

La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi

Aspetti religiosi, politici, culturali

a cura di

Ugo Baldini
Gian Paolo Brizzi



INDICE

GIAN PAOLO BRIZZI, Jesuits Expelled And Exiled To Italy. A New Direction For Research	7
INMACULADA FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Narraciones inéditas de los jesuitas españoles en el exilio	13
MARIAGRAZIA RUSSO, La grande dispersione in Italia dei gesuiti portoghesi espulsi: processi di catalogazione e documentazione inedita	27
ANTONIO TRIGUEIROS, I gesuiti portoghesi espulsi in Italia: vita e cultura nei quattro convitti italiani	57
MARCO CALLEGARI - LORENZA PERINI, Per una bibliografia dei gesuiti iberici in Italia	75
LAURA LAURENCICH MINELLI, Una proposta “illuminista” delle <i>reducciones</i> : il manoscritto anonimo <i>Exacta relacion de las Misiones del Paraguay</i>	91
GIANPAOLO ROMANATO, I gesuiti delle “Reduccionen” dal Paraguay all’Italia: José Manuel Peramás	113
ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ, Jesuitas españoles en Bolonia (1768-1773)	125
MARIA TERESA GUERRINI, Il lungo esilio. Forme di convivenza e integrazione nella società bolognese dei gesuiti espulsi	157
LUIGI PEPE, I gesuiti a Ferrara e la cultura scientifica	185
ELISABETTA MARCHETTI, Bartolomeo Dal Monte e i gesuiti espulsi a Bologna ..	211
MAURIZIO FABBRI, Gesuiti spagnoli espulsi mediatori di culture	229
UGO BALDINI, La storia naturale dei continenti extraeuropei negli scritti degli esiliati	247
PIERO DEL NEGRO, L’Illuminismo nella provincia veneta: il gesuita spagnolo Bruno Martí <i>versus</i> il conte rodigino Antonio Maria Manfredini	281
FRANCESCO BERTI, Illuminismo, rivoluzione, modernità: lo spirito del secolo in alcuni significativi scritti dei gesuiti espulsi	321
ANTONELLA BARAZZI, I gesuiti iberici in Italia tra libri e biblioteche	337

MARIO TOSTI, La fucina dell'antigiansenismo italiano. I gesuiti iberici espulsi e la tipografia di Ottavio Sgariglia di Assisi.....	355
MARIA GIOIA TAVONI, Libri per un «viajante erudito»: Juan Andrés e le biblioteche pubbliche.....	367
MARTIN M. MORALES, Riflessioni su un corpo malinconico. Esempi di scritture dall'esilio.....	391
NICCOLÒ GUASTI, Il tema americano nelle strategie culturali dei gesuiti spagnoli espulsi.....	411
MAURO PESCE, Il “Viage estático al mundo planetario” di Lorenzo Hervás y Panduro.....	451
GABRIELLA CHIARAMONTI, Le “Storie” americane dei gesuiti espulsi: Juan Ignacio Molina tra amore per la verità e passione per la patria cilena.....	465
MAREK INGLOT, Rapporti fra gli esiliati e la Compagnia in Russia: alcune indicazioni per la ricerca.....	495
GIUSEPPE OLMI, Sulla presenza e rimarchevole attività dei gesuiti spagnoli espulsi nel ducato di Parma e Piacenza.....	509
ANDREA FERRI, Gesuiti portoghesi ed ispanoamericani ad Imola nei secoli XVIII-XIX: nuove fonti documentarie.....	541
PATRIZIA GARELLI, Immagini d'Italia nelle relazioni di viaggio di Juan Andrés, José García de la Huerta, Manuel Lassala.....	565
ANTONELLA CANCELLIER - GIUSEPPE GRILLI, La riflessione linguistica e traduttologica dei gesuiti in Italia: l'esempio di Masdeu.....	577
DOMENICO PROIETTI, La frammentazione dialettale e la situazione linguistico-culturale italiana nell'opera di Lorenzo Hervás y Panduro.....	587
MARCO CIPOLLONI, «Formazione», «meccanismo» e «cause politiche»: storia, struttura e comparazione delle lingue nelle <i>Rivoluzioni del teatro musicale italiano</i> di Arteaga.....	609
SARA POLEDRELLI, L'opera letteraria e storiografica di Agustín Pablo Pérez de Castro.....	623
LIVIA BRUNORI, <i>L'Epistolario</i> di Juan Andrés y Morell.....	635
INDICE DEI NOMI.....	649

Il “Viage estático al mundo planetario” di Lorenzo Hervás y Panduro

Mauro Pesce

1. Il viaggio estatico al mondo planetario di Lorenzo Hervás y Panduro¹ fu

¹ Dopo l'espulsione, Hervás sembra abbia abitato a Roma, poi a Cesena dal 1774, poi nuovamente a Roma dieci anni dopo. Torna in Spagna nel 1798 e, dopo la nuova espulsione, lo troviamo, sotto Pio VII, bibliotecario nella Biblioteca del Quirinale a Roma dove muore 1809. Per notizie bio-bibliografiche vedi: FERMÍN CABALLERO, *Noticias biográficas y bibliográficas del Abate D. Lorenzo Hervás*, Serie: *Conquenses ilustres*, Madrid, Imprenta del Colegio de Sordomudos y de Ciegos, I, 1868; JOSÉ IGNACIO MORENO ITURRALDE, *Hervás y Panduro, ilustrado español*, Cuenca, Publicaciones de la Diputación Provincial de Cuenca, 1992; E. PORTILLO, *Lorenzo Hervás, su vida y sus escritos*, «Razón y Fe», 25 (1909), p. 34-50, 277-92; 26 (1910), p. 307-24; 27 (1910), p. 176-85; 28 (1910), p. 59-72, 463-75; 29 (1911), p. 329-39, 438-58; 30 (1911), p. 319-27; 31 (1911), p. 20-34, 331-39; 32 (1912), p. 14-28, 199-210; 33 (1912), p. 198-214, 448-60; JULIÁN ZARCO CUEVAS, *Estudios sobre Lorenzo Hervás y Panduro (1735- 1809)*, I. *Vida y Escritos*, Madrid 1936; M. POVES JIMÉNEZ, *La biografía de Hervás y la producción bibliográfica de Fermín Caballero*, «Cuenca», 31-32 (1988), p. 63-71. Hervás, esponente di un enorme sapere enciclopedistico, raggiunge risultati originali soprattutto nei suoi studi linguistici. L'opera principale è la *Storia della vita dell'uomo che* raccoglie molti dei suoi lavori. È noto anche per la sua opera antirivoluzionaria (*Causas de la Revolución de Francia en el año 1789*). Su di lui vedi: THOMAS NIEHAUS, *Two Studies on Lorenzo Hervás y Panduro, S.I. (1535-1809)*, I. *As Newtonian Popularizer*, II. *As Anthropologist*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», XLIV/87 (1975), p. 105-130; BRUNO VALERIO BANDINI, *Il sistema dell'economia e le «ragioni» della politica in Lorenzo Hervás*, «Studi romagnoli», 34 (1983); GERDA HASSLER, *Typologie und Anthropologie bei Lorenzo Hervás y Panduro*, in *Sprache und Sprachen in Berlin um 1800*, hrsg. von UTE TINTEMANN-JÜRGEN TRABANT, Hannover, Wehrhahn, 2004, p. 89-100 (con bibliografia); UTE TINTEMANN, *Hervás y Panduro et les théories linguistiques des Lumières*, in *Histoire de la linguistique et de la philologie romanes. Actes du XVIII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, hrsg. von HANS HELMUT CHRISTMANN, Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 148-15; UTE TINTEMANN, *Positionswechsel in der Behandlung der Sprachenvielfalt. Zu einigen Entwicklungen in der spanischen Sprachdiskussion von Nebrija bis Hervás*, in *Lingua et Traditio. Festschrift für Hans Helmut Christmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von RICHARD BAUM-KLAUS BÖCKLE-FRANZ JOSEF HAUSMANN-FRANZ LEBSANFT, Tübingen, Narr, 1994, p. 43-56; UTE TINTEMANN, *Die russische Sprache in Sprachensammlungen und im wertenden Sprachvergleich um 1800*, in *Die Russische Literatursprache des 18. bis 20. Jahrhunderts. Festschrift für Christa Fleckenstein*, hrsg. von SWETLANA MENGEL-ANGELA RICHTER, Halle, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1998, p. 25-48.

pubblicato in lingua italiana a Cesena nel 1781² e poi in spagnolo a Madrid nel 1793-1794.³ L'edizione spagnola, fortemente rielaborata, consta di 4 volumi. Ed è questa edizione spagnola che seguo qui.

Il mio interesse riguarda principalmente lo studio del fenomeno religioso e del fenomeno letterario che ha per oggetto il viaggio celeste. Hervás y Panduro mi interessa principalmente come una persona che ha scelto il genere letterario del viaggio celeste come strumento di comunicazione, come mezzo per meglio veicolare il suo messaggio.

Nel mondo antico, il cosiddetto "viaggio celeste" è un elemento interno a fenomeni religiosi attestati in aree geografiche e culturali molto ampie e presente anche in gruppi o testi non specificamente o prevalentemente religiosi (come i *Dialoghi* di Luciano).⁴ Alan F. Segal ha potuto affermare che

considerare questo *pattern* come il risultato inevitabile della struttura della mente è forse esagerato, ma è possibile vedere il viaggio celeste dell'anima, la sua conseguente promessa di immortalità e il corollario necessario di periodici viaggi estatici al cielo come la costellazione mitica dominante della tarda antichità classica.⁵

Una delle prime testimonianze di questo genere letterario è del terzo millennio avanti Cristo e viene da Babilonia e narra del viaggio al cielo, sulle ali di un'aquila, del Re Etana. Tra i miti fondanti della filosofia greca il viaggio celeste gioca un ruolo non secondario. Fondamentale è in questo senso il testo del *Poema di Parmenide* (VI secolo a.E.V.). In esso si parla di un viaggio che Parmenide compie su un carro trascinato da cavalli e guidato da fanciulle. Il carro abbandona le regioni della notte e va verso quelle della luce. Una porta sbarrata viene aperta e Parmenide viene accolto da una Dea, la quale gli comunica la rivelazione filosofica fondamentale: «bisogna che tu impari a conoscere ogni cosa, sia l'animo inconcusso della ben rotonda verità, sia le opinioni dei mortali nelle quali non risiede legittima credibilità»

² LORENZO HERVÁS Y PANDURO, *Idea dell'universo: che contiene la storia della vita dell'uomo, elementi cosmografici, viaggio estatico al mondo planetario, e storia della terra*, vol. 9 e 10, Cesena, Editore Gregorio Biasini, (Fusignano in Romagna) 1781.

³ *Viage estático al mundo planetario*, 2 vol., Madrid, Imprenta de Aznar, 1793 (con una speciale introduzione).

⁴ Su tutto questo cfr. ADRIANA DESTRO-MAURO PESCE, *Il viaggio celeste in Paolo. Tradizione di un genere letterario giudaico apocalittico o prassi culturale in contesto ellenistico-romano?*, in *Paolo di Tarso. Archeologia. Storia. Ricezione*, I, a cura di LUIGI PADOVESE, Cantalupa (Torino), Effatà, 2009, p. 401-435; ADRIANA DESTRO-MAURO PESCE, *Le voyage céleste. Tradition d'un genre ou schéma culturel en contexte?*, in NICOLE BELAYCHE - JEAN-DANIEL DUBOIS (eds.), Paris, 2010, in corso di stampa.

⁵ ALAN F. SEGAL, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, ANRW II.23.2, Berlin, de Gruyter, 1980, p. 1388.

(vv. 28-30).⁶ È descritta un'ascensione e un passaggio dal giorno alla notte, un cambiamento dal buio allo splendore. C'è la descrizione della porta sbarata del cielo, sede delle divinità e della verità e luogo di rivelazione. Importante per stabilire i rapporti fra culture diverse è il carro: le sue ruote sono di fuoco come quelle del carro su cui Elia sale al cielo (2 Re 2,11) e come le ruote dei cherubini in Ezechiele (10,1-18). Recentemente, però, M.L. Gemelli Marciano ha interpretato il viaggio di Parmenide non come ascesa, ma come *katabasis* agli inferi. Ritroviamo il viaggio celeste nella *Repubblica* di Platone con l'ascesa al cielo di Er e poi via via nel *Somnium Scipionis* di Cicerone, un testo di estrema importanza. Poi in Seneca, in Plutarco, nel *Corpus Hermeticum* e nella cosiddetta Liturgia di Mitra. Ovviamente, l'esperienza religiosa e il genere letterario del viaggio celeste si trova anche nel giudaismo dal *I libro di Henoch*, all'*Apocalisse di Abramo* fino ai testi della mistica ebraica hekalotica. Ma anche nel cristianesimo antico (si pensi al viaggio al paradiso di Paolo, narrato nella *Seconda lettera ai Corinti* e ripreso nell'*Apocalisse di Paolo* e nella *Visio Pauli*). Il testo protocristiano forse più rilevante da questo punto di vista è l'opera della fine del I secolo *Ascensione di Isaia*. La presenza nel medioevo dell'*Ascensione di Isaia* (soprattutto in ambito bogomilo e cataro) è certamente importante e va collocata accanto a quello della *Visio Pauli* che poi influenza la *Divina commedia* di Dante.

La *Commedia* diventerà un esempio di eccellenza del viaggio celeste. Ma l'*Ascensione di Isaia*, nella sua seconda parte, la cosiddetta *Visione di Isaia*, raggiunge gli inizi del XVI secolo. È infatti del 1520 a Venezia l'unica edizione del testo latino che ci sia pervenuta ed è nel nostro contesto di estremo interesse il fatto che la *Visio*, che contiene l'ascensione (e poi ridiscesa) attraverso i sette cieli per arrivare a contemplare, al di sopra dei cieli, Dio stesso, lo Spirito Santo e il Figlio o Diletto, sia stata pubblicata insieme alle opere di una mistica medievale.⁷

In breve: il messaggio fondamentale dell'esperienza religiosa e del genere letterario antico del viaggio celeste consisteva nel fatto che l'uomo è strutturalmente destinato al cielo, dove abita la divinità. Solo un viaggio alla sede

⁶ Cfr. anche H. DIELS-W. KRANZ, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, I, Bari-Roma, Laterza, 2004, p. 268-271 (la traduzione ivi pubblicata è di PILO ALBERTELLI).

⁷ ANTONIO ACERBI, *La 'Visione di Isaia' nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale*, «Cristianesimo nella Storia» 1 (1980) p. 75-122; ANTONIO ACERBI, *Antonio de Fantis, editore della «Visio Isaia»*, «Aevum» 57 (1983), p. 396-415; ANTONIO ACERBI, *L'Ascensione di Isaia nelle testimonianze del IV e V secolo. Ambiti di presenza e ipotesi ricostruttive*, in *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, a cura di MAURO PESCE, Brescia, Paideia, 1983, p. 179-298; ANTONIO ACERBI, *Serra Lignea. Studi sulla fortuna della «Visio Isaia»*, Roma, Ave, 1984.

celeste degli Dèi permette la conoscenza delle verità fondanti della vita dell'uomo e del cosmo. Il viaggio celeste legittima il filosofo, il profeta e la stessa autorità politica.

Il viaggio celeste era percepito anche in età moderna (e non solo in età medievale sul modello di Dante) come esperienza religiosa del mistico ed era diffusa nei circoli mistici rinascimentali. Del resto, dalla fine del XV secolo in poi, ritroviamo esempi di questo genere letterario: da Marsilio Ficino e Ariosto fino a Keplero, con il suo *Somnium de astronomia lunari* e al gesuita Atanasio Kircher, passando per il *Paradiso perduto* di Milton. In particolare, Kircher aveva pubblicato l'*Itinerarium extaticum* che, nella seconda edizione di Kaspar Scott a Würzburg del 1660, prende il nome di *Iter extaticum*.⁸ Già nel titolo che sceglie "viaggio estatico" si vede come Hervás voglia servirsi di un modello molto diffuso e come egli si richiami esplicitamente a Kircher. Ma Hervás dipende anche dal *Cosmotheoros seu de terris coelestibus eorumque ornatu conjecturae* di Christian Huygens, opera postuma pubblicata nel 1697, che ebbe grande fortuna con traduzioni in inglese (1698), olandese (1699), francese (1702), tedesco (1703), russo (1717) e svedese (1774). Gran parte del libro di Hervás ricomincia l'opera di Huygens.

2. I testi antichi del viaggio celeste erano ben presenti a Hervás. Essi erano infatti da tempo continuamente citati nelle rivisitazioni moderne del viaggio celeste dal Quattrocento al Settecento e Hervás non solo li conosce, ma ne fa largo uso esplicitamente.⁹ In particolare, uno dei suoi modelli è Luciano di Samosata, perché Luciano nel suo *Icaromenippo* aveva usato il viaggio celeste per presentare una critica radicale della filosofia e della religione del suo tempo.

Tutte queste dipendenze non ci debbono trarre in inganno. Hervás si situa in una tradizione letteraria molto chiara, utilizza diversi esempi di questa tradizione, ma sceglie con cura tra i diversi suoi predecessori non solo moderni ma anche antichi. La sua è un'operazione culturale consapevole. Egli si serve dello schema del viaggio celeste per un suo progetto: da questo punto di vista si tratta anche di un'opera originale. La sua originalità consiste soprattutto nello stile e nell'operazione culturale, ma anche nel fondere insieme l'aspetto religioso con quello astronomico. Alla base di questa fusione sta certamente il

⁸ *Iter extaticum coeleste. Scholiis ac schematismis illustratum. Accedit iter extaticum terrestre; et Synopsis mundi subterranei*, Herbipoli 1660.

⁹ Cita il *Somnium Scipionis* (*Viage estático al mundo planetario*, vol. II, 115) e Plutarco (ma non cita il *Demone di Socrate* bensì solo *Il volto della luna*), utilizza LUCIANO, *Icaromenippo*, da cui copia la critica alla filosofia.

modello bellarminiano del *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum* del cardinale gesuita.¹⁰

L'opera di Hervás vuole sostenere una struttura sacra dell'universo: «La serie di tutte [le creature di Dio] forma una scala» – con una formulazione chiaramente bellarminiana – seguendo mentalmente la quale la creatura può raggiungere il creatore. Il termine “estatico” (“viaggio estatico”) non deve essere frainteso. Anche qui il modello è molto simile a quello bellarminiano: si tratta di un'ascensione intellettuale, non del tipo mistico che implica una scissione dell'io, una separazione di una parte dell'uomo rapita in estasi.

Scrivendo Hervás: «Alla fine della scala formata dalle creature sta la regione celeste, nella quale il fattore e rettore dell'universo ha stabilito la propria dimora e nella quale si rivelerà glorioso remuneratore agli uomini che lo servirono fedelmente in questo stato mortale».¹¹ Gli uomini non possono ora contemplare se non i cieli che stanno al di sotto della regione celestiale «dove regna l'immortalità».¹² Siamo quindi di fronte alla solita visione geocentrica nella quale si iscrive in modo del tutto coerente un progetto di vita spirituale e di progresso religioso. Una visione religiosa e cosmologica che è ancora – tutto sommato – quella del mondo antico, tanto che Hervás non ha difficoltà a fare una lunga citazione di Seneca, *Quest. Natural. I, 1*, con la convinzione che, più di Seneca, il cristiano di oggi, può spingersi ad una contemplazione della natura che lo porta verso Dio. Infatti il cristiano di oggi può aggiungere «alle idee naturali» «la serie di tante scoperte astronomiche, e i principi santi della religione».¹³ Nella concezione di Hervás non c'è contraddizione tra scoperte scientifiche, indagine scientifica e teologia. La visione è armoniosa: tutto conduce a Dio. Nella ricerca scientifica «Dio ci si manifesta come autore della natura». Lungi dall'essere un pericolo per la fede, la ricerca la aiuta. Ma Hervás su questo tema torna più volte con un pensiero abbastanza articolato e complesso, se non proprio contraddittorio: la ricerca può portare anche all'incredulità¹⁴ e comunque deve avere dei limiti, come vedremo meglio in seguito.

¹⁰ ROBERTO BELLARMINO, *Elevarsi interiormente a Dio. Il paradiso*, Brescia, Morcelliana, 1997 (tit. orig.: *De ascensione mentis in Deum, De aeterna felicitate sanctorum*); ROBERTO BELLARMINO, *Ascensioni spirituali*. Versione italiana di Guido Bellincini, Padova, Gregoriana, 1930. Vedi anche di HERVÁS, *Analisi filosofico-teologica della natura della carità ossia Dell'amor di Dio*, opera dell'abate Don LORENZO HERVÁS, Foligno, per Giovanni Tomassini stampator vescovile, 1792.

¹¹ I, *Introduzione*, p. 4. Tutte le citazioni sono dall'edizione spagnola dalla quale traduco in italiano.

¹² *Ibidem*.

¹³ VII, sottolineatura mia.

¹⁴ II, p. 199.

All'inizio dell'opera, l'autore vuole anzitutto affermare che «bisogna disprezzare come vano e puerile il timore di coloro che per ignoranza o superstizione credono scoprire o incontrare nella natura opere o verità che contraddicono alla infallibilità della rivelazione divina»¹⁵ dove è difficile comprendere se la polemica è rivolta all'interno degli ambienti ecclesiastici oscurantisti o verso la filosofia e la ricerca scientifica che trova nell'indagine scientifica risultati che contraddicono le affermazioni di fede. Il filosofo cristiano «come massima della religione considera utile, anzi necessario, lo studio di tutte le scienze». Hervás ripropone poi l'idea dei due libri quello della natura e quello della Scrittura mediante i quali Dio istruisce l'uomo. Nel primo legge il fisico, nel secondo il teologo. L'immagine era stata centrale nella *Lettera a Cristina* di Galileo, ma Hervás mostra di mutuarla da un gesuita, Melchior Briga: *Scientiae eclipsium commercio sinarum illustratae*¹⁶. A favore di questo accordo, Hervás cita ancora P. D. Huet.¹⁷ Del resto il «buon uso... e studio della natura» «serve anche per la nostra felicità naturale», come dimostrano i benefici della medicina, chimica meccanica e le altre scienze fisiche. L'astronomia, da questo punto di vista, rende benefici incalcolabili per la misura del tempo, l'agricoltura, la navigazione. In sostanza, le scienze contribuiscono a che «ci uniamo in vincoli di nuova e felicissima fraternità in religione».¹⁸ La prova dell'utilità dell'astronomia anche per la diffusione della religione è data dall'opera del gesuita Matteo Ricci che «in Cina» «introdusse il cattolicesimo per mezzo dello studio astronomico».¹⁹

L'opera si definisce quindi viaggio planetario estatico perché si propone di «osservare» i fenomeni astronomici. Ma per farlo «è necessario che ci eleviamo estaticamente con la mente e quindi viaggiamo per tutti gli spazi immensi».²⁰ Hervás non vuole avere nulla a che fare con quelli che descrivono viaggi celesti sotto forma di sogno (in particolare qui si fa probabilmente luce una polemica contro Keplero, *Somnium de astronomia lunari*) o romanzo, «inventandosi popolazioni e modi fantastici di governo». La sua distanza dalla letteratura utopica o da quella mistica vera e propria è quindi nettissima. L'aggettivo estatico rimane quindi solo come un debito alla letteratura mistica precedente. In particolare, Hervás prende le distanze da un'opera di circa un secolo prima che aveva avuto grande fortuna, di Bernard le Bovier de Fontenelle (morto nel 1757) *Entretiens sur la pluralité*

¹⁵ I, cap. IX.

¹⁶ Romae et Lucae, 1745, vol. 4. Pars 3. *Episola academica pekinensi*.

¹⁷ *Quaestiones*, 1690.

¹⁸ *Viage estático al mundo planetario*, I, cap. XII.

¹⁹ *Ivi*, cap. XIII.

²⁰ *Ivi*, cap. XVI-XVII.

des mondes, che egli definisce romanzo,²¹ ma col quale è chiaramente in polemica e in concorrenza. Non si tratta di romanzo. Per Hervás il viaggio estatico è un viaggio con la mente e «il nostro oggetto sarà la verità».²² Per volare attraverso i cieli non c'è bisogno neanche del pallone volante di Montgolfier, inaugurato nel 1783. È la ragione a sostituire il volo. In sostanza: è la scienza che permette ciò che il viaggio estatico ha sempre pensato di ottenere invano. È la scienza che ci permette di volare sui pianeti e vedere come sono realmente fatti. Per questo motivo, Hervás fa sue le critiche del gesuita e astronomo Huyghens all'opera del gesuita Kircher che aveva scritto l'*Itinerarium extaticum*. In qualche modo anche attraverso il titolo, quest'opera si oppone diametralmente a quella di Kircher.²³

3. Il punto fondamentale è tuttavia che quest'impostazione di Hervás oscilla tra un desiderio effettivo di conoscenza senza limiti, che possono essere imposti solo dalle capacità conoscitive e dal metodo rigoroso, e un desiderio di difendere apologeticamente le posizioni assunte dal cattolicesimo. Questo secondo desiderio pone degli argini alla ricerca, anzi la condiziona e trasforma lo studioso Hervás in un utilizzatore di argomentazioni scientifiche che tendono necessariamente alla dimostrazione di ciò che il dogma o la presa di posizione teologica cattolica impone fin dal principio. Ciò è quello che, per definizione, fa l'apologetica. Di fatti, il viaggio astronomico di Hervás è tutto anti-pitagorico e anti-copernicano e anti-newtoniano. Accanto a Copernico e Newton, il nemico è anche Cartesio. Qui la dipendenza di Hervás dal libro di Gabriel Daniel *Voyage au monde de Descartes* del 1739 è evidente.²⁴ Copernicanesimo e carte-

²¹ BERNARD DE FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Nouvelle édition, Paris, Chez Michel Guerout, 1687.

²² *Viage estático al mundo planetario*, cap. XVIII.

²³ *Iter extaticum celeste, quo mundi opificium, id est coelestis expansi siderumq[ue] tam errantium, quam fixorum Scholiis ac schematismis illustratum, Accedit iter extaticum terrestre; et Synopsis mundi subterranei, id est coelestis expansi, vires, proprietates...exponitur...Hac secunda editione prælusionibus & scholiis illustratum...nec non expurgatum*, Herbipoli 1660. Per il moltiplicarsi di opere di questo tipo cfr. anche VALENTINO ESTANCEL S.J., *Uranophilus coelestis peregrinus*, Gandavi, 1685.

²⁴ GABRIEL DANIEL, *Voyage du Monde de Descartes*, Paris, chez Denis Mariette, 1703; traduzione italiana: *Viaggio per lo mondo di Cartesio, con seco la continuazione. Opera del Padre gesuita Gabriello Daniello della Compagnia di Gesù, recato dall'original franzese nel nostro volgare italiano*, seconda edizione, in Napoli, nella stamperia di Gennaro Muzio, 1731. «Il padre gesuita Gabriel Daniel [...] dopo la morte corporale del filosofo in Svezia, ne fa volare l'anima per gli spazi siderali dove, per magica virtù, lo viene a trovare di tanto in tanto, in volo, il suo allievo Mersenne. In Italia, a Napoli, il confratello Aletino non manca di tradurre lo scritto dall'original franzese per riprendere e contrapporre l'idea di un Cartesio costruttore di favole e modellini all'immagine del platonico, innovatore della scienza e dotato di pietà e virtù cattoliche che i napoletani filosofanti (dal Valletta al D'Andrea a Costantino Grimaldi) volevano ammannire di lui».

sianesimo sono ora una stessa cosa da combattere: la terra è il centro del mondo.²⁵ Ovviamente Hervás aderisce al sistema “tichonico”.²⁶

Nemico continua ad essere anche Galileo, definito “il povero Galileo”.²⁷ L’insistenza antigalileiana si mostra, ad esempio, nel fatto che Hervás cerca di dimostrare che non lui, ma il gesuita Schreiner fu il primo a scoprire le macchie solari. Qui si manifesta ancora la linea dura mantenuta dal cattolicesimo della seconda metà del XVII secolo e del XVIII nello screditare Galileo per contrastare l’ammirazione verso di lui ampiamente diffusa nella cultura europea. Non a caso Hervás polemizza contro un’opera di Lalande del 1781.²⁸

Nei ragionamenti scientifici, Hervás non distingue sempre affermazioni astronomiche di tipo scientifico da elucubrazioni teologico-filosofiche sulla Bibbia. Ad esempio, sostiene che «possiamo affermare, senza pericolo di errore, che la luce che Dio creò all’inizio del mondo era fuoco. E questa supposizione non contraddice la storia in cui Mosè [...] non fa particolare menzione del fuoco».²⁹ Hervás presenta in continuazione ragionamenti in cui la visione scientifica si accorda con la lettera delle affermazioni bibliche.³⁰ La separazione tra procedimento scientifico da un lato e interpretazione puramente teologica e religiosa della Bibbia dall’altro non attecchisce del tutto in lui. Nella sua impostazione, la Bibbia deve essere vera scientificamente. Ciò dimostra per l’ennesima volta, se ce ne fosse bisogno, quanto siano ingenui le affermazioni di quegli apologeti attuali che vorrebbero affermare che le dichiarazioni del Santo Uffizio sul copernicanesimo del febbraio del 1616 non obbedivano ad un principio ermeneutico concordista. È vero esattamente il contrario: quella condanna sanzionò la necessità del concordismo. Di fatto, le frasi di quella condanna furono lette concordisticamente per secoli dalla teologia cattolica.

Ma questa osservazione non basta a rappresentare la posizione di Hervás che, lo voglio ribadire, è complessa e articolata. Ad esempio, la scoperta delle macchie solari, egli scrive, «diede ai filosofi peripatetici il colpo più fatale da quando cominciarono a difendere la propria dottrina. I Gesuiti previdero quest’epoca fatale e le guerre che avrebbero minacciato il peripatismo e per evitare questi baccani filosofici» consigliarono a Scheiner di non pubblicare la sua ricerca sulle macchie solari.³¹

²⁵ *Viage estático al mundo planetario*, p. 75.

²⁶ *Ivi*, p. 66.

²⁷ *Ivi*, cap. XXIII.

²⁸ JOSEPH-JÉRÔME DE LALANDE, *Astronomie*, t. 4, supplement pour le livre XX, § 3124, Paris, 1781, p. 714.

²⁹ *Viage estático al mundo planetario*, p. 65-66.

³⁰ Vedi *ivi*, p. 67.

³¹ *Ivi*, p. 154-155.

I Gesuiti già dal 1584 avevano progettato di bandire dalla teologia il peripatismo che illegittimamente era stato introdotto in tempo di ignoranza e a questo scopo incaricarono a Roma sei insigni teologi che prendessero in esame questo progetto e lo pubblicarono in un volumetto, stampandone solo ottanta esemplari. Ma il terrore panico che i gesuiti avevano allora del peripatismo³²

impedì che se ne traessero le conseguenze e la cosa rimase lettera morta. Hervás, in sostanza, vuole mostrare di essere in pieno accordo con l'evoluzione scientifica e mostra anche le strade che si potrebbero percorrere per evitare di mantenere posizioni teologiche ormai insostenibili.

In sintesi, pur sostenendo l'immobilità della terra³³ e pur ribadendo innumerevoli volte la questione dell'attrazione terrestre in senso antinewtoniano,³⁴ Hervás è un teologo che non è più aristotelico. La scoperta delle macchie solari ritiene abbia messo in crisi l'aristotelismo. Alla fine, egli propone addirittura un'incertezza sulla questione centrale della quiete del sole e del movimento della terra, e su quella se il sole stia nel centro dell'universo o no. Questa incertezza sembra dettata dalla necessità di non opporsi a una verità scientifica che sembra ormai imporsi universalmente. Proprio per questo, Hervás ribadisce il principio abbracciato da Galileo secondo il quale non è scopo della sacra Scrittura parlare dei cieli visibili, ma solo di quelli invisibili.³⁵

La soluzione da lui indicata è sostanzialmente funzionale a questa incertezza della sua posizione teologica e scientifica. Egli sostiene che è impossibile all'uomo avere una conoscenza delle prime cause fisiche.³⁶ La mente umana ha dei limiti.³⁷ «Ad ogni passo si incontrano inciampi nelle regole che i fisici ci danno per conoscere le leggi della natura». «Dio ci ha negato la conoscenza della natura dei cieli, degli elementi e di altre cose simili, poiché solo lui li crea.

³² *Ivi*, p.155. Di questo volume, dice Hervás (*ivi*, p.155 nota 2) egli aveva fatto menzione nel libro IV della *Vita dell'Uomo* (p. 300ss). Si tratta probabilmente della *Ratio Studiorum* della Compagnia di Gesù del 1586 (vedi FRANCO MOTTA, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, p. 556-558).

³³ Si possono leggere numerose pagine: contro la rotazione terrestre (*Viage estático al mundo planetario*, p. 167ss.) e a favore del movimento del sole (*ivi*, p. 174-189) e ancora contro la quiete del sole (*ivi*, p. 247ss.). Hervás cerca d'immaginare quali sistemi astronomici un abitante di ciascun pianeta, ad esempio di Mercurio (*ivi*, II, p. 183), costruirebbe basandosi sui dati percettivi possibili dal quel unto di vista. Ciò gli serve a relativizzare ogni sistema astronomico. Per gli abitanti di Venere il sistema copernicano avrebbe a suo parere poco successo: un astronomo di Venere sarebbe anticopernicano (*ivi*, II, p. 254).

³⁴ *Ivi*, II, p.189ss.

³⁵ *Viage estático al mundo planetario*, II, p. 252-256.

³⁶ *Ivi*, II, cap. XIV.

³⁷ *Ivi*, II, 71-72.

A noi spetta soltanto avvicinarsi a certi effetti o usi [...]».³⁸ Si possono però presentare ipotesi:

[...] per effetto di una particolare provvidenza divina, gli uomini, pur servendosi di ipotesi fallaci circa le cause naturali, che non possono penetrare, sono riusciti ad indovinare e trovare le cose che sono loro utili. Così, per quanto riguarda il tema del movimento dei pianeti vediamo che, nonostante i sistemi degli astronomi siano così differenti ed alcuni di essi ripugnanti alla buona ragione, tuttavia Dio ha disposto che riescano a determinare quei risultati celesti che concorrono al nostro governo, al nostro bene e al nostro servizio. Nonostante l'ignoranza delle cause naturali, la provvidenza divina ci permette di comprendere per mezzo di ipotesi arbitrarie gli effetti che servono al nostro benessere.

Rivolgendosi direttamente al suo lettore, Hervás invita ad assumere questo atteggiamento ipotetico che rinuncia a pronunciarsi sulla verità ontologica delle teorie astronomiche: «Io desidero che tu viva secondo questa massima salutare e razionale: secondo essa, supponendo il sistema copernicano-newtoniano, io proseguirò spiegandoti ciò che il ragionamento riesce ad ottenere nella osservazione del mondo planetario».³⁹

Sembrirebbe a tutta prima una prospettiva di apertura, come quella della celebre frase di Bellarmino nella lettera del 1615 che consigliava a Foscarini e Galileo di presentare il copernicanesimo semplicemente come un'ipotesi che spiega le apparenze. Ma in realtà non è questa la posizione di Hervás, o non lo è sempre, perché egli, nella sua esposizione si fa anche beffe dei copernicani e newtoniani. Li vuole deridere dimostrando quanta sia assurda la loro tesi dell'abitabilità dei pianeti.⁴⁰ Ci si può però domandare perché egli attribuisca queste opinioni semplicemente al copernicanesimo (anche se Hervás è qui sfuggente nel precisare chi siano gli esatti obiettivi della sua polemica). Sappiamo bene che Galileo aveva respinto su basi fisiche la possibilità di abitanti sulla Luna. A volte Hervás sembra distinguere ipotesi copernicane serie e fantasie romanzesche, quando ad esempio afferma che «la sfrenata libertà» di oggi spinge a presentare una molteplicità di ipotesi romanzesche che vanno nettamente distinte dalle ipotesi scientifiche. Altrimenti non ci sarebbe più scienza.⁴¹

³⁸ *Ivi*, II, 273.

³⁹ *Ivi*, II, 74.

⁴⁰ Si tratta di una grottesca derisione delle varie correnti filosofiche e scientifiche, *Viage estático al mundo planetario*, II, p. 134-160. Del resto anche nell'*Icaromenippo* di Luciano il viaggio celeste era stato strumento di ironia e critica delle opinioni avverse. Hervás presenta il solito topos, la solita consunta obiezione basata sulla diversità di opinioni che sarebbe prova dell'inconsistenza delle tesi avverse, con una lista delle obiezioni presentate per secoli (II, p. 105). Molto rilievo è dato alla questione se i pianeti siano abitati o meno.

⁴¹ *Ivi*, II, p. 106.

4. Ci si deve interrogare sulla natura e sul genere letterario di opere come questa. In sostanza, Hervás cerca di riassumere i risultati scientifici a suo parere più convincenti e più congruenti con la fede cattolica presentandoli in modo comprensibile per un pubblico colto. Deve quindi possedere una conoscenza enciclopedica e una perfetta conoscenza della teologia e del modo con cui questi due ambiti sono strettamente relazionati. Questo tipo di intervento pubblico, che tende a mantenere in piedi una coerente interpretazione cattolica del mondo moderno nella sua evoluzione conoscitiva e culturale, è stata continuata poi dalla pubblicistica gesuitica del XIX secolo, si veda *mutatis mutandis* la *Civiltà Cattolica* dalla metà del XIX secolo ad oggi. Se posso riassumere in una formula, si tratta di un'opera di giornalismo religioso a fini edificanti. Hervás adotta spesso il sistema di ampie digressioni per fare intenzionalmente opera di intrattenimento.⁴² Lo stile scelto è quello del coinvolgimento personale del lettore, come se Hervás si rivolgesse direttamente ad una sola persona volendola cogliere direttamente nell'atto in cui legge, cercando di provocarne mutamenti di atteggiamento interiore passo per passo. È il padre spirituale che si serve di questo genere letterario come strumento di guida spirituale e culturale, per dominare il suo interlocutore e formarne la struttura intellettuale e religiosa. Egli trasmette massime di vita religiosa che considera fondamentali: sono le massime che permetteranno al lettore di essere un fedele cattolico, un intellettuale in cerca di verità, ma sempre all'interno di progetto religioso in cui è stato disinnescato ogni pericolo prodotto dalla scienza moderna per la fede. Nella sua veste di padre spirituale Hervás chiede addirittura al lettore: abbandonati «ciecamente alla mia direzione» e afferma: «debbo scrupolosamente evitare qualsiasi motivo di inquietudine in te».⁴³

Si tratta di un *giornalismo teologico* che tende a diffondere una visione scientifica cattolica dell'universo, in cui il moderno spirito scientifico sia del tutto in armonia con una lettura letterale della Bibbia da un lato e con il dogma cattolico dall'altro. Mantenendo, tuttavia, la religiosità all'interno di una cosmologia sostanzialmente tradizionale il cui la vita religiosa non è, bellarminiana, che un *ascensus* dell'anima a Dio verso l'alto, oltre i cieli.

Ci si può domandare perché Hervás chiami il suo interlocutore con l'appellativo di "cosmopolita" e gli abitanti della terra, con quello di "terricoli". Il 'cosmopolita' è colui che, attraverso il viaggio celeste, diviene cittadino del cosmo, ovviamente un cittadino che è essenzialmente un adoratore di Dio nel cosmo e tramite il cosmo. Il cosmopolita non è più solo un 'terricolo', perchè

⁴² Alla fine sembra quasi che siano proprio le digressioni quelle con le quali Hervás fa opera di divulgazione scientifica giornalistica.

⁴³ *Viage estático al mundo planetario*, II, p. 113.

tramite il viaggio celeste, viaggio insieme scientifico e religioso, è diventato cittadino del mondo, un modo dominato e retto da Dio.⁴⁴

5. In conclusione, Hervás mantiene una religiosità che si basa su una visione cosmologica che vede la terra al centro e l'abitazione di Dio al di sopra dei cieli (come vedremo subito dopo). Una religiosità tutta legata ad una cosmologia.

Questo è un punto assolutamente centrale. Il copernicanesimo non poneva solo in causa il sistema del cosmo, ma rendeva urgente e necessaria una riforma della teologia cristiana. La visione religiosa del cosmo comunemente accolta veniva sconvolta dalla teoria per la quale la terra non si trovava più nel centro dell'universo. La cosmologia copernicana comportava che non fosse più possibile collocare astronomicamente il paradiso e l'inferno. Implicava quindi o una sua radicale negazione oppure la necessità di un ripensamento complessivo di tutta la visione religiosa dell'universo. La stessa ascensione al cielo di Cristo diventava impensabile. Di questa problematica si era pienamente consapevoli al tempo di Galileo. Melchior Inchofer, all'indomani della condanna del 1633, criticherà nel suo *Tractatus Syllepticus* il sistema copernicano in quanto:

Ex eo enim necessario consequitur non verificari secundum propriam locutionem, quae de Christo in Symbolo dicuntur, primum scilicet descendisse ad inferos, deinde ascendisse ad Coelos; qui enim alioqui hic potest esse figuratus sensus, et verbis expressis, et secundum communem et Catholicum vsum acceptis contrarius? Quod enim defensores eius Systematis, haec quoque sicut pleraque alia secundum apparentiam dicta velint tam prope est ad veritatem quam hoc dicendi modo facile totum symbolum evertunt, vt iam aditum aperiant renovandae Heresi Valentinianae, plura ibi narrari, quae secundum apparentiam et phantastice, non vere sint facta.⁴⁵

Come si vede, il copernicanesimo poneva in crisi la teologia cristiana su questioni molto più ampie di quella dell'accettazione o meno del sistema tole-

⁴⁴ «Gli abitanti della terra sono dei veri celicoli [non dei terricoli] perché cielo è tutto ciò che si vede in basso, in alto e da ogni lato».

⁴⁵ *Tractatus syllepticus, in quo quid de Terrae Solisque motu vel statione secundum Sa.^{am} Scripturam et Sanctos Patres sentiendum, quae certitudine alterutra sententia tenenda sit breviter ostenditur*, Romae, excudebat Ludovicus Perignanus, 1633, p. 31-32. Del resto, molti anni dopo, GIAN BATTISTA RICCIOLI insisterà sulla necessità della verità di alcune proposizioni naturali contenute nella Scrittura «tamquam mediis» «vel ad fundandam aliquam doctrinam» (cfr. MAURO PESCE, *L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione. Storia di una difficoltà nel distinguere ciò che è religioso da ciò che non lo è*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 4 (1987), p. 268. Anche la teologia protestante calvinista era consapevole del problema: cfr. MAURO PESCE, *Il Consensus Veritatis di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 9 (1992), p. 53-76.

maico. Implicava, cioè, la necessità di una nuova teologia, una riforma radicale della teologia cristiana. La gran parte della teologia cattolica non raccolse la sfida e si arroccò su una visione religiosa strettamente funzionale all'antica cosmologia. Di questo arroccamento Hervás fa parte ancora agli inizi del XIX secolo.

In sostanza, Hervás usa il viaggio celeste perché esso è non solo il genere letterario che gli permette la trasmissione del messaggio, ma perché l'esperienza religiosa è essenzialmente un viaggio al cielo che deve portare alla contemplazione di Dio e al fine ultimo dell'esistenza dell'uomo. Il senso ultimo della vita dell'uomo è un'ascesa al cielo, abitazione della divinità, attraverso la scala delle creature (Bellarmino). Il cosmo, deve permanere come via necessaria a Dio: la struttura fondamentale, insieme religiosa e cosmico-culturale, della vita religiosa deve perpetuarsi anche oggi alla fine del XVIII secolo in pieno sviluppo scientifico. Il viaggio celeste, come esperienza religiosa diventa nuovamente importante proprio perché la visione del cosmo è talmente sconvolta da comprometterne la funzione di struttura portante della vita religiosa. Ecco quindi che è necessaria una rilettura religiosa dell'astronomia contemporanea in cui si può al limite accettare anche la visione copernicana e newtoniana, purchè la si consideri soltanto un'ipotesi fallace che tuttavia permette di essere utilizzata anch'essa secondo lo schema dell'esperienza religiosa tradizionale.

Lo scopo finale di tutta l'argomentazione è alla fine pastorale, edificante:

e noi cosmopolita, che in ogni cosa ammiriamo, come dobbiamo, la sapiente provvidenza del nostro Dio, guarderemo Venere come un astro creato affinché per suo mezzo i terribili cominciassero a conoscere, con ragionamento solido e fondato, le immense distanze, e la grandezza enorme dei pianeti ed essi, illustrati da queste scoperte mirabili e nuove, potessero formarsi un'idea più chiara e più sorprendente della divinità, e della onnipotenza e sapienza, sempre incomprendibili ad ogni creatura.

In questo senso – forse banale – il viaggio estatico, in quanto viaggio scientifico attraverso i cieli, permette la conoscenza di Dio. Oppure non si tratta di scopo banale: con esso si può ottenere un'ascesa dell'anima a Dio mediante la scienza e non nonostante essa.

Tutto quello che fin qui ho detto riduce però troppo in uno schema quello che si trova in questi volumi di Hervás. In essi si trova, secondo le leggi del giornalismo di divulgazione scientifica, una grande quantità di informazioni e di questioni dibattute che vengono affrontate aprendo parentesi e digressioni nel corso della narrazione. È il caso, ad esempio, della lunga trattazione dell'origine dell'adorazione del sole nelle religioni di tutte le parti del mondo. Qui Hervás cerca di ricondurre tutto ad uno schema storico-biblico in cui la decadenza dal monoteismo originario biblico sarebbe avvenuta dopo la dispersione

successiva alla costruzione della Torre di Babele e l'inizio dell'idolatria del sole in Cina sarebbe successiva ad un imperatore del 2857 avanti Cristo che in realtà era Noè o uno dei suoi successori immediati.

Un giudizio abbastanza negativo di Hervàs lo troviamo, come era prevedibile, sulla cristianizzazione dell'America.⁴⁶ Giudizio molto negativo del "mahomettanesimo" e della cultura africana in genere. L'Europa invece è la terra «nella quale la religione e le scienze hanno collocato il loro trono».⁴⁷ L'Europa «a molte nazioni ha fatto conoscere e abbracciare la religione santa», ma da esse ha preso i vizi. L'Italia – e con questo concludo – è la terra

nella quale la religione santa ha costruito per sé la più augusta e sacra abitazione, ponendo come ornamento alle sue mura le scienze, le belle arti, e l'umanità che è il fondamento della religione civile. L'Italia a me naufrago tra le onde minacciose tra le quali fui gettato come spazzatura dai miei connazionali mi diede benevolmente aiuto e asilo nel quale, dopo avere temuto che il cielo fosse adirato contro di me e dopo avere sperimentato una serie di tumultuose disgrazie, vivo in dolce ritiro e calma, e infatti in me è ormai scomparso il ricordo dei mali patiti e del bene perduto.⁴⁸

⁴⁶ *Viage estático al mundo planetario*, II, p. 281.

⁴⁷ *Ivi*, II, p. 282.

⁴⁸ *Ivi*, II, p. 283.