencias y tenga muchos libros, su nación es, posiblemente, la más ignorante de Europa. [...] ¡Todas las demás han hecho algún descubrimiento útil que han puesto al servicio de la humanidad! ¿Pero qué debemos a España? ¿Qué ha hecho por Europa desde hace dos, cuatro, diez siglos? [...] ¡Pero si sus intelectuales se ven obligados a aprender de nuestros libros a escondidas! ¡Si no tiene matemáticos, ni físicos, astrónomos o naturalistas!<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Ídem, *Viage 1*, *op. cit.*, pp. xxiv-xxv.

<sup>21</sup> ROONPTSY, Charles-Elie Denis (anagrama de Roch-Antoine Pellissery), *Le café politique d'Amsterdam, ou Entretiens Familiars d'un François, d'un Anglois, d'un Hollandois, et d'un Cosmopolite sur les divers Intérêts économiques et politiques de la France, de l'Espagne et de l'Angleterre*, Amsterdam 1778, 2 vols.

<sup>22</sup> MASSON DE MORVILLIERS, N., «Espagne», en: *Encyclopédie méthodique. Géographie moderne*, Tomo I, Panckoucke-Plomteux, Paris-Lieja 1782, p. 565. Sobre la respuesta que recibió de la élite intelectual española (Cavanillas, Forner, Denina, *El Censor*), ver PÉREZ CANTÓ, M. P., «Un debate en torno a la modernidad: la crisis de los ochenta», en: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II (Historia Moderna)*, 11 (1998), pp. 381-403.

El trabajo de Hervás y Panduro, distinguiéndose literariamente además tanto de sus predecesores como de sus contemporáneos en el panorama europeo de la discusión científica por el rigor de su discurso, vendría, pues, a demostrar lo errado de la acusación con sutil desdén. De hecho, dicho trabajo no estaba haciendo más que encarnar un genio nacional ya demostrado, según se deduce del párrafo a continuación del antes transcrito, en el episodio que recuerda para desmentir las palabras de Masson de Morvilliers (y el espíritu del que era término): la primera circunnavegación del mundo, iniciada por Magallanes y concluida por Elcano para «descubrir su figura»<sup>23</sup>. Ahora bien, tanto ésta como las que promocionaron otros países imitándola, dice, no pueden compararse ni de lejos a el viaje que él pretende iniciar. En primer lugar, por la hazaña que pretende, cubrir espacios siderales y no sólo terrenales, para lo que todo aquel «equipaje» que emplearon las naciones (navíos, personal, armas...) resulta antes un estorbo. Y, después, porque su pretensión no era la vanidad o la ambición mundana perseguida en aquellas hazañas, sino el amor a la sabiduría y servir y alabar honestamente a Dios, pues «el hombre más estúpido no puede fijar la vista [en el Cielo], dijo la profana Filosofía [Cicerón, *De aruspicum responsis*, 4], sin dejar de conocer el supremo Hacedor»<sup>24</sup>.

La política, como dirá aún con más énfasis al final del *Viaggio*, antes que un medio constituía un impedimento para el tipo de aventuras que él proponía. Ciertamente, este dardo alcanza por igual a pasados esfuerzos náuticos patrios y foráneos. Sin embargo, el aficionado a la literatura de la época no puede dejar de sospechar que su blanco, esta vez, estaba en su patria terrena: a Cándido María Trigueros pertenece el más politizado viaje por los cielos de la época, el de su Poeta filósofo. En dicho viaje, aunque la parte científica, por así decirlo, resulte aparentemente menor y anecdótica, un medio imaginativo al servicio de convertir al protagonista en ángel que eleva a Dios las plegarias de los súbditos por su rey, en realidad le es esencial. Al vincular a Carlos III a las teorías científicas que contaban con mayor favor del público ilustrado (copernicanismo y newtonismo, objeto del posterior escepticismo de Hervás) adornaba su heroísmo político con la nota que pretendía normalizarlo en clave europea, aquella de la que disfrutó el jesuita con sus hermanos de religión en forma de expulsión<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viage 1*, op. cit., pp. XXVI-XXIX.

<sup>24</sup> *Ibidem*, XXIX-XXX.

<sup>25</sup> TRIGUEROS, C. M., *Viage al cielo del poeta filósofo. Poema en elogio del Rey N. Sr. (que Dios guarde) Carlos III el Pío. Con motivo del feliz Parto de la Princesa Nra. Sra.*, en la oficina de don Manuel Nicolás Vázquez y Compañía, Sevilla 1777. El cariz cortesano que anuncia el título domina más de la mitad de sus páginas. Ver RICO GARCÍA, J. M., «Construcción y sentido de *El viaje al cielo del poeta filósofo* de Cándido María Trigueros», en *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso (coords.), Juan de la Cuesta, Newark 2004, Vol. III, pp. 459-467.

## 2. DE FOUGERET DE MONBRON A HERVÁS Y PANDURO. EL HOMBRE, UNA NATURALEZA COSMOPOLITA

Frente a la mistificación romancista de sus predecesores y contemporáneos, foráneos y patrios, la claridad científica que él pretendía encarnar desde unos orígenes nacionales a los que no concede ni regatea más de lo debido, pues no es en esa cuestión de donde nace ni adonde quiere ir a parar con su proyecto literario. Al contrario, tales orígenes, contemplados desde una perspectiva ya puramente política como la que se había impuesto en el discurso de la opinión pública internacional, resultaban un estorbo —declarará— para la aventura a que invita a sus lectores. En primer lugar, al noble Ippolito Roverella, que había acogido amorosamente a aquel exiliado. La epístola que abre aquellos volúmenes le descubre, para luz de todos sus lectores, su «ristretta idea», «preventivo aviso» al lector:

En él, [en dicho viaje estático], pues, volando con el espíritu por los cielos, trato de los principales astros de que tenemos noticia y de sus infinitas particularidades físicas y matemáticas, sin perder nunca de vista aquel fin sobrenatural que al principio mencioné a Su Ilustre Señoría; y es que no podría imaginarme tampoco ofreciéndole una obra que no fuese condigna a las ideas de su mente, acostumbrada a elevarse en la contemplación del Creador utilizando como escalera la de las criaturas, que Lo demuestran a nuestros sentidos y nos conducen a conocerLo mejor, tal como la Sabiduría humana y la divina de mutuo acuerdo nos invitan a hacer<sup>26</sup>.

Las contraposiciones que contribuyen a perfilar su *Viaggio* están todas aquí. La que podríamos llamar fundante, la que establece entre viaje espiritual y viaje carnal, sólo queda aquí apuntada para no tardar en pormenorizarla: viaja con el espíritu quien utiliza, como su noble protector, la consideración de las criaturas como escalera para la consideración de Dios. El que pierde de vista este fin, que es el fin del hombre, viajará entre las criaturas sin acertar a articular un discurso que no sea irreverente e irreligioso o, en el mejor de los casos, bufonesco y satírico<sup>27</sup>. Ello no implica, advierte, que no sea consciente de que, dentro de los viajes que se pueden hacer con el espíritu, este que se vale de las criaturas, y aun el que muda a las regiones celestiales, es todavía carnal. Sólo el éxtasis religioso es un perfecto viaje con el espíritu. Aun así, dentro de los viajes «carnales» con el espíritu, el que considera los cielos no deja de ser el más espiritual de todos, pues tiene por objeto el orden de lo creado esencialmente más próximo al orden divino: su estabilidad y duración evocan el divino reino de la inmortalidad, del puro espíritu, frente a la experiencia de caducidad que produce la creación terrena<sup>28</sup>.

La contraposición entre viaje espiritual y carnal radica, pues, en otra. El viaje que propone Hervás es un viaje para conocer un orden físico, cierto. Pero éste, como parte de la creación que es, no puede dejar de ser cauce también

<sup>26</sup> HERVÁS Y PANDURO, L., *Viaggio I*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 13.

para el conocimiento natural de Dios, a su vez antesala de su conocimiento sobrenatural. Una tesis por otra parte tradicional en la teología cristiana (Rom 1,20): como el acercamiento a Dios a través de aquello que se ve es antesala del conocimiento de Dios por lo que no se ve (el conocimiento de fe: Hbr 11,1), su viaje, al llevar a conocer unos cielos que se ven, ha de servir para que, a través de él, se intuyan los cielos que no se ven<sup>29</sup>. Y, como un mismo Autor es fuente de ambos órdenes de conocimiento, hay que suponer que la Naturaleza no contradice la Revelación, y que, por lo tanto, en el estudio de la primera no hay motivo de temor para el católico, de cuya vocación ha de formar parte aquel estudio. De hecho, esa conexión de la verdad natural con la sobrenatural, recuerda, en ocasiones ha hecho de la ciencia puerta al Evangelio, como en China, donde la aptitud científica demostrada por algunos misioneros jesuitas hizo posible la predicación del Evangelio<sup>30</sup>.

Y la complementariedad de los objetos que el conocimiento del hombre tiene a su disposición desemboca, finalmente, en la de los sujetos dedicados a ellos. En la introducción de su tratado propone, como guía de su viaje por el más elevado territorio de la creación, el seguimiento de las pisadas de aquellos grandes hombres que lo han investigado, que han estudiado los cielos que se ven desde la Tierra, que él se compromete a descubrir al «Lector» en lo que los trabajos de tales autores tienen de sólido. Ellos son los «Sabios», «Hombres» con mayúscula, «los más felices en la observación de la naturaleza, en el descubrimiento de sus leyes, y de sus fenómenos»<sup>31</sup>. La imagen no tiene pérdida: poner los pies en las huellas de otro para la propia elevación evoca inmediatamente la espiritualidad de la *sequela Christi*, de fuerte impronta agustiniana<sup>32</sup>. Estos grandes científicos, aquellos cuya suma Hervás se propone presentar de

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 2-3. La dimensión cosmológica del acercamiento a Dios, la que precariamente arroja la reflexión sobre los datos que los sentidos nos suministran sobre la naturaleza, arrancando de san Pablo, ha sido una constante en la teología escolar desde santo Tomás, adoptada con adaptaciones por la *Ratio studiorum* de los jesuitas desde su aprobación (1599), donde iba acompañada de los estudios de matemáticas, física y filosofía (sobre su formación, ver John W. PADBERG, «Development of the *Ratio Studiorum*», en: *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, Vincent J. Duminuco ed., Fordham University Press, Nueva York 2000, pp. 80-100). Como resulta obvio todavía en las palabras de Hervás y Panduro, esta dimensión no se oponía, como pretendía Paul TILICH («The Two Types of Philosophy of Religion» [1946], en: *Theology of Culture*, Robert E. Kimball ed., Oxford University Press, Nueva York 1959, pp. 10-29), a la dimensión ontológica de ese acercamiento (que decía encarnada por san Buenaventura y la teología franciscana no escotista), pues aquella no deja de aprehenderse como una intuición, que es el modo como encuentra en el hombre respuesta ese primordial encuentro.

<sup>30</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, pp. 6-8.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>32</sup> GROSSI, V., «La «*sequela Christi*» en san Agustín», en: *Augustinus: revista trimestral publicada por los padres Agustinos Recoletos*, 246-247 (2017), pp. 301-307. De su popularidad en la madurez de las letras castellanas dan cuenta, por ejemplo: León, Luis de, *De los nombres de Christo en tres libros*, Guillermo Foquel, Salamanca 1587, f. 46. VEGA, D. de, *Discursos predicables sobre los evangelios de todos los días de la quaresma*, En casa de Francisco Dótil, Barcelona 1612, tomo II, pp. 131-134.

modo fidedigno al «Lector» para su instrucción, aparecen así dotados de una bienaventuranza natural trasunto de la eterna o sobrenatural de los santos, que llegan a ella poniendo sus pies donde Cristo dejó su huella.

La distinción de ambas eminencias, la científica expresamente ensalzada y la de la santidad tomada como su secreto modelo operativo, no lleva, como se deduce de lo dicho, a ninguna escisión antropológica dado el valor del conocimiento del primero (natural) como vehículo o antesala del que reciben como gracia los segundos (sobrenatural). Algo que Hervás subraya con insistencia al dotar a la figura del «sabio» de perfiles netamente morales. El sabio no se caracteriza sólo por sus conocimientos científicos y técnicos<sup>33</sup>. Al contrario: tales conocimientos, si son verdaderamente amplios y hondos —cuando terminan en el conocimiento natural de Dios— le configuran moralmente. La plenitud de ese conocimiento —y, por lo tanto, la perfección natural del hombre—, ligada en el pensamiento de Hervás a la suprema ciencia natural —la que estudia los cielos—, le mueve a despreciar las mansiones y palacios aquí en la Tierra por haberla visto desde la perspectiva que le concede la distancia de su conocimiento (la del viaje espiritual que implica el vislumbre de Dios), mientras que los hombres terrenales, ayunos de esa contemplación, se apegan a esa Tierra que dividen mediante una guerra que no por trágica resulta menos ridícula<sup>34</sup>.

Estos textos preliminares que Hervás antepuso al *Viaggio estatico* nos descubren inmediatamente la razón del preciso lugar que ocupa en el conjunto de la *Idea dell'Universo*. Además de contestar el planteamiento político-científico de Trigueros (cuyo Poeta filósofo, heraldo de la vanidad política de su señor terreno, por mucho que cite a Newton se antoja a la luz de Hervás un castizo representante de la ciencia demoníaca que opone a la de los sabios), servía para culminar la antropología desplegada en los ocho primeros volúmenes de la misma, *Storia della vita dell'uomo*, al tiempo que hacía de ingeniosa introducción a la segunda parte, la compuesta por los once volúmenes que, bajo el título *Storia della terra*, abarcan del origen del mundo a la división del hombre en distintos pueblos para dar lugar a una cosmogonía comparativa, a una geografía física y a una geografía histórica humana que desemboca, a su vez, en una lingüística comparada. El *Viaggio* es así, más que un interludio entre

<sup>33</sup> El sabio de Hervás acomuna, pues, lo teórico (propio de *le scienze speculative*) y lo práctico (*scienze pratiche e le arti*); la penetración de lo primero limitada por Dios, mientras que la de lo segundo ha de estarlo por la utilidad de la sociedad humana, por lo que ha de mostrarse siempre humilde y agradecida a Dios por lo que le permite conocer, el contrapunto de lo todo lo cual viene dado en la *scienza demonica*, caracterizada por su vanidad y soberbia, y, por lo tanto, carente de sabiduría (HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, p. 14. Un mayor desarrollo en la diferencia entre las *scienze speculative* y las que llamaba entonces *scienze fisiche e pratiche*, en ídem, *Idea dell'Universo, Storia della Vita dell'Uomo, Elementi Cosmografici, Viaggio Estatico al Mondo Planetario e Storia della Terra*, Gregorio Biasini, Tomo II (*Storia della Vita dell'Uomo: Pubertà e Gioventù dell'Uomo*), Cesena 1778, pp. 4-8).

<sup>34</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, p. 12; ídem, *Viage 1, op. cit.*, pp. vi-vii. En ésta, compara esa Tierra vista desde los cielos, como un Blake *avant la lettre*, con un grano de arena (íbidem, pp. 21-23).

ambas partes de su enciclopedia, la bisagra que permite su conjugación, pues representa la culminación de esa humanidad única cuya transformación ha venido analizando con todo detalle desde el nacimiento a la muerte antes de presentárnosla, ya fragmentada como Humanidad, en su medio ambiente. Y aún más. Ambos volúmenes sugieren un punto de fuga para las situaciones en las que desembocan para el hombre las dos partes de la obra que articulan, muerte como individuo y desunión como especie: la aspiración a la eternidad del cielo de quien lo contempla, más intensa cuanto más instruida precisamente en esa ciencia superior, pues no en vano el cielo físico es lo más maravilloso de la creación después del hombre por anunciar la divina inmortalidad que se opone a la caducidad de la Tierra y sus criaturas<sup>35</sup>.

Pero la oposición entre hombre espiritual (sabio o santo) y carnal (vulgo politizado o cofrades de la ciencia demoníaca), de obvias raíces paulinas (1 Cor 15,49; Gál 6,8), que nos devuelve a la inicial entre viaje espiritual y carnal, además de dar luz sobre la estructura interna del conjunto de su obra, plantea en el interior del *Viaggio* un problema: dónde queda ante ella el «Lector». El discurso con el que hasta ahora se ha dirigido a él bajo ese apelativo («caro Lettore», «Lettore mio») lo trata como una suerte de aprendiz de ese hombre naturalmente completo perfeccionado por la ciencia de los «Sabios». Una vez avisado del viaje, y del tipo de viaje que va a emprender junto a su guía, éste lo bautiza, de manera acorde con su nueva condición ideal, como «Compagno»<sup>36</sup>. Apelativo que le dura las pocas líneas que necesita su cicerón para explicarle por qué ser «Compañero» suyo en este viaje implicará devenir con él y con todos los que compartan su mirada, «Cosmopolita»:

Si la materialidad y la gravidez de nuestro cuerpo nos hace terrícolas, la espiritualidad y la noble agilidad de nuestra alma nos hace celícolas. Por eso nos debemos considerar habitantes de la tierra por lo que hace el cuerpo que en ella quedará, pero habitantes del cielo por lo que hace al espíritu, que subirá hasta allí arriba donde hace sus investigaciones. Quiero decir con esto que no somos ni sólo terrícolas ni sólo celícolas: somos Cosmopolitas, es decir, habitantes de todo el mundo. Cosmopolita, es decir, habitante del Universo, serás pues, oh compañero mío, en este viaje<sup>37</sup>.

«Caro cosmopolita» será, a partir de entonces y hasta que termine el viaje (donde retomará el término «Compagno»<sup>38</sup>), el apelativo con el que se dirigirá al lector. Un apelativo que es toda una propuesta interpretativa del término

<sup>35</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio I, op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>36</sup> El salto, en *ibidem*, p. 16: «pues ya que debes ser tal [Compañero] en el viaje, bien te estará este nombre».

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 16-17. Más apasionada es su traducción castellana: *idem, Viage 1, op. cit.*, pp. xxi-xxii.

<sup>38</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Viaggio 2, op. cit.*, p. 484. Es la penúltima página del *Viaggio*: «hemos llegado, Cosmopolita, al final de nuestro viaje... Terminado nuestro viaje, querido Compañero mío... es tiempo de las despedidas...»

que no evoca su raro uso pre-ilustrado<sup>39</sup> y que, más que acoger, parece venir a rectificar la que corría en la literatura ilustrada de la época, como ya hizo con el género literario que eligió.

Páginas atrás hemos aludido a una de esas obras en las que Hervás se topó con el término, el café literario de Pellissery (1778), donde el «Cosmopolita» encarnaba al hombre de negocios de mundo, conocedor de los verdaderos intereses de cada nación mejor que sus naturales<sup>40</sup>. Viendo, pero, el desparpajo con que Hervás la despacha, no parece que esta interpretación en clave económica sea el blanco de su propuesta. De hecho, la de Pellissery era una derivada tardía de la literatura que hizo bandera del término, cuyas líneas conceptuales maestras había tomado prestadas del saber enciclopédico ilustrado. La primera definición del término la aportaron los jesuitas del *Dictionnaire de Trévoux* (1721)<sup>41</sup>, y la copió, casi literalmente, Ephraim Chambers en su *Cyclopædia* (1728)<sup>42</sup>, a su vez traducida al italiano (no sin cierta confusión) por Giuseppe Maria Secondo en el Nápoles del futuro Carlos III (1748)<sup>43</sup>. Para todos ellos «cosmopolita» es la «persona sin domicilio fijo o que no es extranjera en ninguna parte», a lo que añaden el origen en la anécdota de Diógenes que cuenta Laercio que lo opone

<sup>39</sup> Para la historia anterior del término, ver HAZARD, P., «Cosmopolite», en: *Melanges d'Histoire Littéraire Générale et Comparée offerts a Fernand Baldensperger*, Honoré Champion, París 1930, Vol. 1, pp. 354-356; FRUJHOFF, W., «Conceptual History, Social History and Cultural History: the Test of "Cosmopolitanism"», en: *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Iain Hampster-Monk, Karin Tilmans, Frank van Vree eds., University Press, Amsterdam 1998, pp. 106-109; Jacob, Margaret C., *Strangers Nowhere in the World. The Rise of Cosmopolitanism in Early Modern Europe*, University Press, Pennsylvania 2006, pp. 41-65. La palabra «cosmopolita» servía, en tiempos pre-ilustrados, para amparar generalmente proyectos científicos de cariz esotérico o al margen de las creencias religiosas dominantes. La apuesta de Hervás por considerar la ciencia de vanguardia compatible con la Revelación la aleja de dicho ámbito, con el que su trabajo tampoco aparece ligado.

<sup>40</sup> Sobre este cosmopolitismo economicista de raíces fisiócratas surgido en Francia en el último tercio del XVIII, ver HEUVEL, G. van den, «Cosmopolite, Cosmopoli(ti)sme», en: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Vol. 6, *Analyse, Expérience, Cosmopolite, Cosmopolitisme, Démocratie, Démocrates*, Sylvain Auroux, Barbara Kaltz, Gerd van den Heuvel, Horst Dippel eds., De Gruyter, Munich 1986, pp. 44-45.

<sup>41</sup> *Dictionnaire Universel François et Latin*, Trévoux 1721, Tomo 2, col. 270. La asumirá posteriormente la *Encyclopédie* de D'Alembert (1754).

<sup>42</sup> *Cyclopaedia; or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, E. Chambers ed., Vol. 1, Londres 1728, p. 335.

<sup>43</sup> *Ciclopedia ovvero Dizionario Universale delle Arti e delle Scienze*, Giuseppe Maria Secondo ed. y trad., Tomo III, Nápoles 1748, p. 189. La confusión se debe a haber traducido lo que decía Chambers del cosmopolita, «a Man who is a Stranger no-where» (procedía literalmente de aquello del *Dictionnaire* y la *Encyclopédie* [ou *Dictionnaire Raisonné des sciences des arts et des métiers*, Vol. 4, Briasson-David-LeBreton-Durand, París 1754, p. 297] de «un homme qui nulle part n'est étranger»), como «un uomo ch'è straniero in ogni parte», exactamente lo contrario, no sabemos si a propósito, adelantándose a posteriores interpretaciones ideológicas (cf. nota 45).

a «nacional», más la etimología, que resume finalmente la entrada: «ciudadano del mundo»<sup>44</sup>.

Y tras las definiciones vino su encarnación, dada en el personaje que hizo de sí Fougeret de Monbron al reunir el puñado de reflexiones sobre sus viajes que tituló *Cosmopolita o el ciudadano del mundo* (1750). La dependencia de la idea unificadora del texto de aquellos antecedentes lexicográficos, proponiéndose como interpretación encarnada del mismo, es algo que revela en sus primeras páginas. La primera presenta el Universo como un libro de cuya portada no se pasa si uno no viaja fuera de su país, para alardear a continuación de que es hombre que ha «hojeado» un buen montón de esas páginas, para reconciliarse con su patria, que antes odiaba<sup>45</sup>. La segunda descubre el primer destino que eligió para empezar a hacerse ciudadano de aquel variado mundo: Gran Bretaña, elección que dice movida por la idea de que lo que encontraría allí sería no sólo al hombre de Diógenes, sino a todo un pueblo así<sup>46</sup>.

Su fidelidad a la literalidad de la definición hasta entonces al abasto en el mercado de las letras es bastante exacta para valer a Fougeret de Monbron el título de heredero moderno del cosmopolitismo cínico de la antigüedad<sup>47</sup>, asociando la primera parte de la Ilustración a ese ideal. Pero aquella definición admite otras interpretaciones como la de Hervás y Panduro, que parece diseñada para responder especularmente a su encarnación monbroniana. Sin oponerle y reivindicar, como hará la Ilustración francesa a comienzos de la segunda mitad del siglo, el sentimiento político de pertenencia implicado en los términos «ciudadano» o «patriota»<sup>48</sup>. Hervás, de hecho —ya lo vimos—,

<sup>44</sup> Que HERVÁS Y PANDURO manejó las distintas ediciones de diccionarios y enciclopedias por lo menos franceses queda claro en *Causas de la revolución de Francia en el año de 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado*, s.e., Madrid 1807, Vol. I, pp. 327-8, 332-3, 391.

<sup>45</sup> FOUGERET DE MONBRON, L. Ch., *Cosmopolite ou Le Citoyen du Monde*, s.e. [autor], Londres 1751, p. 3.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 4. La referencia a Diógenes indica que Monbron no tenía delante la *Encyclopédie* (donde no se le cita expresamente), sino el *Dictionnaire* de Trévoux. En realidad, hacer una primera escapada a Gran Bretaña como signo de emancipación seguía en Francia el modelo de las clases adineradas, tocadas en aquellas primeras décadas del siglo por una anglofilia que pronto se convirtió en manía. Ver FINK, G. L., «Cosmopolitanism», en: *Encyclopedia of the Enlightenment*, Michel Delon ed., Routledge, Londres-Nueva York 2013, p. 330.

<sup>47</sup> Así, por ejemplo, LETTEVALL, R., «The Idea of *Kosmopolis*: Two Kinds of Cosmopolitanism», en: *The Idea of Kosmopolis*, R. Lettevall y M. K. Linder eds., Södertörns Academia Studies, Hudinge 2008. Reivindica el estilo de su cosmopolitismo para nuestros tiempos Seoane Pinilla, Julio, «Fougeret de Monbron: un cosmopolita cínico en mitad de la Ilustración», *Revista de filosofía* 36-2 (2011), pp. 43-61.

<sup>48</sup> Así, para el *Dictionnaire de l'Académie Française* (Viuda de Berard Brunet, París 1762, vol. I, p. 409), el cosmopolita «n'adopte point de patrie... n'est pas un bon citoyen». O el ROUSSEAU ya alejado de los enciclopedistas, que acusa, en el manuscrito de Ginebra de *El contrato social*, a «ces prétendus cosmopolites, qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne» (*Du contrat social*, Edmond Dreyfus-Brisac ed., Félix Alcan, París 1896, p. 253).

apenas dedica unas líneas a hablar de la división del mundo como producto de la codicia de la parte carnal del hombre. El cosmopolita de Monbron y la literatura a la que dio lugar, tanto derivada como exegética, nace sin embargo de la inmersión en ese mundo dividido: sin él es imposible su viaje, estrictamente físico, sutilmente político y nada espiritual. Es más: como afirma desde la primera línea, sólo el que viaja puede ser cosmopolita (y así ha calado en la mente moderna, haciendo del *Cosmopolite* una lectura rabiosamente actual hoy). El viaje es el instrumento que permite comparar polis y acumular experiencias que permiten al viajero, convertido a su vuelta en cosmopolita, declarar fehacientemente que las diferencias con las que ha disfrutado o le han molestado aquí o allá son insustanciales. El cosmopolita de Monbron es una condición adquirida, científicamente adquirida como resultado de una serie de experimentos de un hombre sobre sí mismo como átomo que se mueve entre sociedades y cuyas reflexiones (bufonescas, satíricas, como decía Hervás del viajero carnal) son pruebas de su propia condición, no reflejan un conocimiento hondo de sí o de los otros o de aquellos lugares, personas o sociedades visitados.

La diferencia con el carácter innato de la condición cosmopolita del hombre en Hervás, cuya actualización no requiere del viaje físico, sino espiritual —o, si se prefiere, mental—, al que todo hombre está llamado, además, desde el asombro no por las divisiones políticas del mundo, sino por el estrellado cielo que se eleva sobre ellas, es más que evidente. Estos dos rasgos, el del viaje como medio de actualización de la condición cosmopolita y el del cielo como su último y principal punto de referencia, hacen que la propuesta de Hervás de convertir al lector de su *Viaggio* en un tipo de cosmopolita extravagante desde el punto de vista ilustrado impuesto por la encarnación monbroniana no se pueda comprender tampoco sin dicho trasfondo. Ninguno de esos dos rasgos, viaje y cielos, se deducen expresamente de las definiciones enciclopédicas, aunque son la clave del texto de Monbron: el del viaje es su hilo conductor desde la primera página; el de los cielos nos lo da al terminar de escribir (que no de vagar por el mundo), poco antes de manifestar su divisa («desdeñar y ser desdeñado») y la vaga filosofía hedonista que la soporta: su cosmopolitismo, concentrado en que todos los países le parezcan iguales se basa en que en ellos «goce en libertad de la luz del cielo»<sup>49</sup>. Ambos puntos de partida para el *Viaggio* de Hervás, que puede contemplarse como invitación a la figura que tiene a la vista de que se convierta en otro tipo —y mejor, además— de cosmopolita.

<sup>49</sup> FOUGERET DE MONBRON, L. Ch., *Cosmopolite...*, *op. cit.*, p. 164: «Tous les Pays me sont égaux, pourvu que j'y jouisse en liberté de la clarté des Cieux et que je puisse entretenir convenablement mon individu jusqu'à la fin de son terme. Maître absolu de mes volontés et souverainement indépendant, changeant de demeure, d'habitude, de climat, selon mon caprice, je tiens à tout et ne tiens à rien».

## 3. HERVÁS Y PANDURO ANTE EL COSMOPOLITISMO KANTIANO Y SU HORA REVOLUCIONARIA

La Ilustración parece haber imprimido velocidad también al lenguaje. Los cambios semánticos se suceden en cuestión de años. Se acaba de recordar cómo, una década después de la publicación de la obra de Fougere de Monbron, y en contraste con ella, el cosmopolita se oponía (o complementaba) al ciudadano. La pertenencia a la nación —y, tras ella, la asunción de un compromiso político arraigado en ella, en definitiva— era el campo donde se dirimía su bondad o maldad. Y hará falta menos de una década para que el núcleo semántico del término parezca haberse desplazado de nuevo, ahora desde el ámbito de la política en un sentido, por así decirlo, democrático («cosmopolita» y «ciudadano» eran términos para designar a los miembros del común), hacia su gobierno, la *intelligentsia* de la misma: cosmopolita es el filósofo —en sentido ilustrado francés del término—, para bien o para mal<sup>50</sup>.

De esta situación se hacía todavía eco el *Viaggio* en su conclusión gracias a la distancia adquirida y buscada por su reestipulación del término:

Se acabó nuestro viaje, querido Compañero mío... Me gustaría acompañarte y caminar mentalmente contigo por nuestra Tierra haciendo por ella un viaje estático de nación en nación... quiero pensar que disfrutarías viendo las cosas raras que te mostraría que hacen los hombres y que quizás desconozcas al no soler aparecer escritas; quisiera mostrarte en cada nación los verdaderos fundamentos de la Secta que forman las pasiones humanas y que el Vulgo llama Razón o Política de gobierno. Me gustaría descubrirte los trazos característicos de dicha Secta y aquello que distingue a los Sectarios bárbaros de los civilizados; y mostrarte también la distribución de las clases de persona en los órdenes en que las distinguen las leyes de la Sociedad y confrontarlas con los órdenes introducidos por la Política...<sup>51</sup>

Sobre las naciones se alzaba una unificadora Secta que no era más que el vulgar sometimiento a las pasiones revestido de un noble ideal, la «Razón o Política de gobierno» (madre así tanto de hombres civilizados como de bárbaros), para transformar las leyes de la Sociedad. Descubrir esa verdad sería el fruto de un nuevo viaje mental —el que otros emprendieron carnalmente para llegar a otras conclusiones— en el que ya no podría acompañar a su discípulo, el que había actualizado gracias al *Viaggio* su consustancial condición cosmopolita.

<sup>50</sup> La definición de «cosmopolite» sirve a Abraham Joseph de CHAUMEIX (*La petite Encyclopédie, ou Dictionnaire des Philosophes*, Jean Gasbeck, Amberes 1771, p. 57) para ridiculizar irónicamente a «philosophes» y «sages» haciéndose eco de la enésima versión del *Dictionnaire* de VOLTAIRE (*Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, s.e., s. l., 1770, tercera parte, p. 225: «le philosophe n'est ni Français, ni Anglais, ni Florentin, il est de tout pays»), que en la entrada «Cartesianisme» le había dejado recado evitando, una vez más, llamarle por su nombre (pues no otro parece que pueda ser ese «Chaumel» calumniador de la Enciclopedia). Sobre tales transformaciones ver SURATTEAU, J.-R., «Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières», en: *Annales historiques de la Révolution Française*, 253 (1983), pp. 364-389.

<sup>51</sup> HERVÁS Y PANDURO, L., *Viaggio II*, *op. cit.*, pp. 484-485.

El maestro le indica lo que puede descubrir y es de suponer que, a buen discípulo que haya sido, lo descubrirá, pero no puede hacer más: la ley del destierro (que el lector despierto intuye producto de esa Razón o Política) se lo impedía, pues en una última fidelidad tanto al viejo orden que esa ley que representaba como a la inescindible unidad del hombre dice no querer dejar volar el espíritu al tener su cuerpo limitado por aquélla.

El jesuita no podía sospechar a la altura de 1781 que aquella neblina que iba unificando, con espesura mayor conforme pasaba el tiempo, la riqueza de la habitación humana del mundo, en apenas unos años fuera a cuajar, con la virulencia, además, de una revolución, en un país como Francia. Desde donde amenazaba la transformación del continente entero. Dos obras recogen el grueso de sus reflexiones sobre aquellos acontecimientos. Una es bien conocida por ser probablemente su obra más leída, *Causas de la Revolución francesa*, cuya publicación póstuma respetó la ley de su destierro. Se trata de un volumen redactado entre el 25 de marzo y el 23 de junio de 1794 que incluye la traducción de una serie de documentos para responder a otra carta de Tomás Bernard (citado como «D. T. B.» en la primera página de las *Causas*), consejero del Consejo de Castilla<sup>52</sup>.

La otra obra ha pasado hasta hoy ignorada, a pesar de ser la segunda reacción extranjera de fondo tras la de Burke, a la Revolución: la ya citada *Realtà del progetto filosofico anarchia e deismo*. Aparecida anónimamente en italiano, es el propio Hervás y Panduro quien, en sus *Causas*, nos pone sobre la pista de su autor material: el «abate G.»<sup>53</sup>, que no puede ser otro que Francisco Gustà, corresponsal suyo y también jesuita expulso que, a la altura de 1794, ya había publicado en italiano una *Memoria della Rivoluzione francese* sobre los mismos tópicos que se encuentran en las *Causas* sobre la Revolución<sup>54</sup>. La *Realtà*, de hecho, puede considerarse preparación de ambas la *Memoria* dirigida al público italiano, las *Causas* al gobierno de España tanto por antecederlas en el

<sup>52</sup> HERVÁS Y PANDURO, L., *Causas...*, *op. cit.*, I, 1; e ibídem, II, 115. Para la génesis de este libro ver Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza, Madrid 1988, pp. 153-159.

<sup>53</sup> HERVÁS Y PANDURO, L., *Causas...*, *op. cit.*, I, p. 356. Asimismo nos hace saber (ibídem, II, p. 287) que el volumen lo imprimió (Ottavio) Sgariglia en Asís, el mismo de la obra sobre la revolución de Gustà (cf. infra).

<sup>54</sup> GUSTÀ, F., *Memorie della Rivoluzione francese tanto politica che ecclesiastica, e della gran parte che vi hanno avuto i giansenisti aggiuntevi alcune notizie interessanti sul numero e qualità dei preti costituzionali*, Ottavio Sgariglia, Asís 1793[1<sup>a</sup>, 1792]. Previamente a las dos obras se le atribuye modernamente (Astorgano Abajo, Antonio, «Francisco Gustà», en: *Diccionario Biográfico Español*, Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/16402/francisco-gusta>) el panfleto de veinte páginas titulado *Lo Spirito del secolo XVIII, scoperto agl'incauti per preservativo o rimedio alla riduzione corrente*, (Filadelfia 1790), núcleo ideológico que desarrollará toda esta literatura jesuítica. Lo traduce Hervás (*Causas...*, *op. cit.*, II, 116-130) endosándoselo, sorprendentemente, al príncipe Carlo Francesco Albani (ibídem, p. 116), de quien no se sabe que publicara nada.

tiempo como por diseccionar la obra que ambas contemplaban como el plan de la Revolución: el sueño fantástico 2440 (1770) de Louis-Sébastien Mercier<sup>55</sup>.

Pero esa autoría material de la obra no coincide completamente con la espiritual. Gustà advierte en su primer texto proemial, *Occasione del Sogno*, que el resultado de su primer impulso, dar a la luz la traducción al italiano de la obra de Mercier comentada y confrontada con las declaraciones de la Asamblea general y los primeros acontecimientos revolucionarios acaecidos para demostrar su carácter preparatorio, carecía de vigor literario. Así, le advertieron, inoculaba a sus lectores el potente veneno de la obra con el pobre antídoto de sus comentarios. Frente a esa opción, le aconsejaron, ¿por qué no convertir también la obra en un sueño como el de Mercier, limitando los textos originales reproducidos a lo estrictamente criticado por él?<sup>56</sup> Situándose en la estela de Mercier, Gustà lo hacía también en la del *Viaggio* de Hervás, de quien vendría una inspiración formal del libro que corroboran el conocimiento del conquinse de los secretos de la edición y su publicitación de la misma en su obra.

Pero el vínculo de Hervás con la *Realtà* no quedó en el consejo y la promoción. En el tercer texto proemial, el *Sogno*, el anónimo *Abbate*, que en los diálogos posteriores se revelará como el guía socrático de los mismos, parece retratarlo. Es un anciano cura enfermo que pasa los días «estático» en su biblioteca de manuscritos «más inclinado a Diógenes que a Platón». Él es quien entrega en ese momento al Forastero —que asume la previa primera persona del narrador— la traducción que ha hecho del libro de Mercier al italiano y unas reflexiones sobre cada capítulo que discutirán los personajes. La convicción que ha guiado esas reflexiones suyas sobre el libro del francés queda clara en ese momento: aquello no era la «sacrílega puerilidad» que algunos creen, sino una «declaración de guerra contra la Religión y los Reyes» cuyo preciso cumplimiento en Francia justifica que la llamen «profecía del deísmo y la anarquía» que ahora ve adquirir la condición de proyecto pensado para extenderse por toda Europa<sup>57</sup>.

Entre ambos textos proemiales, el discurso del *Anti-sogno*, que procede del Autor-*Forastiere* del diálogo, anticipa la posición de todo el libro respecto al original de Mercier a partir, seguramente, de la primera impresión que recibió Gustà del mismo al leer la *Epístola dedicatoria*, que traduce literalmente en su mayor parte<sup>58</sup>. El interés de este paratexto de la *Realtà* no reside, ciertamente, en las pocas palabras que añade a la traducción sino, precisamente,

<sup>55</sup> Así lo afirmará HERVÁS y PANDURO (*Causas...*, *op. cit.*, I, pp. 365-369), que dedica algunas páginas del apéndice documental de las *Causas* a reproducir en castellano un extracto de la *Realtà* (ibídem, II, pp. 287-295).

<sup>56</sup> *Realtà...*, *op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>57</sup> Ibídem, pp. 9-12.

<sup>58</sup> Ibídem, pp. 3-5. Traduce de *L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il fût jamais*, s.e., Londres [París] 1774, pp. v-vii. Esta edición, la que manejaron aquellos jesuitas en su reimpresión de 1775 (HERVÁS y PANDURO, L., *Causas...*, *op. cit.*, I, p. 366), apareció todavía anónima (con correcciones de Mercier sobre la primera).

en subrayar la importancia de aquella epístola para comprender no sólo aquel libro, sino el movimiento político del que formaba parte para encabezarlo. Un precioso rescate al llevar al lector que no supiera de aquellas palabras por su original a las que puso Kant en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781), que parecen su transposición al ámbito de la metafísica. El cambio que según el joven Mercier clama por emerger entre el rey y la vil plebe es el que en la *Crítica de la razón pura* pugna entre el despotismo dogmático y la anarquía provocada por los escépticos nómadas. Las contradicciones habían llevado el estupor y la calma a la política como el hastío y la indiferencia al corazón de la filosofía, cansada y sin coraje. Pero la guerra ya había sido desatada, y el entusiasmo que ambos comparten hará del «campo de batalla» de sus reflexiones —la política, la metafísica— instrumento del futuro, lugar del juicio de los poderosos de este mundo o, como dice Kant de la crítica de la razón pura, tribunal contra tanta «presunción sin fundamento» (*grundlose Anmassungen*)<sup>59</sup>. La *Crítica* nace envuelta en los pañales de un relato histórico cuyo enjuiciamiento se arroga como encarnación última y definitiva de la filosofía. Lo deja bien claro, pocos años después, en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (*Weltbürgerlicher*), de 1784; concluye:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza para llevar a cabo una Constitución [política] (*Staatsverfassung*) interior y, a tal fin, exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente sus disposiciones en la humanidad [...] Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la completa integración civil (*bürgerliche Vereinigung*) de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas ed., Alfaguara, Madrid 1998, pp. 7-9. Ídem, *Kritik der Reinen Vernunft* (1781), en: *Immanuel Kants's Sämmtliche Werke*, G. Hartenstein ed., Leopold Voss, Leipzig 1867, pp. 5-7. Hay que añadir, pues, el nombre de Kant a la nómina de los alemanes (Goethe, Schiller, Fichte, Herder, Jacobi, Richter o Wieland) fascinados por la obra de Mercier (TROUSSON, R., «Introduction» a Mercier, Louis Sébastien, *L'An deux mille quatre cents quarante: Rêve s'il en fut jamais*, Raymond Trousson ed., Ducros, Burdeos 1971, pp. 61-73). No es de extrañar, por eso, que Mercier terminara siendo gran abanderado del kantismo en Francia en sus días (BONNET, J., *Kant instituteur de la République (1795-1904): genèse et formes du kantisme dans la construction de la synthèse républicaine*, Tesis doctoral, París 2007, pp. 57-66.)

<sup>60</sup> KANT, I., «Idea para una historia universal en clave cosmopolita», en: ídem, *¿Qué es la Ilustración?*, Roberto R. Aramayo ed., Alianza, Madrid 2004, pp. 112 y 115. Ídem, «Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht», en: ídem, *Immanuel Kant Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel ed., Suhrkamp, Frankfurt A.M. 1978, vol. 11, pp. 45 y 47. Estas palabras, que afianzaban en su obra la dirección señalada en el prólogo de la primera edición de la *Crítica*, permitía a Kant su sustitución, como hizo en la segunda edición (1787).

Si el pedagogo de influencia rousseauiana Basedow inspiró de manera decisiva determinados aspectos de la obra de Kant<sup>61</sup> y se le puede atribuir el traspaso al contexto alemán de la identificación, propia de la literatura francesa de principios de 1770, entre cosmopolitismo y liderazgo intelectual (*Für Cosmopoliten*, presentación del Instituto Philantropicum, 1775; y *Ein Weltbürgerlich Buch*, subtítulo de su filosofía moral, 1777) que Kant adoptará, esa inspiración no alcanza al extremo al que lo llevan estos principios de la *Idea*<sup>62</sup>. El filósofo aparece en ella como el apuntador de una obra escrita, si no en los cielos, en la determinación interna de la *physis*, que también suministra el escenario para interpretación de quienes, al constituirse políticamente, los Estados, se convertirían en actores del drama, ante los que se extienden dos opciones: seguir el guión que les propone la Razón o desviarse de él mediante la guerra, que no por dolorosa les llevará a un final de función alternativo al previsto por la Razón. Su conclusión lógica toma cuerpo en el «derecho cosmopolita» (*La paz perpetua*, 1795):

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito de derecho político y de derecho de gentes en un derecho público de la humanidad (*öffentlichen Menschenrechte*)...<sup>63</sup>

Entre ambos textos kantianos, la *Idea* y *La paz perpetua*, Hervás y Panduro recordaba por carta a dos nobles españoles que ese ideal ya se había realizado. Y que lo había hecho en la religión como sustento del derecho y en la historia de la Iglesia, que no carecía de una proyección profética hacia la que mirar para interpretar los sucesos de aquellos días críticos.

De lo primero dio cuenta en uno de los textos teórico-políticos españoles de la época más interesantes por su carácter sintético, simplicidad y profundidad: la carta que mandó a su antiguo discípulo (y dedicatario del *Viaggio* en castellano), el conde de Montemar, en 1792 para defender frente a la condena inquisitorial su trabajo, hoy perdido, «El hombre en sociedad», que con «El hombre

<sup>61</sup> Ver CAVALLAR, Georg C., «Sources of Kant's Cosmopolitanism: Basedow, Rousseau and Cosmopolitan Education», en: *Studies in Philosophy and Education*, 33-4 (2014), pp. 369-389.

<sup>62</sup> De hecho, el propio Kant advertirá finalmente entre líneas la insuficiencia del enfoque filantrópico de Basedow: el artículo tercero de la segunda sección de *La paz perpetua*, dedicado al derecho cosmopolita, arranca diciendo: «Se trata en este artículo, como en los anteriores, de derecho y no de filantropía» (KANT, I., *La paz perpetua*, Antonio Truyol y Serra y Joaquín Abellán eds., Tecnos, Madrid 1989, p. 27). Es cierto que, un par de años antes, en *Teoría y praxis* (1793), él mismo todavía envolvía el enfoque cosmopolita del derecho bajo la especie de la «intención filantrópica universal», pero con una inquebrantable vocación institucional (ídem, «Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en: ídem, *Immanuel...*, op. cit., pp. 165, 169-170) sin marcha atrás ya, como demostró, finalmente, en *La paz perpetua*.

<sup>63</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 30. Ídem, «Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf», en ídem, *Immanuel...*, op. cit., p. 216.

en Religión» debía concluir su revisión de la primera parte de su *Idea*, «Historia del Hombre», para su publicación en España<sup>64</sup>. Es lo que nos queda, pues, de su último pensamiento político (más algún jirón manuscrito de aquel volumen prohibido<sup>65</sup>). La censura se pretendió justificar por la similitud de sus ideas políticas con las defendidas por los nuevos filósofos. Aunque no faltan puntos de contacto entre su pensamiento y el de ilustrados foráneos como Kant, como veremos, la incapacidad de las acusaciones para encontrarlos sin tergiversar o mentir descaradamente muestra que su verdadera guía era la política antijesuítica mantenida por las autoridades españolas tras la expulsión y a las disputas teológicas de fondo (la oposición jesuítica al jansenismo) que le sirvieron de cobertura<sup>66</sup>. De ahí el sesgo de la *Carta*: en ella Hervás pone todo su cuidado en subrayar lo que su teoría política difiere de la ilustrada anticristiana, sin señalar a ningún autor en concreto.

Su punto de partida no es la autoconstitución moral del individuo (o del Estado), sino su nacimiento «en sociedad», cuya jerarquización es producto secular derivado de la jerarquía de la primera familia humana (reproducida por todas las familias naturales). Y, en sociedad, cuerpo moral, los hombres no nacen y viven como entes aislados y autónomos, sino dependiendo física y moralmente unos de otros, como en una familia. Pero, a diferencia de ésta, la sociedad se constituye por la traslación a todos sus miembros, no sólo a los superiores (al Estado, diríamos en términos de teoría política moderna estándar), de los deberes y obligaciones que les corresponden. Esta es la tarea de la ciencia ético-política: estudiar ese cuerpo moral, los deberes y obligaciones morales que implica la interdependencia, la ayuda y el auxilio mutuos, cuyo descuido educativo (familiar y social) tenía tanto que ver con la revolución en el país vecino<sup>67</sup>. En él se había dado pábulo al invento de la libertad y la igualdad de los «nuevos filósofos» que hacen civilmente «a todos los hombres tan libres e iguales como en lo físico lo son las bestias»<sup>68</sup>, confundiendo así el plano natural y el moral. Es claro que la naturaleza da «sustancial» igualdad y libertad a todos los hombres: por eso forman una misma especie. Pero la sociedad no puede concederles total libertad y absoluta igualdad salvo al precio de considerarles bestias, pura naturaleza sin espíritu y, por lo tanto, sin constitución moral.

<sup>64</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Carta del abate don Lorenzo Hervás al excelentísimo señor don Antonio Ponce de León, Duque de Montemar, etc., sobre el Tratado del hombre en sociedad, con la qual da fin a su Historia de la vida del hombre*, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, Madrid 1805.

<sup>65</sup> Se conservan algunas páginas en el manuscrito aparentemente completo de *El hombre en Religión* (ms. BN 7963), y las publica MORENO ITURRALDE, J. I., *Hervás y Panduro, ilustrado español*, Ediciones de la Excelentísima Diputación, Cuenca 1992, pp. 326-340.

<sup>66</sup> Además de un juicio sobre la investigación inquisitorial movida contra de Hervás y Panduro, ofrece un excelente dossier de documentación al respecto *ibidem*, pp. 267-288 y 389-419.

<sup>67</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Carta...*, *op. cit.*, pp. 11-16.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 17.

La tesis sobre la libertad arranca de la escolástica clásica. A las bestias, el instinto, moderando indefectiblemente su libertad, las guía hacia su bien. En cambio, en el hombre, el límite de la libertad está puesto en su razón, espiritual, que a diferencia del instinto de las bestias le permite abusar de su libertad. Y, para alcanzar su bien propio —y, así, el de la sociedad—, que es el que produce en sí el dominio de la razón, el hombre requiere de instrucción moral y de extrema atención al dictado de la conciencia. ¿Con qué norte? El de la religión que le exige hacer el bien que pueda incluso al enemigo y cultivar la virtud tanto exterior como interiormente consciente de que hay un Dios que está presente en cuanto hace y piensa y que le premiará o castigará por lo que haga. Aquí tenemos la igualdad que puede dar a los hombres la sociedad: la igualdad que da esta religión, cuyos preceptos obligan a ricos y pobres, sabios e ignorantes, poderosos y débiles y son para bien no sólo de una sociedad concreta sino para la felicidad corporal y espiritual de todo el género humano. Sólo la caridad cristiana los hermana, no la ley civil, que ni puede conseguir lo que la religión en orden al comportamiento común ni debe destruir la desigualdad accidental debida a tales dones naturales, de fortuna o de industria, sino más bien ponerlos todos al servicio del bien común<sup>69</sup>.

Tanto el párrafo reproducido de *La paz perpetua* como algunos de los aspectos del diseño hervasiano hasta aquí esquematizado pueden reclamarse, en su universalismo, hijos del pensamiento estoico; por ejemplo, de aquella página de Cicerón según la cual

Si nos quisiéramos, pues, de tal manera que despojásemos de lo suyo a los demás o los violentásemos buscando la utilidad propia, necesariamente se destruiría el tipo de sociedad más acomodada a la naturaleza del género humano. Y es que, del mismo modo que todo nuestro cuerpo necesariamente se debilitaría y terminaría aniquilado si cada uno de nuestros órganos, imbuido de ese sentir, pensase que se reforzaría de hacerse con la fuerza del órgano vecino, si cada uno de nosotros se apoderase de los bienes ajenos y despojase a los demás de lo que pudiese para provecho propio necesariamente subvertiría la sociedad de los hombres y su comunidad [...] Y eso, no sólo por naturaleza, es decir, por derecho de gentes [*iure gentium*], sino también por las leyes de los pueblos con las que las distintas ciudades conservan su república, en las que se establece lo mismo: que no sea lícito dañar a otro en beneficio propio...<sup>70</sup>

Con una diferencia metafísica importante en el diseño del universalismo de cada cual que acerca a Hervás más que a Kant a su fuente. En Kant, la comunidad humana que siente el dolor de uno de sus miembros violentado no es tal

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 21-33.

<sup>70</sup> Traduzco los latines del *De officiis* III,5 de una vieja edición de la época con traducción castellana: *Los oficios de Cicerón, con los diálogos De la vejez, De la amistad, Las paradojas y El sueño de Escipión*, Manuel Blanco Valbuena trad., Joachin Ibarra, Madrid 1777, Tomo I, pp. 339 y 341. Mejor traducción moderna, con aparato crítico, aunque sin latines: CICERÓN, *Los deberes*, Ignacio J. García Pinilla ed., Gredos, Madrid 2014, p. 141.

intrínsecamente como en Cicerón, sino que la constitución de dicha comunidad es resultado de un esfuerzo humano, del progreso de los hombres (¿de los pueblos de la tierra?) en el establecimiento de lazos (de comercio y, generalmente, había adelantado previamente, de dominio<sup>71</sup>); a su servicio, el derecho de visita o derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*)<sup>72</sup> ha de permitir a cualquier individuo (es decir, al ciudadano sometido a cualquier derecho público interno) presentarse en cualquier parte de la tierra, dada su originaria propiedad común<sup>73</sup>. En Hervás, en cambio, la constitutiva unidad natural del género humano sólo puede ser correlato de la religión que hace a los hombres iguales en la necesaria desigualdad civil y a pesar de las distintas leyes civiles; lo que la religión realiza al lado de la ley civil, inspirándola y produciendo en los hombres al margen de la misma, y por encima de las fronteras políticas, lo que las diversas leyes jamás serían capaces de conseguir. Y ese correlato tiene un cuerpo, recuerda más adelante citando a san Pablo, con variedad de órganos y jerarquía, como las demás sociedades civiles, que es la Iglesia, y que Hervás llama en su *Carta*, manteniendo su unidad de discurso, la «sociedad cristiana»<sup>74</sup>.

Dicha sociedad, comprometida desde su nacimiento en la guía de la razón del hombre y en la aniquilación de la desigualdad, tiene ya una historia —que se confunde con la del origen mismo del hombre— y una profecía que está ligada a la vicisitud de aquellos principios cuya custodia encarna. Ese es el enfoque principal del otro texto hervasiano situado entre la *Idea* y *La paz perpetua* kantianos que se prometió traer a colación, la carta-tratado de 1794 conocida como *Causas de la revolución francesa*. Si lo que sucedía en Francia era relevante para esa historia lo era, precisamente, por el tremendo salto dado por aquella sociedad civil que, de mostrarse empapada por la religión parecía haberla abandonado por completo<sup>75</sup>. Con estas palabras comienza su exposición. No es que aquella sociedad hubiera rechazado un dogma o se hubiera pasado en masa a la religión natural que salva la falta del don sobrenatural de la fe entre hombres de razón, es que el alma de aquella sociedad se había esfumado. Lo que no podía haber sucedido de forma repentina. El copioso volumen —nutrido de ideas propias y ajenas— que endosa a esa primera reflexión trata, en coherencia, de explicar históricamente (a través de la historia de la religión en Francia —calvinismo—, de la interpretación del dogma y la doctrina católica en aquel país —jansenismo— y de la evolución de su pensamiento ético político —doctrina filosófica y la actividad masónica—) aquel desgraciado desenlace gestado en el tiempo.

<sup>71</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, *op. cit.*, pp. 28-30.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 27 (tercer artículo de la sección segunda). *Ídem*, «Zum Ewigen Frieden...», *op. cit.*, p. 214.

<sup>73</sup> *Cf.* *Ídem*, *La Metafísica de las Costumbres*, Adela Cortina ed., Tecnos, Madrid 1989, pp. 77-78.

<sup>74</sup> HERVÁS Y PANDURO, L., *Carta...*, *op. cit.*, pp. 34-37.

<sup>75</sup> *Ídem*, *Causas...*, *op. cit.*, p. 9.

Pero, antes de bajar su mirada a los hechos revolucionarios para cotejarlos con los textos que les dieron lugar y que produjeron, Hervás los contempla desde lo alto con el auxilio de otras palabras, las divinas, para interpretar su significado a la luz de los hechos inscritos ya en los cielos, las profecías que quedan por verificar en la historia de la Iglesia, carne de su reflexión como la profecía de Mercier vendría a ser cuerpo de la reflexión kantiana. El esquema de su explicación es el que ya se vio en acción en el *Viaggio*: una dialéctica entre lo corpóreo y lo espiritual que distingue en la profecía lo que la encarna con propiedad y lo que es su eco o reverberación. Los revolucionarios, al negar la divinidad de Cristo y abusar de su libertad contra la razón y su igualdad contra la religión como bestias, son anticristos (1 Jn 4,3), figuras de lo que anticipan, el Anticristo típico o figurado: *Therion*, La Bestia (Apoc 13,1), que reclamará ser adorada como Dios en los altares<sup>76</sup>. Pero el *kat'echon*, lo que impide la consumación de los tiempos, seguía actuando misteriosamente: la Convención y sus hijos no habían llegado a tanto, a adorar en persona a la Bestia en los altares reservados a Dios, ni en lo más exaltado de su furia, cuando incensaron a una ramera como personificación de la Naturaleza para adorar sus bajas pasiones y divinizar la nueva política, ciertamente en las antípodas no sólo de la Naturaleza herida por la corrupción que espera con dolores de parto la revelación de los hijos de Dios (Rom 8,18-23), sino hasta de la Naturaleza de la religión natural o de los paganos, dice Hervás trayendo a colación otro texto de Séneca<sup>77</sup>.

#### 4. CODA. EL BOSQUE DE LA RAZÓN Y EL ÁRBOL DE LA FE

Alumbrando el espíritu, el signo. La profecía de la Iglesia por venir también desvela que la oposición a Cristo no vendría hecha sin signos aparentes: la marca, el sello de Bestia, de la renuncia y la apostasía. Eso es lo que Hervás encuentra significado en el gorro frigio sobre la frente de los revolucionarios y sin el que nadie «puede comprar o vender o aparecer en público»: la posesión del individuo por la Revolución y, así, su rechazo de Cristo y su Iglesia<sup>78</sup>; un individuo que así hace hueco —podría decirse mirando hacia el *ius cosmopoliticum* de Kant como presupuesto del cosmopolitismo monbroniano— a otro cosmopolitismo: el que ansía el viaje material que augura el progreso económico científico y forma parte de otra historia universal, la de la materia que llama naturaleza, pergeñada por los filósofos. Su metáfora es la del bosque de la *Idea* kantiana, de desdibujadas reminiscencias de nuevo estoicas<sup>79</sup>:

<sup>76</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Causas...*, °, pp. 30-34.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 38-40.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>79</sup> Ver SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, Ismael Roca Meliá ed., Gredos, Madrid 1986, Vol. I, pp. 257-258. Subraya genéricamente la importancia de esta epístola 41 a Lucilio en el pensamiento kantiano Martha NUSSBAUM («Kant and Stoic Cosmopolitanism», en: *Journal of Political Philosophy*, 5-1 (1997), pp. 8 y 12).

Sólo en un recinto como el de la sociedad civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado, tal como los árboles en un bosque, justamente porque cada uno intenta quitarle al otro el aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar todos por encima de sí, logran un hermoso y recto crecimiento, en lugar de crecer atrofiados, torcidos o encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social son frutos de la insociabilidad merced a la cual la humanidad se ve obligada a disciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso arte<sup>80</sup>.

Que había tomado cuerpo en la puesta en escena revolucionaria. Es la montaña que, como símbolo del nuevo orden político, se levantaba en los lindes de las poblaciones, plantada de sauces o robles, para reunir en torno a ella al pueblo convertido para proclamar su recién adquirida fortaleza y unidad<sup>81</sup>. Del fuego que solía encenderse en su cima parte como una pavesa —recuerda de nuevo Hervás— «el árbol de la libertad que en [esas plazas y calles] enarbolan»<sup>82</sup>. Símbolo en las *Causas* de la victoria revolucionaria en un lugar y contrapartida de la retirada y destrucción de todo signo cristiano visible tras la proscripción de su culto<sup>83</sup>.

Años atrás, en la *Realtà*, una de las reflexiones del *Abbate* se hacía temprano eco de aquel símbolo revolucionario, el árbol, y lo descubre como «EMBLEMA de la potestad civil que se arroga los derechos del Santuario,... [emblema] de la filosofía», agrietando con sus raíces las paredes de un edificio, el de la Iglesia, que no será capaz de derribar<sup>84</sup>. Pero ante la planificación desvelada del enemigo que consideraba dada en Mercier y en muchos de los documentos que adjunta a las *Causas* no sólo oponía un designio inscrito en los cielos en el que esperar pasivamente. Las profecías, es cierto, no invitan a hacer muchos planes, a pensar en el futuro. En hacer, por así decirlo, otro futuro del que permiten atisbar. Reposan, incluso, en la intuición de que ningún plan humano puede prever lo que en ellas está previsto. De hecho, todas están destinadas a decaer acompañadas de (o a subsistir gracias a) un exceso de sentido, pues ninguna se da por cumplida con un encaje total de los hechos, hasta el punto de permitir su adaptación con parecido rigor literal en distintos tiempos. Pero eso no quita la acción humana del horizonte de la profecía, puesto que ésta sólo se cumple en los hechos en la medida en la que la raíz moral de estos

<sup>80</sup> KANT, I., «Idea para una historia...», *op. cit.*, p. 105.

<sup>81</sup> MAZEAU, G., «La Révolution, les fêtes et leurs images. Spectacles publics et représentation politique (Paris 1789-1799)», en: *Images re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, 6 (2018), p. 31.

<sup>82</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Causas...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>83</sup> GRÉGOIRE, H., *Essai historique et patriotique sur les arbres de la liberté*, Desenne, Bleuet y Didot, París 1794. Sobre el proceso de la proscripción de Cristo en la Revolución: VIGUERIE, Jean de, *Cristianismo y revolución. Cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa*, Mercedes Villar Ponz trad., Rialp, Madrid 1991.

<sup>84</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Realtà...*, *op. cit.*, Dialogo III, pp. 34-35.

últimos se aleje del orden que la profecía protege. Ese era el orden moral que, al descomponerse en Francia, le había traído la desgracia según Hervás; la cual era todavía un anticipo del cumplimiento definitivo de la profecía del fin de los tiempos, que Hervás instó a su discípulo querido a retrasar en la patria mediante la única estrategia eficaz ante su Dueño, la verdad, bajo la metáfora de un nuevo árbol, esta vez místico:

tanto más se afianza cuanto los súbditos más se iluminan con la verdad; y a tal gobierno, como también al cristianismo, ofenden gravemente los que temen hallar verdad que los dañe o se les oponga. La verdad es la única lluvia con que el gobierno civil cristiano, como árbol místico, se arraiga bien, florece y fructifica. Si en un gobierno se deja de enseñar la verdad, la falsedad hará en él progresos con la mayor facilidad, y el silencio de la verdad sería triunfo grande de la mentira y de la impiedad<sup>85</sup>.

Investigador independiente  
jm.diazmartin@gmail.com

JOSÉ MANUEL DÍAZ MARTÍN

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

---

<sup>85</sup> HERVÁS y PANDURO, L., *Carta...*, *op. cit.*, pp. 10-11.