

Feijoo et l'hypothèse de la pluralité
des mondes. L'exemplaire transaction
métaphysique du *Sistema máximo* et
la hantise du spinozisme

FRÉDÉRIC PROT

Université Bordeaux Montaigne

RESUMEN

Entre 1728 y 1760, Feijoo va dedicando varios discursos y cartas a la cuestión de la verosimilitud de una pluralidad de mundos habitados por seres racionales en el cosmos cristiano. Esta hipótesis —si la astronomía de entonces se inclina a sostenerla, sin por ello disponer de los medios y de las pruebas para demostrarla— contradice la doctrina de la unicidad del mundo, poblado por los descendientes de Adán y Eva. La doctrina de la doble verdad —en la que se transparenta el insoluble enfrentamiento entre el probabilismo astronómico y la ortodoxia teológica escolástica— le permite a Feijoo conciliar ciencia, metafísica y teología, y defender la existencia virtual en Dios de una multitud de mundos. Como él mismo lo declara en 1760, de modo subrepticio aunque explícito, la tesis del «Sistema máximo» sugiere una arriesgada analogía con el «Deus sive natura» de Spinoza. ¿Dios se confunde con su creación, o alberga en él el conjunto de los posibles de la Naturaleza? ¿Es inmanente o eminente en él el atributo de extensión, con el cual la pluralidad de los mundos accede a la calidad de «evidencia metafísica»? La mención a Spinoza —que no deja de sorprender en el contexto filosófico de 1760, aunque Feijoo se apresta a separarse de su sistema— es indicio del aventurero y osado eclecticismo de la modernidad. ¿Es fingido o no el desconcierto de Feijoo ante los interrogantes de su propio discurso?

PALABRAS CLAVE

Feijoo, Luces, astronomía, metafísica, Espinosa, pluralidad de los mundos habitados, modernidad.

RÉSUMÉ

Entre 1728 et 1760, Feijoo consacre plusieurs discours et lettres à la vraisemblance d'une pluralité de mondes habités de créatures rationnelles dans le cosmos chrétien. Cette hypothèse —si l'astronomie d'alors tend à la soutenir, sans pour autant disposer des moyens et des preuves de l'établir— choque la doctrine de l'unicité du monde, peuplé des descendants d'Adam et Eve. La doctrine de la double vérité —qui révèle l'insoluble contradiction entre le probabilisme astronomique et l'orthodoxie théologique scolastique— permet à Feijoo de concilier la science, la métaphysique et la théologie, et d'aboutir à l'existence virtuelle en Dieu d'une multitude de mondes. Comme il le déclare lui-même en 1760, subrepticement quoiqu'explicitement, la thèse du « Sistema máximo » conduit à établir une périlleuse analogie avec le « Deus sive Natura » de Spinoza. Dieu fait-il corps avec sa création, ou accueille-t-il en lui l'ensemble des possibles de la Nature ? L'attribut d'extension est-il en lui immanent ou éminent, par quoi la pluralité des mondes accède à la qualité d'« évidence métaphysique » ? La mention ainsi faite de Spinoza —qui surprend véritablement dans le contexte philosophique de 1760, quoique Feijoo s'empresse de prendre ses distances— est l'indice de l'éclectisme aventureux et audacieux de la modernité. En ne cachant pas la façon dont le déconcertent les interrogations soulevées par son propre discours, Feijoo est-il sincère ou dans la feinte ?

MOTS-CLÉS

Feijoo, Lumières, astronomie, Spinoza, pluralité des mondes habités, métaphysique, modernité.

Recibido: 1 de diciembre de 2014. *Aceptado:* 2 de marzo de 2015.

La possibilité que le cosmos abrite d'autres mondes que le nôtre, habités, de surcroît, de créatures rationnelles ne relevant pas de l'espèce humaine, hante l'œuvre de maturité de Benito Feijoo. Envisagée une première fois, en 1728, dans le deuxième tome de son *Teatro Crítico Universal* puis une deuxième en 1739, dans le huitième, elle revient avec insistance dans les *Cartas* de 1745, 1750, 1753 et enfin de 1760, au fil de trois discours. Depuis l'Antiquité, la vraisemblance d'une pluralité de mondes s'inscrit à la croisée des physiques cosmique et terrestre, de la métaphysique et de la théologie. En se saisissant, à son tour, de cet objet, dont l'ultime enjeu est la définition d'une ligne de partage entre le domaine de la foi et celui de la science, Feijoo adopte d'abord — par l'effet d'une prudence sceptique et d'un dilemme tourmentant sa foi — un positionnement ambivalent : la doctrine de la double vérité, qui prend acte de la concurrence insoluble entre le probabilisme astronomique et l'orthodoxie théologique scolastique. Conscient toutefois du péril d'une telle suspension du débat, Feijoo tâche en 1760 de trouver sur le plan métaphysique une alternative singulière : le « *Sistema máximo* », où la pluralité des mondes accède à la qualité d'« évidence métaphysique », éminente et non pas immanente, puisque virtuelle. C'est alors un spinozisme subreptice, dont il se défend bien vite, qui jette son ombre sur le discours. En s'efforçant d'éviter l'oxymore de la double vérité, Feijoo menacerait ainsi de se perdre dans un péril plus grand encore.

L'hypothèse de la pluralité des mondes suppose le préalable d'un débat autour de l'infinité ou non du cosmos.

Parménide fut sans doute le premier représentant d'une cosmologie finitiste. L'espace, qu'il décrit comme une étendue accueillant la matière céleste, est circonscrit en dernier lieu par la sphère des étoiles fixes. Quelques dizaines d'années plus tard, au ive siècle avant J.-C., Aristote expose, dans son traité *Du Ciel*, sa vision d'un système géocentrique que l'astronome Ptolémée complètera vers l'an 150 : la Terre constitue le point central fixe d'un cosmos fini, formé de plusieurs sphères successives dont la dernière est celle des étoiles fixes. Le rien métaphysique, au-delà de cette enveloppe ultime, n'est ni du vide, ni de l'étendue, ni de la matière. Il échappe à toute pensée de lieu ou de temps. Le cosmos médiéval chrétien reprend à son compte la thèse d'un firmament clôturant l'univers dont l'étendue bornée est relativement modeste

puisque la sphère des étoiles fixes est située à une distance d'environ 20.000 rayons terrestres.

Pour Aristote, notre monde est unique : au sens propre, il n'y a pas *lieu* de soutenir l'existence d'autres mondes, fût-ce à titre d'hypothèse raisonnable. Cette impossibilité est le corrélat de celle, formelle, d'un univers infini. Tout repose ici sur le postulat métaphysique, et non pas scientifique, du « lieu naturel » absolu, selon lequel chacun des éléments composant le monde (la terre, l'eau, le feu, l'air) est assigné à un lieu propre que la nature lui a prescrit, et qui exerce sur lui une force d'attraction telle qu'il lui est impossible de s'y soustraire, sauf violence. Dans la mesure où la planète Terre, centre du monde, est le lieu naturel de l'élément terre, toute particule de celle-ci a vocation à tendre vers ce point. Le postulat du lieu naturel signifie qu'à chaque élément correspond un unique centre d'attraction ; or, la pluralité des mondes suppose la coexistence simultanée de plusieurs centres, autour desquels gravitent d'autres corps célestes ; c'est donc un absurde.

La cosmologie aristotélicienne s'organise, enfin, autour de deux physiques irréductibles l'une à l'autre : une première proprement terrestre, marquée par le principe de corruption et de transformation, et une seconde, céleste, par celui d'éternité et d'immutabilité.

Finitiste et anti-pluraliste, cette cosmologie est réfutée par le courant atomiste épicurien et lucrétien qui défend un cosmos infini. Lucrèce l'établit par la logique de ce paradoxe emprunté au pythagoricien Archytas de Tarente : qu'arriverait-il si, une fois arrivé au niveau de la dernière sphère de l'univers, on lançait une flèche ? Si elle ne peut transpercer cette enveloppe, c'est qu'il y a quelque chose derrière. Si elle la transperce, c'est qu'il y a aussi quelque chose. L'univers est donc sans limites. L'espace infini d'Epicure n'a ni Haut ni Bas absolus, ce à quoi, au contraire, conduisait le postulat aristotélicien du lieu naturel. L'univers est homogène et uniforme, composé d'un vide infini rempli d'un nombre infini d'atomes. L'infinité de cette matière atomique implique la vraisemblance d'une infinité de mondes, issus de la coalescence fortuite et tourbillonnante d'atomes. Tandis que la cosmologie d'Aristote accomplit un ordre cosmique, l'atomisme d'Epicure décrit un chaos initial d'atomes s'entrechoquant par hasard pour former des amalgames, des corps célestes et enfin des mondes multiples, puisqu'un monde fini et unique ne saurait épuiser une matière atomique infinie. La pluralité des mondes est ici le corrélat de l'infinité de l'univers.

La cosmogonie atomiste évacue toute forme de providence divine : les atomes y sont les seuls agents de la causalité. Le principe qui la sous-tend est celui de « plénitude » de la Nature, selon lequel, une fois les causes naturelles

réunies, les effets se produisent nécessairement. Feijoo lui oppose celui de plénitude de Dieu, où la Nature n'est rien que l'accomplissement de la volonté de celui-ci, qui la médiatise et la régit continûment. Ces principes concurrents de plénitude, où est envisagée la fécondité infinie soit de la Nature (version atomiste) soit de Dieu (version chrétienne), ordonnent un processus où tout ce qui peut être accompli, l'est en effet. Giordano Bruno s'en fera l'un des plus farouches défenseurs.

La cosmogonie de Plutarque, pour les analogies qu'elle ménage avec celle de Feijoo (TC, VII, d. I), mérite ici quelques mots. Elle réfute la physique atomiste et la place cardinale qu'y occupent le déterminisme atomique, la puissance du hasard et du chaos dans la coalescence atomique créatrice de mondes, et enfin le strict matérialisme rejetant les Dieux comme inutiles et inquiétants. *A contrario* de la physique atomiste, Plutarque établit au principe de sa cosmogonie une providence divine et un finalisme créationniste, compatibles avec la cosmologie chrétienne. Comme saint Thomas et la scolastique médiévale et classique, il n'envisage qu'un univers fini, jugeant son infinité inconciliable avec le dessein de Dieu. A la différence d'Aristote, dont il réfute le postulat du lieu naturel, il juge vraisemblable l'existence d'une pluralité de mondes — non pas infinie mais innombrable — .

A compter du XVII^e siècle, les grandes cosmogonies antiques sont mises à l'épreuve des faits. L'astronomie moderne aboutit notamment à une révision de plusieurs des thèses d'Aristote, en particulier celle d'une distinction de nature entre les physiques céleste et terrestre : les observations révèlent un espace céleste non pas immuable mais altérable. Par ailleurs, l'uniformité et l'homogénéité de celui-ci, défendue par de nombreux astronomes, étayent insensiblement la vraisemblance de mondes pluriels.

Les ambiguïtés savamment entretenues par Feijoo, ou bien subies par lui, à sa foi défendant, procèdent de la contradiction grandissante entre une certaine orthodoxie théologique et métaphysique, et une astronomie tendant par ses découvertes à repousser les limites de l'univers et à en révéler les lois physiques. Si les principaux astronomes des XVII^e et XVIII^e siècles persistent à défendre la finitude du cosmos, par scrupules religieux ou crainte de la persécution, il s'en faut de peu que son infinité ne soit affirmée. Habilement, Descartes parle d'un univers à l'étendue non pas infinie mais *indéfinie*. Le point de cristallisation de cette crise est le moment copernicien.

Dans son *De Revolutionibus* (1543), le chanoine Copernic avance l'hypothèse d'un système héliocentrique, avancée avant lui par Aristarque de Samos. Bien qu'il défende encore prudemment une cosmologie finitiste, son traité en implique la révision. Si le mouvement du ciel est l'effet visuel de la rotation de

la Terre sur son axe et autour du Soleil, il devient alors difficile d'imaginer que l'univers soit véritablement fini¹. Avec Copernic, le cosmos devient immense et incommensurable. Cet entre-deux, à mi-chemin du finitisme et de l'infinisme, est reconnaissable dans les travaux de la quasi-totalité des grands astronomes des XVI^e-XVII^e siècle : Galilée, Tycho Brahe, Kepler, Cassini, Boscovich, Michael Maestlin, etc. (CE, IV, c. XXI) Outre l'extension *indéfinie* de l'univers, l'hypothèse héliocentrique suggère aussi la probabilité d'une pluralité de mondes analogues au nôtre, en révolution autour d'une étoile.

En 1584, dans son *Souper des Cendres*, Giordano Bruno tâche d'accomplir le copernicienisme en explicitant l'implicite. Il est le premier à défendre une cosmologie ouvertement infinitiste, combinant l'atomisme de Lucrèce, la cosmo-théologie de Nicolas de Cuse, l'héliocentrisme copernicien et enfin une philosophie naturelle hermétique qui, à la fin, lui coûtera la vie².

Le lecteur érudit qu'est Feijoo n'ignore rien du péril enclos dans le système copernicien, d'où ses scrupules et ses hésitations au moment de se prononcer sur sa recevabilité. La XXI^e de ses *Cartas* de 1753 manifeste ce dilemme. Ce n'est pas la première fois que Feijoo se jette dans la mêlée : depuis 1726, le sujet le taraude. Le « *Sistema Magno* », qu'il y expose, n'est autre que celui défendu par Galilée, condamné en 1633 par l'Inquisition romaine après la parution, l'année précédente, de son *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. La thèse est celle d'une coexistence de systèmes planétaires héliocentriques articulés autour d'une étoile³. Feijoo reproche à Galilée, sans le citer, de présenter comme une vérité ce que Copernic n'envisageait qu'à titre d'hypothèse. De fait, il fut condamné en 1633 pour avoir non pas décrit l'héliocentrisme copernicien mais voulu établir sa véracité⁴. Quoique plus de cent ans se soient écoulés, Feijoo doit composer avec les mêmes interdits. Dans le dernier tome de ses *Cartas*, il admet l'existence d'une pluralité d'étoiles analogues à notre Soleil, mais juge invérifiable l'hypothèse de la gravitation de planètes autour de celles-ci (CE, V, c. II).

Dans son traité *De immenso* (1591), Bruno, conformément à la cosmogonie atomiste épiciurienne et lucrétienne, fait dériver l'infinité des mondes de celle de l'univers. Sa cosmologie est d'abord le fruit d'une logique théologique et métaphysique, et non d'une raison proprement scientifique. Puisque les données

¹ Jean-Pierre LUMINET, « Bruno et Galilée au regard de l'infini », *Revue Europe*, 937 (2007), págs. 18-19.

² Antonella DEL PRETE, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, PUF, 1999, pág. 69.

³ DEL PRETE, *Bruno, l'infini et les mondes*, págs. 305-306.

⁴ C'est Galilée qui, grâce à l'usage systématique du télescope, va tâcher de démontrer l'ontologie métaphysique et théologique du monde céleste, à savoir l'immensité de l'espace, l'homogénéité de sa substance et l'universalité des lois qui le gouvernent en tout lieu.

astronomiques ne lui permettent pas d'aller plus loin, c'est la raison métaphysique qui les relaye et les compense. Bruno pulvérise la sphère des étoiles fixes qui bornait le cosmos. *De immenso* est une machine de guerre dressée contre la physique aristotélicienne et son postulat du lieu naturel. L'univers y est homogénéisé et uniformisé, sans plus de distinction de nature entre les physiques terrestre et céleste, les mondes sublunaire et supralunaire. L'univers est rempli d'une multitude de mondes en révolution autour d'une multitude de centres.

A partir de la fin du xv^e siècle, l'astronomie semble étayer les grandes thèses métaphysiques de Bruno : l'incommensurabilité de l'univers (grâce au calcul des parallaxes des étoiles comme celle de Sirius par Cassini (TC, VII, d. I ; CE, IV, c. XXI), plusieurs fois évoquée par Feijoo), l'uniformité de la substance de l'univers (grâce à l'observation de nouvelles comètes et de nouvelles étoiles, comme la supernova étudiée en 1572 par Tycho Brahe)⁵ et enfin la vraisemblance d'une pluralité de mondes. Dans son *Teatro* et ses *Cartas*, Feijoo recueille l'ensemble des données et des observations astronomiques qu'il tire de ses lectures de traités et de journaux savants⁶. Au moment de se prononcer sur la nature finie ou infinie de l'univers, il témoigne d'une insigne prudence, partagée par les grands astronomes des xv^e-xviii^e siècles. L'Espagne des universités scolastiques entretient en effet un profond archaïsme qu'il persifle : « En materia de doctrina (aun filosófica y astronómica) es tan inmóvil nuestra nación como el orbe terráqueo en el sistema vulgar » (CE, IV, c. XXI, 10). Les condamnations de Copernic en 1616 et de Galilée 1633 continuaient de peser lourd en Espagne. En 1748, Jorge Juan affrontait la censure inquisitoriale : ses *Observaciones astronómicas y físicas* s'inscrivaient en effet pleinement dans le sillon d'Isaac Newton, héliocentriste copernicien déterminé.

Le dispositif discursif que Feijoo met en œuvre afin d'exposer l'hypothèse copernicienne, sans encourir la censure (CE, III, c. XX), est le point qui retiendra ici notre attention. Les arguments *pro* et *contra* sont assemblés de sorte que le lecteur avisé sache à la fin le parti implicite adopté. Pour ce faire, quatre formes de stratégie sont convoquées : 1.°, une première issue du scepticisme, consistant en l'*epochè*, secondée du fidéisme : cette tactique prend la forme de la doctrine de la double vérité, soit la coexistence insoluble d'une vérité scientifique et d'une vérité de foi ; 2.°, une deuxième reposant sur une profession de foi éclectique, hostile au dogmatisme et à l'esprit de système (CE, II, c. XXIII) : quoiqu'il semble mettre dos à dos les partisans et les adversaires

⁵ Tous ces événements célestes invalident la thèse d'une sphère céleste incorruptible.

⁶ On croise sous sa plume les noms des principaux astronomes des xv^e-xviii^e siècles (Copernic, Tycho Brahe, Galilée, Kepler, Cassini, Broscovitch, etc.). Feijoo n'est pas un scientifique : ses connaissances sont de seconde main (TC, V, d. XII).

de Copernic, Feijoo manœuvre avec assez d'habileté pour accorder l'avantage aux premiers ; 3.°, une troisième intéressant l'écriture elle-même, qui consiste notamment en une juxtaposition d'arguments favorables et adverses, bâtie de sorte que l'ordre tactique d'exposition concoure à asseoir la validité de l'héliocentrisme copernicien⁷ ; 4.°, une quatrième consistant en la défense d'un relativisme historique et culturel : dans certains pays, autrefois hostiles au copernicianisme, comme l'Espagne moderne, l'hypothèse est à présent communément admise (CE, II, cc. XXIII y XXVI), et même d'une « parfaite évidence » (CE, IV, c. XXI).

La doctrine de la double vérité est convoquée dès 1726 dans le premier tome du *Teatro*. On la retrouvera systématiquement par la suite. Feijoo reconnaît, d'un côté, la cohérence du copernicianisme — sa capacité à rendre compte de l'animation du cosmos (CE, III, c. XX) —⁸ et, d'un autre, sa franche incompatibilité vis-à-vis des Écritures — du fait non seulement de cette idée, commune au newtonisme, d'une Terre tournant autour du Soleil, mais de la vraisemblance d'une pluralité de mondes (CE, II, c. XXIII) — . Quoique le soupçon d'hétérodoxie, sinon d'hérésie, pèse sur elle, aucun argument rationnel ne saurait pour autant l'invalider (TC, I, d. XIII ; CE, II, XXII). La raison pourrait l'emporter sur la foi si le scepticisme chrétien n'imposait pas cependant la doctrine de la double vérité : « Yo por mí protesto que si en esta cuestión no jugasen sino razones filosóficas y matemáticas, sería el más fino copernicano del mundo. Pero el mal es que después de apurado todo lo que hay de filosofía y matemática en la materia, resta contra Copérnico un argumento de muy superior clase a todos los que se han alegado » (CE, III, c. XX, 26). En 1728, la même tactique est employée : vraisemblance scientifique du copernicianisme *vs* transgression de la vérité révélée. Habilement, Feijoo rappelle que l'Inquisition romaine n'en combat pas l'hypothèse mais la démonstration sous forme d'un système soustrait au doute (TC, II, d. I ; l'argument est rappelé en 1745 : CE, II, c. XXIII). Les observations et les données astronomiques que Feijoo collecte et expose scrupuleusement dans son oeuvre concourent à établir, dans le fil de Galilée, l'incommensurabilité de l'univers, l'homogénéité de sa substance et l'uniformité de ses lois. Le corrélat de cette démonstration — la pluralité des

⁷ Feijoo reconnaît en 1728 que le système de Newton, qui inclut le copernicianisme pour l'étendre, est reçu auprès de nombreux scientifiques, mais il ne cache pas les réticences que lui inspire sa théorie de l'attraction. Admettant toutefois, dans la phrase qui suit, que cette attraction magnétique, manifeste dans l'aimant, doit agir au niveau du globe terrestre, il accorde au newtonianisme le bénéfice du doute (TC, II, d. XIV).

⁸ Même si l'imagination répugne à admettre l'idée d'un espace immense séparant le firmament de la terre, l'option alternative serait plus absurde encore : il faudrait que les étoiles fixes, le Soleil et les autres planètes se meuvent à une vitesse « incroyable ». Le système de Copernic permet d'éviter cette folle hypothèse.

mondes — est sagement présenté comme une conjecture raisonnable que la physique n'interdit pas. On reconnaît là l'expression d'un éclectisme probabiliste, typique de la pensée de cet héritier des *novatores*.

Dans le dernier tome de ses *Cartas*, Feijoo a recours à une solution ultime, d'une remarquable ambivalence interprétative, afin de concilier le probabilisme scientifique avec l'orthodoxie scolastique : le « *Sistema máximo* », soit le dépassement dans la conservation du « *Sistema magno* » de Galilée, par la profession d'une vérité non pas scientifique mais métaphysique. Feijoo renoue ici avec une prestigieuse tradition scolastique, qui, au *XIV*^e siècle, avec Guillaume d'Occam et Jean Buridan, avait rectifié les excès de la cosmologie aristotélicienne, en rendant admissible la pluralité des mondes par l'argument de la toute-puissance divine : si rien métaphysiquement ne permet de limiter la puissance de Dieu, rien ne permet d'infirmer l'hypothèse d'autres mondes.

Feijoo rappelle d'abord l'impuissance de l'homme à saisir l'infinité, attribut exclusif de Dieu, à en pénétrer le dessein cosmique et le finalisme téléologique. Irrémédiablement borné (CE, V, c. II), sa raison ne l'autorise pas à invalider l'hypothèse d'autres systèmes solaires. Blâmant un anthropocentrisme impertinent, Feijoo rejoint le « que sais-je ? » montaignien.

Afin de résoudre le dilemme entre la probabilité scientifique et la vérité de foi, Feijoo, à l'instar d'un Occam, sépare l'acte de la puissance : les mondes pluriels du « *Sistema máximo* » n'existent pas en acte et en soi dans la Création mais en Dieu en puissance, lequel contient une pluralité de mondes virtuels en lui. Cette existence n'est pas « imaginaire » mais « vraie » (CE, V, c. II). Le « *Sistema máximo* » repose sur la logique métaphysique de la « *continencia formal de las perfecciones criadas en la Deidad* » (CE, V, c. II, § IV, 48) : si Dieu est capable de créer ces mondes, il faut que ceux-ci existent déjà en lui en puissance. Si rien de ce qui est n'existe hors de lui, tout ce qui est aujourd'hui existe aussi en lui préalablement. La Création contenue et continuée virtuellement en Dieu est supérieure et infinie au regard de celle réalisée en acte. Avant Feijoo, la scolastique du *XIV*^e siècle réservait déjà l'idée d'infinité à Dieu : le cosmos, ne sachant accomplir cette infinité dans son étendue réelle, était nécessairement borné.

La cosmologie aristotélicienne fut soumise en 1277 à une notable rectification à la faveur de la condamnation par Etienne Tempier, évêque de Paris⁹, de 219 de ses thèses, jugées hétérodoxes sinon hérétiques, parmi lesquelles celle de l'impossibilité pour Dieu de créer plusieurs mondes. Le jugement allait contri-

⁹ DEL PRETE, *Bruno, l'infini et les mondes*, pág. 19. Feijoo évoque implicitement, en 1760, la fameuse condamnation de 1277, en épingleant à son tour l'hétérodoxie d'Aristote, sur le ton du persiflage philosophique (CE, V, c. II).

buer au retour en force dans l'orthodoxie de la possibilité des mondes pluriels par l'affirmation d'un Dieu tout-puissant. Sans être invalidée, la cosmogonie du Stagiritte cessait alors de borner la puissance de l'Être absolu¹⁰ : « Ce qui est vrai d'un point de vue physique (puissance ordonnée) est une partie de ce qui peut être vrai d'un point de vue logique (puissance absolue) »¹¹. Cette rectification ne saurait être confondue avec une victoire du probabilisme scientifique : la logique mise en œuvre était d'ordre métaphysique en effet. La promotion du « *Sistema máximo* » de 1760 est analogue à ce titre. L'échappée feijonienne est certes habile mais est-ce là un subterfuge ou un évitement ? Il se peut qu'elle ait été déterminée par un contexte espagnol peu propice à la nouvelle astronomie newtonienne. Accordons à Feijoo le bénéfice du doute, d'autant qu'il dépasse le « *Sistema Magno* » sans le ruiner en substance. S'il le réduit en effet à la qualité de « *fantasía filosófica* » (CE, V, c. II, § XIII, 80), il précise que cette « *entidad ficticia* », ce « *magnífico espectro* », ce « *gran fantasma* » permet à l'homme d'accéder à l'« *inteligencia cierta* » d'autre chose : l'« *evidencia metafísica* » (CE, V, c. II, § XIII) du « *Sistema máximo* ». Ainsi, la métaphysique préserverait-elle paradoxalement le probabilisme scientifique¹².

Saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, conçoit l'ordre, la finitude et l'unicité du monde comme l'expression *unifiée* de l'entendement, de la volonté, de la bonté et de la toute-puissance de Dieu. Comme chez Platon, un monde unique est jugé plus conforme à la sagesse et à la volonté de Dieu qu'une pluralité, même possible. Il préserve le finalisme téléologique, incompatible avec la multiplicité dispersée et l'infinité¹³. La perfection de Dieu préconise cette hypothèse. Sa bonté — engagée dans l'œuvre d'accomplissement de cette même perfection — ne saurait se partager entre plusieurs exemplaires de mondes¹⁴. La pluralité des systèmes solaires est refusée au nom de la nécessaire coopération en Dieu de l'entendement et de la volonté. Celui-ci n'accomplit pas tout ce que sa puissance lui permet mais ce qui concourt seulement à l'exécution

¹⁰ DEL PRETE, *Bruno, l'infini et les mondes*, pág. 44.

¹¹ DEL PRETE, *Bruno, l'infini et les mondes*, pág. 29.

¹² Feijoo semble ici rejoindre, peut-être à son insu, la méthode fictionnelle mise en œuvre par Descartes afin de conquérir par le doute certaines vérités métaphysiques et physiques : sa « fable du monde ». Rappelons qu'un de ses amis, Cyrano de Bergerac, avait recouru à la fable extravagante pour exposer sa cosmologie, laquelle, quoique fantaisiste, traduisait une philosophie et une science recevables (Jean-Charles DARMONT, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle. Etudes sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*, Paris, PUF, 1998). Ses *Empires du Soleil et de la Lune* articulent l'hypothèse d'une pluralité de mondes à celle d'une vie extraterrestre.

¹³ « La multitude matérielle n'a aucune limite certaine, mais tend elle-même vers l'infini, et l'infini est opposé à la notion de fin » (Thomas d'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, question 47, art. 3, cité par Steven J. DICK, *La pluralité des mondes*, Arles, Actes Sud, 1982, pág. 46).

¹⁴ DEL PRETE, *Bruno, l'infini et les mondes*, pág. 21.

d'une fin. C'est en séparant, au contraire, l'entendement et la volonté de Dieu que la scolastique du xv^e siècle¹⁵ fonde la recevabilité logique de l'hypothèse des mondes pluriels.

Guillaume d'Occam organise sa *Distinction XLIV* autour de cette interrogation : « Dieu peut-il créer un monde meilleur que celui-ci ? »¹⁶. S'appuyant sur l'attribut de la toute-puissance, il juge « probable que Dieu puisse créer un autre monde, meilleur que celui-ci et distinct de celui-ci par son espèce »¹⁷. Feijoo, familier des subtilités de la dialectique scolastique, défend cette même probabilité et reconduit cet argument de la variété des espèces afin de résoudre le problème des perfections concurrentes (CE, V, c. I)¹⁸. Sa spéculation autour de l'existence possible de créatures non humaines n'est donc pas le fruit de la seule lecture attentive des *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) de Fontenelle, qu'il cite à plusieurs reprises, mais trouve à s'adosser à l'argument occamien de la toute-puissance divine et de la variété en espèces de son œuvre créatrice. La vie extraterrestre, écrit-il, pourrait prendre la forme non pas d'hommes — puisque tous sont issus de la lignée d'Adam — mais de créatures relevant d'une espèce rationnelle analogue, dotée de « *mucho mayor perfección* » (CE, V, c. II, § VI, 51). Feijoo n'enfreint pas l'orthodoxie : avant lui, saint Augustin jugeait admissible la création par Dieu d'un homme parfait et donc meilleur, inaccessible au péché.

Le *Teatro* et les *Cartas* révèle le profond intérêt de Feijoo pour la question de l'existence d'autres mondes et d'une vie d'extraterrestre. Quoiqu'il veuille à ne jamais outrepasser les bornes de l'hypothèse¹⁹, il prend toujours le temps d'exposer ces théories suspectes. A plusieurs reprises (TC, VIII, d. VII ; CE, IV, c. XXI), il évoque ainsi la figure du cardinal Nicolas de Cuse (1401-1464), qui, dans sa *Docte ignorance*, défendait la vraisemblance de créatures rationnelles extraterrestres meilleures que les hommes issus d'Adam. C'est là, écrit Feijoo en 1739, un « doute raisonnable » (TC, VIII, d. VII, § IV, 10). Et si l'orthodoxie dudit cardinal devait être contestée, comment s'expliquer les hommages de tant d'autorités de l'Église, parmi lesquelles le jésuite Roberto Bellarmino, dont le choix, sous la plume de Feijoo, ne doit rien au hasard : au-dessus de tout soupçon, celui-ci avait en effet instruit le procès de Giordano Bruno, condamné

¹⁵ DICK, *La pluralité des mondes*, págs. 55-56.

¹⁶ Guillaume D'OCCAM, *Opera plurima: super 4 libros sententiarum*, in *sententiarum* I, London, 1962, vol. 3, «Distinction XLIV», cité par DICK, *La pluralité des mondes*, pág. 51.

¹⁷ OCCAM, « Distinction XLIV », cité par DICK, *La pluralité des mondes*, pág. 52.

¹⁸ DICK, *La pluralité des mondes*, pág. 52.

¹⁹ Feijoo précise que cette hypothèse d'une pluralité de mondes est d'une « *cortísima probabilidad extrínseca* ». Ceux qui l'ont défendu, jouissent d'ailleurs d'un piètre crédit auprès des théologiens. C'est une flèche lancée contre Leibniz et son système des Monades de 1714 (CE, V, c. I).

au bûcher en 1600, et interdit à Galilée, en 1616, de démontrer l'hypothèse copernicienne. Quoique la thèse cusienne d'une vie extraterrestre contredise les Saintes Ecritures, les Conciles et les Pères de l'Eglise qui font des anges et des hommes les seules créatures intellectuelles divines (TC, VIII, d. VII, § IV, 10), Feijoo s'en fait le relais.

Le « *Sistema máximo* » de ce Dieu contenant, en lui et en puissance, une multitude de mondes permet à Feijoo de revenir sur le problème de la compatibilité entre la perfection divine et l'imparfaite pluralité des mondes. Dans le cosmos, ces mondes multiples ne pourraient tous prétendre à la perfection qui est l'excellence d'une singularité. L'imperfection dans le réel est un déficit de perfection au regard de la perfection absolue. Dieu, cependant, étant tout ce qui est, n'admet en lui ni manque ni imperfection. En conséquence, dans l'espace métaphysique du « *Sistema máximo* », les mondes pluriels participent chacun de la perfection divine qui les contient (CE, V, c. II).

Le dernier tome des *Cartas* où est défendu le « *Sistema máximo* » revêt une importance toute particulière dans l'œuvre de Feijoo, qui entend dissiper les malentendus que sa réflexion aurait suscités. A plus d'un titre, il est exemplaire des tergiversations des premières Lumières espagnoles. Feijoo tâche de ménager un compromis entre ses convictions scientifiques probabilistes et l'orthodoxie de sa foi vis-à-vis des dogmes, des Ecritures et des autorités de l'Eglise. De ce louvoisement témoigne sa quatrième lettre où il stigmatise l'impiété du matérialisme, dont Cassendi — qu'il suivait pourtant sur plusieurs points — aurait été un cheval de Troie, à son insu. Il est significatif que le volume s'ouvre sur un discours dont la théologie forme toute la matière : le fait est rare chez Feijoo qui manifeste plutôt pour ce genre de débat une certaine désaffection, qui n'est ici nullement l'indice d'une foi tiède ou même insincère. Perce une vive inquiétude devant la radicalisation d'un conflit ouvert entre l'Eglise et le courant matérialiste des Lumières. En citant saint Thomas — « *Deus non quidem hoc est, hoc autem non est, sed omnia est* » (CE, V, c. I, 13) — , Feijoo pose le premier jalon du discours qui va suivre, consacré au « *Sistema máximo* », dont la vérité est confinée au seul domaine métaphysique. Présenté comme un dépassement de la cosmologie copernicienne du « *Sistema magno* », il subtilise sur le plan métaphysique les hypothèses du probabilisme cosmologique. Est-ce là une habile ruse ? Un faux-fuyant ? Feijoo croit-il en ce « système suprême » qui congédie la science ? Pouvait-il, à si bon compte, troquer son scepticisme scientifique quant au réel contre l'évidence métaphysique du virtuel ?²⁰.

²⁰ Certes, Feijoo, âgé en 1760 de 84 ans, est véritablement inquiet de l'essor du matérialisme et du déisme. Son repli en est peut-être le prix.

Le « *Sistema máximo* » est si périlleux que, mal entendu, il pourrait sembler s'apparenter au spinozisme. Feijoo récusait aussitôt la parité : « ¿ Pero ese ser de todas las cosas está en Dios como en ellas, o en ellas como en Dios ? Nada menos. Eso sería caer, por lo menos indirectamente, en el monstruoso dogma del impío Benito Espinosa. Está ese ser en todas las criaturas íntimamente mezclado con innumerables imperfecciones ; en el Criador depuradísimo de toda imperfección » (CE, V, c. II, 90). L'irruption du spectre spinoziste et l'effarement démonstratif de Feijoo laissent dubitatif. Dans une Espagne où le fait même de citer l'auteur de l'*Ethique* excite le soupçon, que penser d'un philosophe, qui, tout en se récriant, suggère une étrange contiguïté ?

Au fil de sa carrière, Feijoo avait fini par admettre le système newtonien. Outre le renfort que celui-ci offrait, en particulier, à une théologie naturelle prenant appui sur la science pour démontrer l'existence de Dieu, il représentait la synthèse entre trois traditions : une terminologie scolastique ; la théorie de la plénitude divine, issue à la fois de la scolastique du XIV^e siècle et d'une tradition hermétique platonisante ; et un empirisme et un mécanisme incorporant un atomisme christianisé²¹.

Feijoo rejoint dans son « *Sistema máximo* » une solution développée avant lui par Pierre Gassendi, avec lequel il partage un scepticisme ambigu, une profession de foi nominaliste, une adhésion à la philosophie mécaniste et un rapport contrarié à l'atomisme. Gassendi est soucieux de trouver un « accord, plus ou moins précaire, entre un matérialisme d'inspiration scientifique et des exigences qui tiennent à sa foi »²². Plusieurs des procédés lui permettant de limiter son matérialisme épicurien sont communs à Feijoo, dans son effort de préservation de trois des thèses de l'astronomie moderne (l'héliocentrisme copernicien, galiléen et newtonien ; la vision d'un univers non pas fini mais incommensurable ; l'hypothèse d'une pluralité des mondes). Ces stratégies, relevées par Olivier Bloch, sont : 1.°, la « séparation entre philosophie et religion, évoquant plus ou moins nettement la “théorie de la double vérité”, et permettant de faire coexister avec des thèses philosophiques de tendance matérialiste des thèses religieuses admises extérieurement à la philosophie » ; 2.°, l'« introduction, dans la philosophie elle-même, de thèses métaphysiques qui restent néanmoins simplement juxtaposées aux thèses qu'elles doivent combattre » ; 3.°, une « élaboration conceptuelle plus subtile, utilisant des thèses ou des thèmes épicuriens ou nominalistes, en les infléchissant en sens contraire à leur destination première,

²¹ Albert RIBAS, *Biografía del vacto. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*, Barcelona, Editorial Sunya, 2008, págs. 148-150.

²² Olivier BLOCH, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, pág. 299.

pour les faire servir au profit des affirmations métaphysiques et religieuses »²³. C'est ce dernier procédé qui retiendra ici notre attention.

Feijoo ne fait pas de la pluralité des mondes et de son corrélat, l'univers infini, une simple rêverie. Il y tient tant qu'il forge le « *Sistema máximo* », qui, à l'instar de Gassendi, oppose une raison supérieure authentique (la raison métaphysique) à une raison physicienne naturelle impuissante (pág. 350). Quoique la philosophie semble ici se faire servante de la théologie, elle s'articule en fait autour d'un concept — celui d'« espace » — qui brouille les cartes. Tandis que l'« univers » désigne l'ensemble des choses physiques et observables du cosmos, l'« espace » est un « cadre vide » (pág. 386) où se déploie la toute-puissance créatrice de Dieu à travers une multitude de mondes (pág. 385) dérobés à l'investigation scientifique. Saint Augustin avait forgé le concept métaphysique d'« espace imaginaire », infini et incréé (pág. 315), à travers lequel se concevaient l'Immensité et l'Éternité de Dieu. La réalité de cet « espace, que l'homme ne pouvait qu'*imaginer* », n'était que formelle. Tout y était possible par l'effet de notre imagination métaphysique. Dans son *Syntagma*, Gassendi modifie profondément la signification et la visée du concept augustinien d'« espace imaginaire », qui ne relève plus de la chimère. « Ces *Imaginaria* deviennent bel et bien des *entia realia* indépendants de toute pensée » (pág. 317). Feijoo, reconduisant l'appropriation gassendienne, subtilise la probabilité scientifique d'un cosmos infini abritant une pluralité de mondes en la portant au plan de l'évidence métaphysique. Loin du songe creux, le « *Sistema máximo* » est « *real y verdadero* » (CE, V, II, § VII, 53), comme le virtuel, selon Deleuze, « possède une pleine réalité, en tant que virtuel, [...] [devant] même être défini comme une stricte partie de l'objet réel »²⁴. Gassendi, dans son *Syntagma*, opposait l'infinité de l'« espace » à la finitude de l'« univers ». Feijoo articule celle du « *Sistema magno* » à l'infinité métaphysique du « *Sistema máximo* », et à la vérité d'un cosmos virtuel composé d'innombrables mondes pluriels contenus et confondus en Dieu. En suggérant ainsi l'assimilation métaphysique de Dieu à l'« espace », Feijoo approche la thèse contiguë d'une divinisation de l'univers. C'est alors que le spectre du spinozisme — mal entendu — s'impose à lui subrepticement.

Le Dieu de Spinoza rassemble en lui la totalité de ce qui constitue la nature des choses. « A part Dieu » ou « en dehors de Dieu », il ne peut y avoir d'autre substance. « Toutes les choses sont en Dieu et doivent être conçues à partir de

²³ BLOCH, *La philosophie de Gassendi*, pág. 301. Les pages indiquées entre parenthèses font référence à ce travail.

²⁴ Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pág. 269.

Dieu »²⁵. N'y ayant rien d'autre qui soit absolument réel que Dieu, tout doit être de Dieu ou « en Dieu », et donc être conçu « à partir de Dieu ». La formule « *in Deo* », axe de la proposition 15, a donné lieu à bien des spéculations autour de l'immanentisme sinon du « panthéisme » de la doctrine spinoziste.

Quoique le « *Sistema máximo* » n'entretienne aucune identité de rapport avec le spinozisme, Feijoo admet le soupçon. Pour quelle raison signaler ainsi, pour le réfuter aussitôt, cet effet de parenté, au risque de jeter le discrédit sur tout le système ? Le spinozisme agit-il sur Feijoo comme un « grand croquemitaine philosophique »²⁶ ? Un plafond de verre ?

L'expression « en Dieu » que l'on trouve dans *l'Éthique* ne signifie nullement « au-dedans de Dieu », au sens d'une intériorité qui serait elle-même pensée en référence à un extérieur qui limiterait potentiellement cette intériorité : « L'intériorité de la substance qu'est Dieu est la paradoxale intériorité d'un dedans sans dehors »²⁷. Feijoo, en décrivant l'intériorité d'un Dieu accueillant la virtualité de mondes pluriels, au côté d'un extérieur qui est l'espace de la Nature créée, distingue — en les articulant — la « *natura naturans* » de la « *natura naturata* ». Il n'est rien de tel chez Spinoza, pour qui « la nature » n'est pas seulement le réel en tant qu'il est donné comme tel, mais, d'emblée, ce qui « nature » et produit une réalité : « nature naturante » et « nature naturée » sont les pôles extrêmes d'un même processus. La seconde ne succède pas à la première, comme l'effet à sa cause : les deux sont une même nature considérée à deux points de vue différents. Pas plus qu'il n'y a « passage » du naturant au naturé, il n'y a « passage » de l'infini au fini. En défendant la position inverse, Feijoo est donc loin de verser dans le spinozisme.

Tandis que le Dieu de Feijoo est libre de créer telle nature ou de s'en abstenir, celui de Spinoza existe et agit selon une seule et même *nécessité*²⁸. Il est impensable que Dieu agisse en vertu d'une libre volonté grâce à laquelle il pourrait faire plus et autrement que ce qui est d'emblée donné dans son intellect : il ne peut vouloir agir autrement qu'il ne le fait. Le « *Sistema máximo* » de Feijoo repose au contraire sur le postulat d'une séparation entre nature créée et libre intellect du Dieu tout-puissant, dégagé de sa propre nécessité : si les mondes pluriels virtuels qu'il accueille en lui n'existent pas dans le réel, c'est

²⁵ Baruch SPINOZA, *Éthique* (1677), Proposition 15, citée par Pierre MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : La nature des choses*, Paris, PUF, 1998, pág. 122.

²⁶ Jonathan ISRAËL, *Les Lumières radicales : La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Editions Amsterdam, 2005, pág. 197.

²⁷ MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, pág. 123.

²⁸ La proposition 16 dit que « de la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes ».

qu'il n'y a pas consenti. Sa souveraine perfection lui offre de transgresser toute limite et de se représenter des possibles coupés de la réalité telle qu'elle est donnée en fait. Pour le Dieu de Spinoza, qui, au contraire, ne peut agir depuis l'extériorité de la Nature, ce qui peut être l'est en effet et nécessairement.

Feijoo n'est nullement spinoziste mais sa crainte de le paraître à son insu révèle d'une façon exemplaire l'étrange façon dont Spinoza et sa réputation infamante viennent hanter les Lumières. Si l'on prête attention à la cosmologie de Descartes, de Newton et de leurs partisans, on s'aperçoit, comme le souligne Antonella del Prete, qu'ils « réussissent à dissimuler le nécessitarisme théologique et l'immanentisme initiaux, sans pourtant parvenir à les effacer tout à fait »²⁹. Parce que ce même effort fonde et organise le « *Sistema máximo* », l'auteur de l'*Ethique* vient y affleurer. C'est là une nouvelle manifestation de l'ombre portée du spinozisme sur les Lumières modérées, dont Jonathan Israël offre cette explication : « En reliant et en intégrant dans un système très cohérent des idées récentes et des concepts qui résonnaient de manière disparate et incohérente depuis des millénaires, Spinoza conféra ordre, cohésion, et logique à ce qui fut en effet une vision fondamentalement nouvelle de l'homme, de Dieu et de l'univers, enracinée dans la philosophie, nourrie de pensée scientifique et capable de produire une idéologie révolutionnaire »³⁰. Feijoo, comme nombre de ses contemporains, s'inquiète de l'essor des *esprits forts*, qui trouvent dans la synthèse spinoziste un puissant arsenal intellectuel. L'irruption spectrale de Spinoza, en fin d'exposition du « *Sistema máximo* », atteste tout à la fois l'alarme qu'il inspire et le paradoxal ascendant qu'il exerce sur certains de ses contradicteurs, mis au défi de réfuter ce qu'il est devenu en Europe depuis les années 1660 : la figure majeure de l'adversaire.

²⁹ DEL PRETE, *Bruno, l'infini et les mondes*, pág. 101.

³⁰ ISRAËL, *Les Lumières radicales*, pág. 199.