

Antropología filosófica y ficción de los planetícolas en la obra de Feijoo: pensar al hombre desde su límite extraterrestre

FRÉDÉRIC PROT
(Universidad Bordeaux Montaigne)

«No cotejo al hombre con otras criaturas existentes, sí solo meramente posibles; pues esos nuevos mundos poblados de muchos excelentes racionales, solo existen en mi imaginación, o en la de algunos filósofos, a quienes se antojó fabricar esos portentosos espectros» (CE, V, II, 53)¹. La aparente circunspección de Feijoo respecto al tema del planetícola —presentado, en esta *Carta* de 1760, como algún juguete del ingenio filosófico— no es para desconcertarnos. El extraterrestre, tanto como el universo infinito, forma un objeto-*límite* para la razón científica y la especulación filosófica: ambos invitan a superar los límites de la experiencia.

El planetícola —objeto *crítico*, *universal* y *curioso* por antonomasia— había de enmarcarse perfectamente en el proyecto intelectual de Feijoo. Este aborda en diez ocasiones la hipótesis de una vida vegetal, animal y racional en exoplanetas, desde el segundo tomo de su *Teatro* en 1728, hasta el último de sus *Cartas* en 1760². Esa insistente especulación también caracteriza a otro de sus más ilustres coetáneos: Immanuel Kant. En 1755, este dedica la tercera parte de su tan newtoniana *Teoría general del cielo* a un «ensayo de comparación entre los habitantes de diversos planetas, basada en las analogías de la naturaleza», en el que reivindica la virtud heurística de la fantasía especulativa, siempre que esta se ciña a imaginar las propiedades físicas e intelectuales de los planetícolas a partir de un conjunto de hipótesis físicas verosímiles (los parámetros medioambientales vigentes en tal o cual planeta)³. La ciencia conjetural ha de satisfacer la «noble» curiosidad del alma humana por un «sublime tema de meditaciones»:

¹ A los extraterrestres les califica también de «vanas fantasmas, que llamamos entes de razón» (CE, V, 1, 35).

² Incluimos tres breves ensayos de 1730, 1733 y 1736 (TC, respectivamente IV, 6; V, 15; VII, 3) sobre la teoría del preadamismo, siendo esta conexa a la controversia sobre la vida extraterrestre.

³ «Hemos perseguido nuestras suposiciones apoyándonos solo en las leyes físicas de la naturaleza, que sirvieron como guía para mantener nuestras deducciones sobre la senda de la verosimilitud y de la razón» (Immanuel KANT, *Histoire naturelle générale et théorie du Ciel, Les hypothèses cosmogoniques. Examen des théories scientifiques modernes sur l'origine des mondes, suivi de la Théorie du ciel*, París, Gauthier-Villars, 1886 [1.^a ed., Königsberg et Leipzig, 1755], pág. 253); a menos que se indique lo contrario, traducciones y subrayados son nuestros.

el hombre en el universo⁴. La figura del extraterrestre reaparece —de modo subrepticio— en la *Crítica de la razón pura* (1781), en la que Kant profesa una «fe firme» en su existencia⁵, y en la *Crítica de la facultad de juzgar*⁶ (1790), aquí puesta en relación con la teoría de lo sublime, ya en ciernes en la conclusión de la *Teoría general del cielo*. Al planetícola lo convoca Kant una última vez en la *Antropología en sentido pragmático* (1798). Si bien reivindicaba, en sus pasadas obras, la virtud de la ficción filosófica extraterrestre para una antropología com-

⁴ «No sabemos ni siquiera con certeza lo que es en realidad el hombre actualmente, a pesar de los datos que la conciencia y los sentidos sí deberían facilitarnos. [...] Sin embargo, el conocimiento de su tan lejano porvenir aviva la curiosidad del alma humana y esta siente la necesidad de interrogar cuanto pueda aclarar tan oscura ciencia. ¿Habría de quedar el alma inmortal atada a este punto del Universo, a nuestra Tierra, por toda la infinitud de su duración futura que el sepulcro mismo no interrumpe sino transforma? ¿No llegaría nunca a participar de una visión más cercana de las demás maravillas de la Creación? ¿Quién sabe si no está predestinada a conocer algún día aquellos globos lejanos [...] que ya desde lejos encienden tan vivamente su curiosidad? [...] Es permitido y es decente deleitarse con tales concepciones; pero nadie basará la esperanza de lo futuro sobre creaciones tan inseguras de la fantasía. Cuando la naturaleza humana se haya rendido a la fragilidad, el alma inmortal se levantará con veloz impulso sobre cuanto es finito, y continuará su existencia en una nueva relación con respecto a toda la naturaleza, como consecuencia de su unión más íntima con el Ser Supremo. [...] En efecto, después de llenar su ánimo con éstas y las anteriores consideraciones, el espectáculo de un cielo estrellado en una noche serena procura una especie de deleite que sólo sienten almas nobles. En la tranquilidad general de la naturaleza y el reposo de los sentidos, la oculta capacidad cognoscitiva del espíritu inmortal habla un lenguaje inefable y ofrece conceptos generales que bien pueden ser sentidos, pero no descriptos. Si entre las criaturas razonables de este planeta hay seres tan infames como para no sentir el vivo atractivo de este sublime tema de meditaciones y preferir la servidumbre de los vanos placeres, ¡cuán desgraciado es este globo de haber podido producir criaturas tan miserables! Al contrario, ¡cuán feliz es si, bajo las más placenteras condiciones, le está abierto un camino para llegar a la felicidad y altura infinitamente superiores a las prerrogativas que la naturaleza pudo conferir a los planetas más favorecidos!» (KANT, *Histoire naturelle générale et théorie du Ciel*, págs. 254-255).

⁵ Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas (ed.), Madrid, Taurus, 2005 [1.ª ed., Riga, 1781], «Doctrina trascendental del método», pág. 465: «Ahora bien, aunque nada podamos decidir acerca de un objeto, aunque sea, por tanto, puramente teórico el tenerlo por verdad, podemos concebir e imaginar en muchos casos un proyecto para el que, de existir un medio que estableciera la certeza del asunto, creemos que tendríamos bases suficientes. De ahí que exista en los juicios meramente teóricos un *análogo* de los juicios prácticos y que al tenerlo por verdad le cuadre el nombre de *creencia*; la podemos llamar *creencia doctrinal*. Si fuera posible decidirlo mediante alguna experiencia, apostaría cuanto tengo a que al menos alguno de los planetas que vemos está habitado. Por ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados».

⁶ Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Alain Renaut (ed.), París, Garnier, 1995 [1.ª ed., Berlín, 1790], pág. 468: «Admitir habitantes racionales en los demás planetas, es una cosa de opinión; porque si pudiésemos aproximarnos a ellos, lo que es posible en sí, decidiríamos por la experiencia si los hay o no; mas no nos aproximamos nunca bastante para esto, y la cosa queda en el estado de opinión. Mas tener la opinión que hay en el universo material espíritus puros, pensantes sin cuerpo, es la que se llama una ficción. No es una cosa de opinión, sino una pura idea, la que subsiste cuando se abstrae de un ser pensante todo lo que tiene de material y se le deja el pensamiento. No podemos decidir si el pensamiento subsiste entonces (porque no lo conocemos más que en el hombre, es decir, unido con su cuerpo). Una cosa semejante es un *ens rationis ratiocinantis* y no un *ens rationis ratiocinatioe*. En cuanto al concepto de esta última especie de ser, es posible establecer suficientemente, al menos para el uso práctico de la razón, la realidad objetiva, puesto que este uso, que tiene sus principios *a priori* particulares y apodícticamente ciertos, pide este concepto».

parativa especulativa, confiesa tropezar irremediablemente con una aporía que va cortando alas a su designio intelectual, que es especificar el carácter distintivo de la especie humana: «Resulta absolutamente insoluble determinar el carácter del género humano, porque tendría que resolverse el problema comparando dos especies de seres racionales por medio de la experiencia, la cual no nos ofrece más que una». Kant, resignado, continúa: «No nos queda, pues —para señalarle al hombre la clase a que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así— otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala»⁷.

Feijoo acude a la ficción del planetícola no sólo por *necesidad* filosófica (la exigente continuación de su interrogación sobre la singularidad del hombre en los designios y la providencia de Dios) sino también como tema especulativo en estrecha relación con su propia reflexión antropológica. La especulación en torno a la vida extraterrestre lleva *ipso facto* a contestar a cuatro interrogaciones fundadoras. ¿Qué es la naturaleza? ¿Cómo Dios se sitúa en ella? ¿Cuál es la naturaleza del hombre?⁸ Del auge de la antropología en el siglo XVIII como disciplina sintética se hace uno de los principales artífices el propio Kant⁹:

La filosofía es la ciencia de las relaciones de todos los conocimientos con el uso de la razón respecto del fin esencial de la razón humana, como fin supremo al que se subordinan todos los demás fines, reuniéndose en él para formar un fin único. El campo de la filosofía, así entendido, da lugar a las siguientes preguntas: 1.º ¿Qué puedo saber? 2.º ¿Qué debo hacer? 3.º ¿Qué me cabe esperar? 4.º ¿Qué es el hombre? La primera pregunta la responde la metafísica; la segunda, la moral; la tercera, la religión; y la cuarta, la antropología. *En el fondo, se podría, sin embargo, reducir todo esto a la antropología, ya que las tres primeras preguntas apuntan a la cuarta*¹⁰.

El hombre ocupa un puesto cada vez más central para las mentes ilustradas¹¹. La insistente interrogación feijoniana de la figura del planetícola no cola-

⁷ Immanuel KANT, *Anthropologie considérée au point de vue pragmatique ou de l'utilité*, Joseph Tissot (trad.), Paris, Librairie Ladrangé, 1863 [1.ª ed., Königsberg, 1798], págs. 322-323.

⁸ Colas DUFLO, *La finalité dans la nature. De Descartes à Kant*, Paris, PUF, 1996, pág. 9.

⁹ Reinhard BRANDT, «Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire: l'anthropologie pragmatique», *Revue germanique internationale*, 6 (1996), págs. 19-34.

¹⁰ Immanuel KANT, *Logique*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1862 [1.ª ed., Königsberg, 1800], págs. 25-26.

¹¹ «La Ilustración más bien representa la aplicación de los principios y procedimientos científicos al hombre y una combinación de la perspectiva humanista, propia de los renacentistas, con la perspectiva científica, propia de los investigadores de la etapa barroca. Esta conjunción de ambas perspectivas, la del humanismo y la de la ciencia moderna, tendrá como fruto la creación de la antropología científica. Respecto a Feijoo, también cabría decir que sus ideas antropológicas en cercano paralelismo con el espíritu científico de su época, son el fruto resultante del conjugarse su formación humanística con su posterior información científica. [...] Todo ello, unido en su caso a profundos conocimientos teológicos, bíblicos y morales, orientará su atención hacia el hombre y determinará el peculiar talante de sus concepciones antropológicas», Silverio CERRA SUÁREZ, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, Oviedo, Seminario Metropolitano, 1986, pág. 26.

bora solamente a una revisión filosófica del tradicional y abusivo antropocentrismo, que llega a relativizar el lugar privilegiado de la humanidad en los fines y designios del Dios providencialista. También participa estrechamente de una antropología filosófica que indaga en la esencia específica del hombre y sus diferencias respecto a los demás seres. El extraterrestre no puede ser convertido en figura especulativa o ficcional sin mantener vínculo alguno con una biología y una antropología terrena. Si es admisible, por ejemplo, la hipótesis de planetas habitados —incluso bajo condiciones climáticas y físicas que se reputarían radicalmente hostiles a la vida— es porque Dios, en su omnipotencia, ya ha dado pruebas en el espacio de la Creación de la suma variedad, adaptabilidad y plasticidad somática de la vida¹². Feijoo extiende esa facultad al propio hombre, como lo demuestra su interés por el caso del hombre-pezu de Liérganes (TC, VI, 8)¹³.

La especulación sobre la figura del extraterrestre —su consustancial desemejanza con el ser humano, la posible superioridad de sus sentidos y de su racionalidad, y, en fin, su admisible «mayor perfección» (CE, V, 1, 23)¹⁴, dentro de lo que Dios quiso y dispuso— entraña de modo intrínseco y latente una reflexión sobre la virtualidad de un hombre inédito y extraño. En el *Teatro* y las *Cartas*, como apunta con razón Silverio Cerra Suárez, la visión feijoniana de la naturaleza humana «da al hombre un amplio margen de libertad ante las opciones que deba realizar», con el siguiente correlato: «la ruptura de los límites escolásticos en que se circunscribían las especies, concediendo al organismo viviente una elasticidad y amplitud tales que por sus internas variaciones, según diversas causas y leyes, se podría explicar la multiplicidad, compleja y ordenada, variada y gradual, de los seres vivos»¹⁵.

Esa «ruptura» lleva a un atrevido cuestionamiento del distintivo de la especie humana. Feijoo, así, por ejemplo, no sólo otorga a los animales brutos todas las

¹² «¿Pero no hay repugnancia en que el Sol sea habitado? Yo no la hallo. Convengo en que este Astro no es sólo virtualmente caliente, como quieren los Peripatéticos, sino formal, y extremadamente ardiente con grande exceso al fuego elemental. Con todo, ¿por qué no podrá Dios crear vivientes, cuyo temperamento tolere, y aún se halle, como en su Elemento propio, en ese Océano de fuego? Son sumamente injuriosos a la Omnipotencia los que ciñen su actividad a la estrechez de sus experimentales ideas. [...] Nosotros no podemos comprender cómo un animal pueda vivir en el fuego. Y bien: ¿de qué yo no lo pueda comprender, se sigue, que Dios no lo pueda hacer? Si Dios, como pudo, no hubiera criado aves, ni peces, se representaría sin duda imposible, que hubiese animales capaces de vivir siempre dentro del agua, y aún muchos dificultarían también la posibilidad de animales capaces de firmarse en el aire, y correr grandes espacios de este Elemento sin apoyo alguno, más que el del Elemento mismo» (TC, VIII, 7, § IX, 39). Ver también CERRA SUÁREZ, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 183 y ss.

¹³ «Para Feijoo, no se trata ni de una manifestación milagrosa, ni es el efecto de una enfermedad, aunque le llegue a reconocer algunas derivaciones patológicas, sino de un ejemplo más de las extraordinarias capacidades que se encierran en la psique y en el organismo humano» (CERRA SUÁREZ, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, pág. 187). Feijoo incluso aduce ejemplos de cruzamientos híbridos no sólo entre animales, sino también entre un ser humano y un animal (TC, VI, 1, 134-144, sobre la cuestión del bautismo para «hijos de madre humana y bruto masculino»).

¹⁴ Ver también CE, V, 2, § V y § VII, 54.

¹⁵ CERRA SUÁREZ, *Las ideas antropológicas de Feijoo*, págs. 189-190.

facultades sensitivas que se encuentran en el hombre, incluida la de percibir la temporalidad, sino que llega a definirles como seres «propiamente discursivos o racionales, aunque de una racionalidad de inferior clase a la del hombre, sin que hasta ahora hayan reclamado los aristotélicos contra [aquel] asunto» (CE, V, 1, 24)¹⁶. Se abre el último tomo de las *Cartas eruditas y curiosas* (1760) con un discurso que revela cuán afines y emparentadas resultan las figuras adyacentes del bruto y del planetícola en la preocupación feijoniana por rescatar (TC, III, 9, § VII-VIII) y definir, en clave de antropología filosófica, el distintivo de la especie humana. La racionalidad (incluso limitada) de los animales y la que se puede otorgar (teórica y virtualmente) a criaturas inteligentes viviendo en exoplanetas cuestionan las certidumbres antropocéntricas del hombre:

El caso es que ni aun con eso tenemos definición del hombre que pueda darse por valedera. La razón es porque los distintivos que yo he señalado (y lo mismo digo de otro cualquiera que de nuevo se discurra) son bastantes para discernir la especie de racionalidad que constituye al hombre de esotra racionalidad inferior común a los brutos. ¿Pero cómo podrá algún filósofo, ni toda la humana Filosofía concentrada en un sujeto, caracterizar la racionalidad del hombre de modo que no convenga, o sea idéntica, con la racionalidad de alguna de esotras especies posibles de que no tenemos la más leve idea? (CE, V, 1 26).

En la Europa de los siglos XVII y XVIII, la comunidad filosófica y científica consideró que en la extensión del concepto infinito al universo y en la admisibilidad de una vida racional extraterrestre se cifraba un triple reto para la modernidad: una revisión del antropocentrismo clásico e interrogación de la condición humana; la resolución de un conflicto epistemológico entre ciencia, metafísica y religión; y el postulado de la inteligibilidad total de lo real.

Como bien se sabe, a partir del primer cuarto del siglo XVII, la cosmología copernicano-galileana va implicando la infinitización de un universo constituido por una multitud innumerable de sistemas planetarios y estelares análogos al nuestro. Ese pluralismo conduce irresistiblemente a la admisibilidad razonable de una vida extraterrestre. La nueva cosmología —que amenaza con confundir al Dios infinito con el universo infinito— va a suscitar por toda Europa una abundante literatura de crisis, en la que se conjugan argumentos teológicos, metafísicos y científicos, sobre la nueva representación del espacio cósmico; sobre el creciente y angustioso desfase entre el Dios de la Creación —sublime y lejano arquitecto— y el Dios de la Gracia —personal y compasivo—; sobre la misteriosa finalidad de su Providencia para un hombre descenrado, que va cuestionando la singularidad de su destino como especie, en un universo potencialmente habitado por otras criaturas racionales.

¹⁶ Véase en especial el discurso «Racionalidad de los brutos» (TC, III, 9). Sobre el tema, se consultará: José Manuel RODRÍGUEZ PARDO, *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*, Oviedo, Pentalfa, 2008.

El extraterrestre figura una alteridad *radical* para la dialéctica humana. Interroga el mundo de los comienzos (la creación de la vida) y el de los fines (la *vocación* de la condición humana desde un doble enfoque antropológico y teleológico). El universo infinito y el planetícola llevan a la formulación de las principales interrogantes ontológicas, metafísicas y científicas del hombre sobre su propia realidad y su historia como especie, porque ambos entrañan dos formas de *ultimidad*.

Feijoo —como Kepler, Huygens, Fontenelle, Leibniz o Kant— es plenamente consciente de la necesidad de pensar a la humanidad *también* desde su límite extraterrestre. En la medida en que el hombre es ontológica y fatalmente incomparable, siendo la única especie racional observable, el extraterrestre puede contribuir a compensar y resolver especulativamente esa imposibilidad práctica de la antropología¹⁷ terrestre. Los hombres deben poner empeño en arrancarse de su zócalo planetario para transportarse hacia otra parte y adoptar un punto de vista radicalmente renovador. El extraterrestre es así una experiencia antropológica del *straniamento*, y asumido por Fontenelle¹⁸, Kant¹⁹ y Feijoo en una común «crítica de la facultad de juzgar». Leibniz, en 1765, asume la *ficción* de los planetícolas como *necesidad* heurística: «Todo eso son ficciones, pues no tenemos necesidad de recurrir a esos distinguos, ya que somos los únicos animales racionales del planeta. Sin embargo, estas ficciones sirven para conocer la naturaleza de las ideas, de las sustancias y de las verdades generales que a ellas se refieren»²⁰.

La ficción del extraterrestre resuelve atrevidamente un problema epistemológico: la contradicción entre la amplia envergadura de la razón filosófica y la inherente insuficiencia de la experiencia terrestre. Tal desajuste lleva a Feijoo a poner en tela de juicio la tradicional definición aristotélica del hombre como «animal racional», siendo esta más circunstancial y subalterna que formalmente esencial:

La convención de los filósofos en definir al hombre *animal racional* no se fundó en algún principio filosófico, sino en mera experiencia nada reflexionada. Quiero decir, extendiendo los ojos por todas las sustancias existentes, no hallaron otro animal inteligente sino el hombre, y de aquí se condujeron a pensar que el concepto de *animal inteligente* era su constitutivo específico, bastante a discernirle esencialmente de lo que no es hombre (CE, V, 1, 27).

¹⁷ KANT, *Anthropologie*, págs. 322-323.

¹⁸ Bernard Le Bovier de FONTENELLE, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, Madrid, Vilalpando, 1796 [1.ª ed., Amsterdam, 1686-1687], págs. 44-45: «Queremos juzgar de todo, y siempre estamos en un muy mal punto de vista. Queremos juzgar de nosotros, y estamos demasiado cerca. [...] Sería necesario ser un simple espectador del Mundo, y no uno de sus habitantes».

¹⁹ Peter SZENDY, *Kant chez les extraterrestres. Philosophies cosmopolitiques*, París, Les Éditions de Minuit, 2011.

²⁰ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, J. Echeverría Ezponda (ed.), Madrid, Editora Nacional, 1983 [1.ª ed., Amsterdam y Leipzig, 1765], pág. 481.

En la medida en que la hipótesis de unos extraterrestres de stirpe adámica amenaza con relanzar el debate sobre la validez de las teorías preadamita y poligenista, que se formularon en el Renacimiento y especialmente con ocasión del descubrimiento de América, Feijoo dedica, preventivamente, dos breves ensayos a la controversia sobre los antípodas (CE, II, 26) y al sistema de Isaac La Peyrère (TC, V, 15, § I-VI)²¹. Pero, si los planetícolas no son hombres, ¿cómo incluirlos en la teleología providencialista cristiana? ¿Formarán una especie preservada del pecado?²² Feijoo reproduce incansablemente²³ la cita paulina de los *Hechos de los Apóstoles* (17:26) que establece para la humanidad un solo y único origen²⁴. Las graves repercusiones de la hipótesis extraterrestre le recomiendan esquivar, abiertamente, el tema²⁵. No obstante, en 1739, con sorprendente afán de polemizar, no descarta la posibilidad de que los virtuales planetícolas pertenezcan a la especie humana: «Por razón puramente física no hallo repugnancia alguna en que en los Astros se engendren y vivan hombres, brutos y plantas. Por hombres entiendo aquí criaturas intelectuales, compuestas de cuerpo y espíritu como el hombre, sin meterme en determinar si serían de distinta especie ínfima o de la misma que nosotros» (TC, VIII, 7, § IX, 34). Esta cita representa una

²¹ Véase también Giuliano GLIOZZI, *Adam et le Nouveau Monde: la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale. Des généalogies bibliques aux théories raciales, 1500-1700*, Lecques, Théâtète, 2000, págs. 243-308.

²² Sobre las especulaciones del mínimo Guillaume de Vorilong (siglo xv), véase Steven J. DICK, *La pluralité des mondes*, Arles, Actes Sud, 1989, pág. 64; y Michael CROWE, *The Extraterrestrial life debate 1750-1900: the idea of a plurality of worlds from Kant to Lowell*, New York, Dover Edition, 1999 [1.ª ed., Cambridge, 1986], pág. 8; sobre Pierre Gassendi, véase Antonella DEL PRETE, *Bruno, l'infinité et les mondes*, París, PUF, 1999, págs. 110-111; también LEIBNIZ, *Nuevos ensayos*, pág. 372: «Si alguien llegara de la Luna gracias a máquinas extraordinarias, como González, y nos contase cosas plausibles de su país natal, sería considerado como lunático, y sin embargo se le podría otorgar la condición de indígena y los derechos de ciudadano con el título de hombre, por ajeno que fuese a nuestro planeta: pero si pidiese ser bautizado y quisiera hacerse prosélito de nuestra ley, me parece que veríamos suscitarse grandes disputas entre los teólogos. Y si la relación con dichos hombres planetarios, que según Huygens se parecían mucho a nosotros, pudiera desarrollarse, entonces este problema merecería un concilio universal, para determinar si deberíamos preocuparnos por la propagación de nuestra fe más allá de nuestro planeta. No hay duda de que muchos defenderían que los animales razonables de dichos mundos, al no ser de la raza de Adán, no habrían participado en la Redención de Cristo; pero acaso otros dirían que no sabemos con suficiente seguridad si Adán ha existido, ni lo que ha sucedido con toda su posteridad, puesto que incluso ha habido teólogos que pensaron que la Luna era el lugar donde se localizaba el paraíso, y acaso ante la pluralidad de soluciones se optaría por lo más seguro, que consiste en bautizar a esos hombres, cuya condición es dudosa, si pueden serlo». Sobre las tergiversaciones angustiosas de Campanella sobre la relación entre extraterrestre y pecado, véase Antonella DEL PRETE, «Anges, bêtes, hommes: les inquiétants débats sur les extraterrestres à l'Âge classique», en Antony McKenna, Pierre-François Moreau y Frédéric Tinguely (coords.), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, vol. 9, «Les libertins et la science», Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, págs. 47-60 y 51; también Dick, *La pluralité des mondes*, pág. 133.

²³ CE, II, 26, 10; CE, III, 21, 17; CE, IV, 21, 33; CE, V, 2, § IV, 46.

²⁴ «Fecitque ex uno omne genus hominum».

²⁵ «Todas estas cuestiones son harto embarazosas. Y así, ¿para qué nos hemos de enredar en ellas con la temeridad de admitir, y explorar nuevos mundos, cuando la mínima parte del que habitamos sobra para dar que hacer a nuestros entendimientos por los siglos de los siglos?» (CE, IV, 21, 35).

singular excepción: en el resto de su obra, Feijoo tiene a bien separar a los extraterrestres de la raza adámica.

La teoría de la pluralidad de los mundos habitados cuestiona la relación tradicional y exclusiva —dispuesta en las Escrituras— entre Dios y el hombre: en la Creación se engasta una humanidad creada a imagen de Dios, cuya redención y resurrección fundan una teleología universal y explican a Dios. Con el extraterrestre llega a peligrar el vínculo ontológico entre Dios y su criatura. La literatura de crisis de Feijoo en torno a los planetícolas dimana, precisamente, de esa cosmología moderna que postula y describe el alejamiento de Dios respecto a su Creación. El extraterrestre participa de ese descentramiento cosmológico-teleológico del hombre, y de ese cuestionamiento del antropocentrismo tradicional, que definen la modernidad²⁶.

Dos tipos de crítica al principio de las causas finales²⁷ se formularon en los siglos XVII y XVIII: el primero (en Descartes o Voltaire) refutaba la idea según la cual Dios había creado el mundo exclusivamente para nosotros; el segundo (en Spinoza) revela en cualquier finalismo una ficción antropomórfica y antropocéntrica proyectada sobre Dios y el mundo natural, que postula en ambos una acción libre y orientada hacia un fin²⁸.

Para sentar la ortodoxia y admisibilidad de una virtual vida racional extra-

²⁶ «Convengo en que todos esos nuevos mundos son meramente posibles; pero pretendo que para mi intento igualmente conduce su posibilidad que su existencia. Para lo cual discurro así. Si esos nuevos mundos, poblados en la forma que he dicho, son posibles, pudo Dios, y aún puede criarlos. Si efectivamente los criase, sería la especie humana, en esa gran colección de otras especies de racionales, muchas incomparablemente más perfectas que ella, una cosa pequeñísima» (CE, V, 12, 54). El hombre debe ser grande para admitir su propia pequeñez: «La historia del pensamiento cosmológico revela que cuanto más consciente es el hombre de su insignificante pequeñez en relación con la inmensidad cósmica, más engrandecido sale de ello en su dignidad y su empeño en librarse —dentro de lo que se le permite— de las ilusiones antropomórficas y antropocéntricas más tenaces», Jean SEIDENGART, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infini cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006, pág. 16). Ver también Blaise PASCAL: «Mire [el hombre] la tierra como un punto en comparación del vasto giro que este astro descubre. Y atúrdase de saber que este vasto giro cuán grande es no es más que un punto imperceptible comparado con el que abarcan los astros que voltean en el firmamento. Pero ya que nuestra vista haga alto allí, nuestra imaginación pase adelante. [...] Todo lo que nosotros vemos del mundo no es más que un átomo imperceptible en el ancho seno de la naturaleza. No hay idea que se acerque a la extensión de sus espacios. [...] Uno de los más augustos y sensibles caracteres de la omnipotencia de Dios es el que nuestra imaginación se desatine en este pensamiento. Vuelto el hombre a sí mismo considere lo que es él en comparación de lo que existe. [...] Quiero que allí vea [el hombre] una infinidad de mundos, cada uno de los cuales tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible; y en esta tierra animales, y en fin mosquitos, en los cuales hallará lo que los primeros dieron: hallando en nosotros también lo mismo sin término, y sin pausa. Piérdase en estas maravillas tan asombrosas por su pequeñez, como las otras por su grandeza. Porque quien no ha de admirar que nuestro cuerpo, que poco ha no era perceptible en el universo, y que sin duda era imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o por mejor decir un todo, en comparación de la última pequeñez a donde no es posible llegar», *Pensamientos de Pascal sobre la religión, traducidos al español por don Andrés Boggiero*, Zaragoza, Viuda de Blas Miedes, 1790 [1.ª ed., Lyon, 1669], págs. 149-151.

²⁷ Pierre-François MOREAU, *Spinoza*, Paris, Seuil, 1975, pág. 45.

²⁸ Baruch SPINOZA, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1954 [1.ª ed., 1677], págs. 103 y ss.; véase también DUFLO, *La finalité dans la nature*, pág. 43.

terrestre²⁹, Feijoo se acoge al argumento de la omnipotencia divina, a una metafísica de la plenitud³⁰ y a una teleología providencialista. En otros términos, ajusta el dominio de las hipótesis a la medida de la infinita potencia de Dios³¹. Así las cosas, acompaña sutilmente las pretensiones de la ciencia moderna, favoreciendo una secularización acomodada a la fe y al finalismo cristiano³².

Efectivamente, la epistemología y la metodología científica moderna —que se dedica con resolución a las solas causas eficientes³³— reclama que se evacue la metafísica del «porqué» y de las causas finales. Ya no se trata de especular sobre una finalidad que de todos modos resulta impenetrable, sino de entender el funcionamiento —matemático— de la «máquina del mundo» y las condiciones de producción de lo que se ve. De modo harto hábil, Feijoo, al apelar al argumento de la omnipotencia divina para sentar la admisibilidad de una vida extraterrestre, relega —él también— el «porqué» a los márgenes del discurso científico. La metafísica contribuye a despejar el cielo estrellado de la ciencia. Dicho de otro modo, el argumento de la omnipotencia divina, la metafísica de la plenitud y la teleología providencial, tal y como se formulan en la obra de Feijoo, *relevant* el razonamiento científico cuando éste se enfrentaba a su techo de cristal: la falta de datos observacionales y experimentales que le permitieran llevar la investigación más adelante.

Tanto para Feijoo como para Kant³⁴, la teleología conserva su plena vigencia explicativa —en la medida en que la física, ceñida a la observación y a la experimentación, no permite que el espíritu inquieto se eleve hacia la causa final—. Pero importa que el finalismo no falsee la investigación científica que responde a su propio criterio autónomo. En otros términos, la modernidad de Feijoo consiste en defender un *buen uso de la finalidad* de tal modo que ésta se adecue a los retos de la secularización científica. En una línea leibniziana, Feijoo

²⁹ «Limitar el número de las especies posibles, viene a ser lo mismo, que señalar al Poder Divino algunos límites: supuesto que Dios puede hacer cuanto no implica contradicción, tiene un derecho incontestable para que concedamos posible todo aquello en que no la descubrimos» (CE, V, 1, 32). El principio de no contradicción que aduce Feijoo recuerda el que maneja Giordano Bruno para justificar su ortodoxia, adosada a una exaltación de la infinita potencia divina, Giordano BRUNO, *De l'infinito*, J.-P. Cavaillé (ed.), París, Belles Lettres, 1995 [1.ª ed., Venecia, 1584], pág. 69).

³⁰ Sobre el «principio de plenitud», Arthur Oncken LOVEJOY, *The great chain of being. A study of the history of an idea*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1964 [1.ª ed., 1936].

³¹ Feijoo corre así el riesgo de evidenciar una embarazosa contradicción entre lo que se colige estrechamente de las Escrituras y la amplitud de la dialéctica metafísica y teológica (CE, III, 21, 16), que obliga a atenerse a la doctrina coja de la doble verdad.

³² El finalismo se formula a través de la lógica metafísica, como lo recuerda el propio D'Alembert: «El principio de las causas finales consiste en buscar las causas de los efectos de la naturaleza mediante el fin que su autor se propuso al producir tales efectos. Puédese decir más generalmente que el principio de las causas finales consiste en identificar las leyes de los fenómenos a través de los principios metafísicos», Jean le Rond D'ALEMBERT y Denis DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Genève, Pellet, 1777 [1.ª ed., París, 1751], art. «Causes finales», t. VI, pág. 571.

³³ DUFLO, *La finalité dans la nature*, pág. 28.

³⁴ KANT, *Critique de la faculté de juzgar*, págs. 406-411.

rehabilita un justo finalismo, que la modernidad cartesiana o espinosiana había arrinconado o eliminado, respectivamente.

La ficción participa plenamente del discurrir filosófico como espacio de experimentación de las hipótesis³⁵, y así lo reivindican filósofos como Descartes, Huygens, Leibniz, Kant y el propio Feijoo. La ficción asume una virtud heurística, desde los confines de la ciencia exacta, como lo evidencian el *Sueño o Astronomía de la Luna* de Kepler, la *Historia cómica de los estados e imperios de la Luna* de Cyrano de Bergerac o las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* de Fontenelle.

Feijoo —por muy cauteloso que sea en su defensa de una probable vida racional dispersa en el universo— pertenece a una generación que se atreve a afrontar³⁶ las inquietantes contradicciones entre la cosmología, la metafísica y las Escrituras. Y a las «especies intelectuales» mixtas, distintas de la humana, «incógnitas a la verdad pero, con suma verosimilitud, posibles» (CE, II, 26, 10), Feijoo las había de enfocar de modo naturalmente evolutivo, entre 1728 y 1760, según el contexto intelectual de la época y su propio grado de preocupación.

Un probabilismo escéptico de ascendencia gassendista³⁷ —justificado, por añadidura, por la ortodoxia religiosa— hace que Feijoo se guarde de los excesos del sistematismo analógico aplicado a la hipótesis de una pluralidad de mundos habitados:

Repito que, de toda la suntuosidad del Sistema Magno, lo único que se puede admitir como existente es dicha multitud de Soles, y todo lo demás solo como mera hipótesis; porque que cada uno de esos Soles esté presidiendo a sus particulares Planetas, y que éstos, no sólo estén vestidos de mares, ríos y selvas, mas también poblados de varias especies de brutos y de racionales, no tiene fundamento alguno; y aún por lo que mira a pobladores racionales tiene su admisión muy peligrosos tropiezos (CE, V, 2, § IX, 64).

A la escéptica marquesa de las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* ya le aturdiría la irrefrenable lógica de Fontenelle que se lanzaba a poblar al universo entero a golpe de «*por qué no*»³⁸. La ciencia no admite como prueba válida

³⁵ Jacques DERRIDA, «Scène des différences —Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture—» [1996], entrevista con Mireille CALLE-GRUBER, *Littérature*, 142 (2006), págs. 27-28: «l'exemple fictif est une épreuve du philosophique».

³⁶ SEIDENGART, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, págs. 522-523.

³⁷ Olivier BLOCH, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, págs. 91-94 y 105-109; ver también Jean-Charles DARMON, «Remarques sur la rhétorique "probabiliste" de Gassendi: ses enjeux et ses effets dans l'histoire de la République des Lettres», *Dix-septième siècle*, 233 (2006), págs. 665-700. Ni Gassendi ni Feijoo se eximen de ambigüedades derivadas de su circunspección, que se traducen a veces por una yuxtaposición de argumentos encontrados (BLOCH, *La Philosophie de Gassendi*, págs. 334-337).

³⁸ «Hemos visto que según todas las apariencias, la Luna está habitada: ¿y por qué no lo ha de estar Venus también? —¿Conque, con solo este por qué no vais a llenar de habitantes todos los Planetas?—Sí, señora: este *por qué no* tiene la virtud suficiente para poblarlo todo», FONTENELLE, *Conversaciones sobre*

y suficiente el argumento bruniano de la necesidad metafísica y teológica de una vida extraterrestre. La razón y la religión recomiendan la conjetura³⁹, como lo profesa el cardenal de Cusa en su *Docta ignorantia* (CE, V, 2, § II, 28). Feijoo tiene a bien recordar que los más de los copernicanos se acogen a ese sabio probabilismo (CE, II, 26, 9-10), que favorece un pensamiento de la *complejidad*, a través de «bucles dialógicos» (Edgar Morin) entre la ciencia y la filosofía.

En 1760, en el último tomo de sus *Cartas*, basándose en un razonamiento metafísico de cuño leibniziano, Feijoo llega a barajar la posibilidad de una especie racional superior a la humana y plenamente inserta en una teleología providencialista. De hecho, el mundo terrestre no agota ni remata la *perfección* divina. Dios omnipotente podría crear un mundo «incomparablemente mejor [...] mejorando los individuos, sin criar otras especies [o] criando otras especies mejores» (CE, V, 1, 20). Feijoo escribe que en él existen *en potencia*⁴⁰ «millares y millares de compuestos de espíritu y materia más nobles que la humana» (CE, V, 1, 22). Como Huygens⁴¹, Feijoo *imagina* unos sentidos extraterrestres «de percepción más alta» que los terrestres, cuya «eminencia» dotaría a esas criaturas de una racionalidad de indudable «superioridad»⁴². La ficción extraterrestre relega al hombre a un nuevo puesto en la escala de la creación. Cabe decir que Feijoo describe a un Dios leibniziano⁴³ que elige, según su propio criterio, el solo mundo que le conviene. La infinidad divina entraña una infinidad de posibles (CE, V, 1, 35)⁴⁴. Feijoo disiente así de modo categórico, del *necesitarismo* bruniano que niega el concepto de potencia ociosa⁴⁵.

la pluralidad de los mundos, págs. 96. Feijoo se hace eco de esa lógica analógica fonteneliana (CE, III, 21, 14).

³⁹ CE, III, 21: 12 y 22-23; CE, V, 2, § I-II. Es significativo el uso que hace Feijoo de la cautelosa expresión «no hallar repugnancia» (TC, VIII, 7, § IX, 38; CE, 21, 10; CE, V, 1: 22, 29, 32 y 42).

⁴⁰ «Este es un homenaje intelectual, que el hombre debe rendir a la Omnipotencia; porque negar al ente la potencia pasiva para existir, es negar a Dios la potencia activa para producirle» (CE, V, 1: 29, 41-42).

⁴¹ Christiaan HUYGENS, *Le Cosmotheoros ou conjectures sur les terres célestes et leur équipement*, in *Œuvres complètes*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1944 [1.ª ed., La Haye, 1698], págs. 718 y ss.

⁴² «Pero por lo que mira a la sensibilidad, me imagino que Dios podría dar a esos más nobles animales otros sentidos, y de percepción más alta, que los nuestros, con los cuales verosíblemente podrían enterarse de todas las virtudes y cualidades de cualesquiera otros cuerpos cuando nuestros sentidos sólo nos representan aquellas pocas que están contenidas dentro de la limitadísima esfera objetiva de cada uno. En orden a la racionalidad, fácil es concebir en ella una superioridad a la eminencia de su sensibilidad, como que fuesen informados sus entendimientos de más claros y luminosos principios, a cuyo más dilatado uso contribuiría, ya su mayor perspicacia nativa, ya la mayor copia y mayor perfección de especies intelectuales que podría fabricar sobre el informe de aquellas más notables potencias sensitivas» (CE, V, 1, 23).

⁴³ Gottfried LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu*, Amsterdam, Isaac Troyel, 1714, t. I, pág. 82; *Nuevos ensayos*, pág. 363; también CROWE, *The Extraterrestrial life debate 1750-1900*, pág. 28.

⁴⁴ Feijoo no se exime, sin embargo, de una gran ambigüedad al afirmar que «todas esas perfecciones posibles de otras criaturas, y otros mundos, en cierto modo son en Dios real y actualmente existentes» (CE, V, 1, 44): la potencia sería una realidad actual.

⁴⁵ BRUNO, *De l'infinito*, págs. 57-74.

De la criatura racional extrasolar —como del pluralismo en el caso de los newtonianos ingleses— se hizo un uso claramente apologético, siendo Feijoo buen exponente de ese finalismo: la diversidad de la vida en un universo infinito satisface a la inefable sublimidad de la Creación⁴⁶. La hipótesis extraterrestre —al implicar la renuncia al antropocentrismo constitutivo de la condición humana cristiana— exhorta al hombre a *sublimar* su angustia en la contemplación de la grandiosa Providencia extendida a otras criaturas racionales de las que nada se conoce. El descentramiento del hombre —«utilísimo desengaño» (CE, V, 1, 45)— debe exaltar su humildad de «señorito Pigmeo» (CE, V, 2, § VI, 52) y confirmar la infinita piedad de un Dios agigantado. Huygens invita a la humanidad a considerar, admirada, la magnificencia del universo, en el que la razón científica y la razón teológica establecen —por necesidad— la existencia de planetícolas⁴⁷. Feijoo, como él, expresa su fascinación ante la inmensidad del cielo estrellado:

¡Oh qué número sin número de estrellas fijas se nos presenta a la mente! Y por consiguiente, ¡oh qué número sin número de nuevos mundos se ofrece la especulación! Y si en cada uno de esos nuevos mundos, demás de un Sol, que le ilumina, hay seis, o siete Planetas o globos habitados de diversas especies de criaturas racionales, como es consiguiente en la hipótesis del Sistema propuesto, ¡oh cuántos millones de esas diversas especies! (CE, V, 2, § V, 50).

Feijoo no accede, sin embargo, a la experiencia kantiana de lo sublime que consiste en un fallo de la imaginación ante el espectáculo de algo que la supera infinitamente y que sí la razón pura puede abrazar y entender. El sentimiento de lo sublime procede de la contradicción entre un sentimiento de *displacer* ante la insuficiencia de la imaginación en la evaluación estética de la magnitud y un sentimiento placentero despertado por la conciencia del poder de la razón⁴⁸. Al contrario, Feijoo atribuye una potencia heurística a la imaginación: ésta *releva* la razón científica que no tiene facultad para elevarse hacia la metafísica de las causas finales, más allá de los datos observacionales y experimentales⁴⁹.

⁴⁶ Sobre esa valoración apologética en Descartes, DEL PRETE, «Anges», págs. 56-57.

⁴⁷ HUYGENS, *Cosmotheoros*, pág. 700; también CE, III, 21, 14. Huygens no estima justo ni admisible que la Tierra se engría de albergar, sola, una especie racional de divino principio. HUYGENS, *Nouveau traité de la pluralité des mondes*, Amsterdam, Étienne Roger, 1718 [1.^a ed., París, 1702], pág. 258.

⁴⁸ KANT, *Critique de la faculté de juzgar*, pág. 239.

⁴⁹ En la cita siguiente, Feijoo establece una analogía entre las comunidades extraterrestres y las repúblicas políticas, organizadas según un principio jerárquico: «Si en materia *tan superior a la humana inteligencia* es lícito franquear la puerta a la conjetura, *yo me imagino* en la producción de una única especie de criaturas intelectuales, en medio de tantas materiales, un designio de *buen orden y armonía*» (CE, III, 21, 21). Véase también CE, V, 1, 33, sobre la prerrogativa de la imaginación en la representación de la vida extraterrestre justificada por la omnipotencia divina: «Lo mismo digo de otras especies posibles dentro de todos los demás géneros. ¿Qué dificultad puede embarazar al infinitamente poderoso para producir otros vegetales de mucha mayor gallardía, fecundos de frutos más dulces y más salutíferos, yerbas mucho más medicinales, metales de mucho más bello aspecto que la plata y el oro, piedras más recreativas de

Feijoo y Kant sintieron la *necesidad* de pensar al hombre desde su límite extra-terrestre. Convenía responder al reto de la modernidad que, al abrir en Europa una «era del extraterrestre», a partir de la década de 1750, reclamaba respuestas a las legítimas interrogantes ontológicas, metafísicas y científicas del hombre sobre su propia realidad y su historia como especie. La ficción extraterrestre en la obra de Feijoo participa claramente de un descentramiento cosmológico-teológico del hombre, y de un atrevido cuestionamiento del antropocentrismo tradicional. Feijoo y Kant cuestionan la legitimidad de la definición del hombre como único «animal racional». La presentan como un distintivo subalterno, y de ningún modo esencial. La insuficiencia práctica de la experiencia conduce la razón a acudir a la ficción: «¿Quién nos indicará los límites donde caduca la justa verosimilitud y termina el campo del razonamiento, más allá del cual sólo la fantasía puede lanzarse?», pregunta Kant en 1755. Con él coincide Feijoo, aunque no accede a la categoría filosófica de lo sublime, en su investigación antropológica.

El techo de cristal de la experiencia terrestre y el criterio de la razón pragmática llevan a Kant, en 1798, a responder en los siguientes términos a la pregunta ¿qué podemos decir de la especie humana; cómo actúa y para qué?: la especie humana es lo que es al empeñarse en conservarse, en ejercitarse, instruirse y *regirse* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad. La concordia —o, al menos, la constante aproximación a ella— forma su esperanza y objetivo. El perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura caracteriza a la especie humana. ¿Qué es lo que sí pretenden ser el *Teatro crítico universal* y las *Cartas eruditas y curiosas* sino una afirmación de ese principio histórico?

la vista que los más costosos diamantes? Es cierto que el carbunclo, aquella piedra que se dice arroja de noche un golpe de luz de grande extensión, hasta ahora como existente, no es más que una preciosidad imaginaria; ¿pero quién se atreverá a negarle la realidad como posible? A esta semejanza es fácil imaginar en todos los géneros especies de infinitamente superior valor a las que Dios crió hasta ahora; y cuantas se imaginen, en cuya esencia no se divise alguna repugnancia, se deben admitir como posibles; de modo que, al negarles la posibilidad por mero arbitrio nuestro, es hacer cierta especie de usurpación al dominio de la Omnipotencia, a quien se debe adjudicar, a lo menos como provisionalmente (digámoslo así), cuanto ocurre a nuestra imaginativa, entretanto que no apareciere en el objeto contradicción alguna». Feijoo habla también de «sueño bien concertado» (CE, II, 26, 15). Véase Jean-Charles DARMON, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1998, págs. 375-376.