

**COSMPOLITAS ILUSTRADOS:  
EL VIAJE EN BUSCA DE LA RELIGIÓN NATURAL**

María Lara Martínez  
UDIMA  
[maria.lara@udima.es](mailto:maria.lara@udima.es)

**Resumen:**

Hay momentos en la Historia en que determinados sujetos aspiran a apaciguar las luchas intestinas, como si su persona tuviera la potencialidad de cambiar las decisiones de los poderosos. Después de largos siglos de guerra invocando el nombre de Dios, la paz perpetua, en palabras de Kant (1795), era el estado ideal en el que depositar las esperanzas. De modo análogo al proceso mediante el que los individuos abandonan el estado de naturaleza y se adentran en la sociedad civil gracias al contrato social, también las naciones deberían de formalizar un consenso en torno a la no beligerancia y, en este orden de cosas, cuando el individuo siente el profundo deseo de conocer de primera mano otras realidades, el viaje se convierte en el agente aglutinador de voluntades en torno a la aventura.

Desde los inicios de la Modernidad, la exploración del planeta permitió conocer nuevas sociedades. Con esta andadura, en el siglo XVIII, botánicos, ingenieros, geógrafos, novelistas, etc., clasificaron las especies, trazaron mapas, describieron las regiones y sus gentes..., en una clara alianza entre literatura y ciencia y, entre tanta catalogación, el filósofo buscó el cimiento de la naturaleza humana, situándolo en la *religio naturalis*, invocada como punto de encuentro de la humanidad. No en vano, Diderot definía la religión natural como aquella que, bajo la diversidad de ritos y representaciones, unía al civilizado con el bárbaro y al cristiano con el pagano.

En esta comunicación estudiaremos el eco del cosmopolitismo en la filosofía de las Luces, así como analizaremos la nueva fundamentación de la moral que surgió al constatar que la pluralidad de razas, más allá de las caracterizaciones fenotípicas, poseía una naturaleza común, reconocimiento que obligaba a reconfigurar el edificio conceptual a partir de principios laicos habida cuenta de la crítica de la religión desarrollada por buena parte de los filósofos ilustrados.

**Palabras clave:** Ilustración, cosmopolitismo, patriotismo, literatura, deísmo, alteridad.

## 1. El cosmopolita y los cauces de la confesionalidad

La filosofía surge como un esfuerzo racional por entender la realidad y disipar la duda. Pero, para que las elucubraciones progresen, frente a la desorientación vital, es necesario encontrar un punto firme de partida. Cuando el mundo conocido se ensancha, ¿cómo encuentra el individuo cauces de ensamblaje entre su yo, el de los que lo acompañan en su sociedad y el de los seres de las tierras y culturas lejanas en geografía y en conceptos?

En el siglo XVII se fortalecieron las fronteras nacionales y confesionales y, con el declive del latín, las barreras lingüísticas parecieron acentuar también las microestructuras. Lo llamativo es que, en ese clima aparentemente rígido y desfavorable para el florecimiento de actitudes ecuménicas en cuanto a la tolerancia, con guerras intestinas entre los reinos, el concepto de cosmopolitismo fuera abriéndose paso, anticipando la actitud del ilustrado ante el fenómeno. No obstante, si recapacitamos en este particular desde un punto de vista lógico, estaremos también de acuerdo en que sólo se puede ser cosmopolita cuando uno deja de ser *de facto* ciudadano del orbe, escindido en Estados confesionales.

En la tradición occidental, el término “cosmopolita”, surgido en la Grecia antigua, se había revestido de matices religiosos que ligaban el concepto con la Cristiandad y con la Jerusalén celeste, meta salvífica a alcanzar. Sin embargo, desde el siglo XVI apreciamos que el vocablo se fue aproximando a nuestra actual concepción. Así, podemos decir que, en 1544, el erudito francés Guillaume Postel, profesor de lenguas orientales en tiempos de Francisco I, reinventó el término de cosmopolitismo, en el sentido de que se sentía ciudadano de una *orbis terrae concordia* laica. De hecho, dieciséis años después se atribuyó a sí mismo el título de cosmopolita, intitulando uno de sus libros *De la République des turcs et là où l'occasion s'offrera, des moeurs et des lois de tous Muhamedistes, par Guillaume Postel, cosmopolite*.

Sorprendentemente, en el paso del siglo XVI al XVII el término cosmopolita fue empleado también en el ámbito de las doctrinas alquimistas. Un ejemplo es el escocés Alexander Sethon, que fue conocido con el apelativo de “el Cosmopolita”, por su costumbre de aparecer en una ciudad y ocultarse para presentarse en otra, sujeto curioso que acabaría siendo encarcelado por Cristian II, elector de Sajonia, ávido de descubrir su secreto para la fabricación de oro.

Progresivamente, a medida que fue avanzando el Seiscientos observamos que el cosmopolita se fue liberando de las ataduras tradicionales y se consideró como un miembro del género humano, sin tener en cuenta las vinculaciones religiosas ni nacionales. No es casualidad que en 1598 la lengua inglesa recogiera el vocablo, también con un carácter

universalista, así como a principios del siglo XVIII los términos de cosmopolita y cosmopolitismo serían empleados en los tratados filosóficos compuestos en diferentes idiomas modernos: en Alemania, *Weltbürger* está confirmado desde 1702; en Inglaterra, en 1709 (Shaftesbury, *The moralists: "citizen or commoner of the world"*), y en Francia, en 1712 (Fénelon, *Dialogues des morts*).

Estos testimonios evidencian que el cosmopolita había logrado superar los particularismos nacionales haciendo valer su ansiosa preocupación de conocer nuevos mundos. Su actitud no era ya una muestra de erudición en la República de las Letras, sino reflejo de la búsqueda de la emancipación del individuo de las tutelas religioso-políticas tradicionales.

## **2. Del *Grand Tour* a la exploración científica**

Generalmente el desplazamiento a otras tierras posee un valor enriquecedor, por el "descubrimiento" de nuevas realidades, por el contacto con otros colectivos y por el itinerario paralelo que supone por nuestro particular mundo de sensaciones. En el siglo XVIII, cuando viajar resultaba todavía una empresa difícil reservada a unos pocos, toda singladura, ya fuera el *Grand Tour*- un placer reservado a los hijos de los nobles desde el Renacimiento- o cualquiera de las expediciones científicas de Bougainville, Cook o La Pérouse, quedaba revestida de connotaciones trascendentes.

Poco a poco, los relatos de viajes, junto con las obras de ficción sobre paraísos terrestres y sus moradores, dieron a conocer en Europa el *modus vivendi* de pueblos lejanos y de regiones próximas, ayudando a menudo estos informes a superar prejuicios y mitos, aunque en otros casos estas leyendas se vieron acrecentadas, precisamente porque el relato de lo que es "extraño" suele dar cabida a la imaginación y a personificar lo desconocido en seres mágicos o monstruosos.

De hecho, en el Setecientos, los viajeros tenían fama de ser carentes de credibilidad. Los viajes portentosos del Barón de Munchausen, publicados en 1785 bajo seudónimo, cuya autoría se ha atribuido al erudito y naturalista alemán afincado en Inglaterra Rudolph Erich Raspe, no dejan de ser una ridiculización de las fantásticas historias de los libros de viajes, como lo fue el Quijote de las novelas de caballerías. En este sentido, pocos avances se habían experimentado desde que Heródoto y Polibio mostraran su escepticismo hacia los compendios de *mirabilia*. En los siglos XIII y XVI, Marco Polo y Mandeville engrosarían las filas de los relatos de maravillas. No es de extrañar, por tanto, el éxito cosechado desde 1725 por Jonathan Swift quien, al final del cuarto viaje de Gulliver, después de recorrer el protagonista las fantásticas tierras de Lilibut, Brobdingnag, Laputa,

Balnibarbi, Glubbudbrib, Luggnagg, Japón y el país de los *houyhnhnms*, criticaba a los cronistas apócrifos y proponía que se promulgara una ley que obligara a todo viajero a jurar ante el Gran Canciller la autenticidad de lo escrito antes de publicar su relato.

El artículo “viaje” de la Enciclopedia, redactado por el Caballero de Jacourt condensa el principal valor que los ilustrados le otorgaban: su potencial pedagógico. Y es que la Ilustración en sí misma no dejaba de ser también un viaje, un periplo intelectual. El famoso lema *sapere aude*, atrévete a saber, la invitación de Kant a la superación de la autoculpable minoría de edad, bien podría ser la vela del barco.

Centrémonos en un caso específico. En 1772 Diderot (1713-1784) redactó el *Suplemento al viaje de Bougainville*. Seis años antes, el capitán y matemático Louis-Antoine de Bougainville (1729-1811) había iniciado en Nantes una travesía alrededor del mundo. A su regreso a Saint-Malo, el 16 de marzo de 1769, volvió con un tahitiano, Aoutorou, que causó la expectación en París y fue recibido incluso por el rey Luis XV, aunque pronto quiso volver a la tierra de sus padres y el propio Bougainville pagó su viaje de retorno. Pero Aoutorou nunca llegaría a su destino para describir la “locura” de las costumbres francesas, pues murió de viruela en la travesía. A principios de 1771, Bougainville publicó su *Viaje alrededor del mundo*, una obra seria cuyas páginas más famosas fueron las relativas a Tahití, conocida entonces como “Nueva Citeres”.

La narración del viaje debió despertar el interés de Diderot, quien redactó una reseña favorable en la *Correspondance Littéraire*, por otra parte no publicada, en la que afirmaba: “*He aquí el único libro de viaje cuya lectura me ha inspirado gusto por otra región que la mía*”. Debió de valorar especialmente dos aspectos de la obra: la colisión del sensualismo tahitiano con la moral tradicional europea y el discurso anticolonialista. Hay que tener en cuenta que, en aquellas fechas, la relación amorosa del pensador francés con Madame de Maux pasaba por altibajos y, paralelamente, estaba negociando el matrimonio de su hija con Caroillon de Vandeuil. Asimismo, la exaltación del mito de la “Nueva Citeres” incitaría al disidente político, crítico de las costumbres de su tiempo, a escribir el *Suplemento*, que no vería la luz hasta 1796, doce años después de su muerte. Un interesante pasaje es el diálogo entre el capellán y Orou, reflexionando sobre el tema del amor conyugal y paterno-filial:

“- Capellán: Por lo que veo, no conocéis los celos; pero la ternura marital, el amor paterno, sentimientos tan potentes y tan dulces, si no son desconocidos aquí, deben de ser bastante débiles...

- Orou: Los hemos reemplazado con otro, tan general, enérgico y duradero: el

*interés. Pon la mano sobre tu conciencia; deja de lado esa fanfarronada de la virtud, que está continuamente en la boca de tus compañeros pero que no reside en su corazón. Dime si en algún otro lugar hay un padre que, si la vergüenza no le retiene, no preferiría perder su hijo, o un marido que no prefiriera perder a su mujer, que no su fortuna y el bienestar de toda su vida. Ten por seguro que allí donde el hombre esté tan apegado a la conservación de su semejante como a la de su cama, su salud, su descanso, su choza, sus bienes, sus campos, hará por él todo lo posible. Ahí es donde las lágrimas bañan el lecho del niño que sufre; ahí, donde las madres son atendidas en su enfermedad; ahí, donde se estima a una mujer fecunda, a una muchacha núbil, a un adolescente; ahí, donde se cuida su instrucción, porque su conservación es un aumento y su pérdida una disminución de la fortuna.*

- *Capellán: Bien me temo que este salvaje tenga razón. El campesino miserable de nuestras comarcas, que abusa de su mujer para aliviar su caballo, deja que su hijo perezca sin auxilio y llama al veterinario para su buey.*

- *Orou: No entiendo muy bien lo que acabas de decir, pero a tu vuelta a tu patria tan civilizada intenta introducir este mecanismo; entonces se conocerá el valor de un niño que nace y la importancia de la población” (Diderot, 1992, pp. 87-90).*

Nuevamente Rousseau se mostró crítico con otro de los tópicos de su tiempo, el éxito de los relatos de viajes, como indicaba en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*:

*“Hace ya trescientos o cuatrocientos años que los habitantes de Europa inundan las demás partes del mundo y publican sin cesar nuevas recopilaciones de viajes y de relatos, y estoy persuadido de que no conocemos más hombres que los europeos; además parece, si nos atenemos a los prejuicios ridículos que todavía no se han apagado incluso entre los hombres de letras, que cada cual no hace, bajo el nombre pomposo de estudio del hombre, sino el de los hechos de su país. Los particulares van y vienen, pero parece que la filosofía no viaja, así que la de cada pueblo es poco apropiada para otro” (Rousseau, 2001, p. 160).*

El filósofo ginebrino evidenciaba conocer estos libros, en los que aparecían retratados desde los hotentotes del Cabo de Buena Esperanza hasta los lapones y los

groenlandeses, pasando por los “salvajes” de las Antillas. De hecho, citaba a muchos (Kolben, Dapper, Gautier, el padre Du Tertre...), pero no por ello dejaba de expresar que estas obras en las que se describían paisajes recónditos contribuían poco a dar a conocer a los individuos, en tanto en cuanto sus autores actuaban únicamente como observadores de las piedras, de la vegetación y de los animales, analizando poco o nada los comportamientos humanos.

Por lo común no se paraban a pensar en las diferencias existentes entre los grupos propiamente humanos y sus antepasados. El filósofo ginebrino dudaba de si varios animales parecidos al hombre, tomados por bestias por los viajeros en un examen muy superficial, bien por sus diferencias externas o porque no hablaban, no serían en efecto *“hombres salvajes, cuya raza, dispersa antiguamente en los bosques, no había tenido ocasión de desarrollar sus facultades virtuales, no había adquirido ningún grado de perfección y se encontraba todavía en el estado natural primitivo”*. Era el caso de los orangutanes de las Indias Orientales, de los pongos y enjokos del reino de Loango, considerados como “dos clases de monstruos”, y los kuojasmorros del Congo, situados entre los babuinos y la especie humana.

Igualmente, relata que uno de esos animales del Congo fue llevado a Holanda y “presentado al príncipe Federico Enrique de Orange”. Junto a la descripción de sus rasgos físicos (altura de un niño de tres años, constitución mediocre, cara semejante a la humana con diferencias puntuales, etc.), refería que este ser, comparable al sátiro mitológico, era violento con las muchachas e, incluso, atacaba a los hombres armados. Sin embargo se acostaba con la cabeza sobre un almohadón y se tapaba como cualquier humano. Esos animales a los que los viajeros llamaban bestias eran los mismos que los antiguos denominaron silvanos. Poco se había avanzado en el conocimiento de esa fauna antropomórfica. Quizás, después de investigaciones más exhaustivas, se llegaría a la conclusión de que se trataba de humanos, expresaba el filósofo ginebrino.

Entonces, ¿de qué habían servido tantos viajes y tantos relatos sobre ellos? La decepción de Rousseau ante el sinfín de páginas descriptivas carentes de un análisis razonado de la naturaleza humana no podía ser mayor:

*”¿Acaso nunca más se verán renacer aquellos tiempos felices en que los pueblos no se preocupaban de filosofar, pero en que los Platones, Tales y Pitágoras, dominados por un ardiente deseo de saber, emprendían los viajes más largos únicamente para instruirse e iban lejos a sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, a aprender a conocer a los hombres a través de sus conformidades y de sus diferencias y a adquirir aquellos conocimientos universales que no*

*pertenecen exclusivamente a un siglo o a un país, sino que, al ser de todo tiempo y de todo lugar, pertenecen, por así decirlo, a la ciencia común de los sabios?”.*

El caso del tahitiano Aoutorou, nostálgico de su tierra natal e indiferente ante los lujos europeos, no fue aislado. También Rousseau se hace eco de ello:

*“Varias veces se han traído salvajes a París, Londres y a otras ciudades; la gente se ha apresurado a desplegar delante de ellos nuestro lujo, nuestras riquezas y todas nuestras artes más útiles y más curiosas; todo esto no ha logrado excitar en ellos más que una admiración estúpida sin el menor movimiento de envidia”.*

Y menciona ejemplos concretos, como la historia del jefe de una tribu norteamericana que fue llevado a la corte inglesa, donde trataron de agasajarlo con regalos que no parecieron complacerle en absoluto. Las armas le parecían demasiado pesadas, el calzado y los vestidos incómodos. Todo lo rechazó, salvo una manta de lana con la que se cubrió los hombros. Cuando le preguntaron si estimaba útil dicho objeto respondió: *“Esto me parece casi tan bueno como una piel de animal”*. Irónicamente comentó Rousseau: *“No habría dicho lo mismo de haberlas expuesto a la lluvia”*.

También citaba los intentos fallidos de los misioneros holandeses por convertir a los hotentotes. El gobernador del Cabo, Van der Stel, había atendido desde la infancia a un hotentote, lo educó en las costumbres europeas y en los principios de la religión cristiana, le hizo aprender varias lenguas y lo vistió ricamente, enviándolo finalmente a las Indias con un comisario general que lo colocó en la Compañía. Tras la muerte del comisario, volvió al Cabo y decidió despojarse de su atuendo europeo para cubrirse con una piel de oveja.

El encuentro con nuevas civilizaciones desencadenaba procesos de aculturación, pero lógicamente también tenía sus fisuras y muchas veces la fuerza de la costumbre se mostraba más poderosa que los argumentos de la razón.

### **3. Extranjeros sin patria**

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* diría Rousseau que los sujetos que hacían viajes de largo recorrido podían ser clasificados en cuatro grupos: marinos, comerciantes, soldados y misioneros. El viaje era, con certeza, el principal semillero del cosmopolita dieciochesco que, por su condición de eclesiástico, militar, diplomático, comerciante..., en el punto de encuentro de naciones o culturas, tenía ante sus ojos la posibilidad de tejer una red intelectual.

Es el caso del príncipe De Ligne (1753-1814), del abate Ferdinando Galiano (1728-1787), secretario de la embajada napolitana en París, del barón Melchior Grimm (1723-1809), editor de la *Correspondence littéraire*, agente en la capital francesa de las cortes alemanas y amigo de Diderot, y de Francesco Algarotti (1712-1764), que estuvo al servicio de príncipes en Polonia, Prusia y Saboya y realizó numerosos viajes, publicando tanto sobre las artes como sobre las ciencias. Dentro de este elenco de cosmopolitas del Setecientos, es preciso citar también a mujeres, como Madame de Charrière (1740-1805), miembro de una aristocrática familia holandesa que engrosa las filas de *salonnières*.

La mayor parte de la élite intelectual ilustrada hizo del cosmopolitismo una de sus señas de identidad. No en vano, los términos que defendían (razón, tolerancia, humanidad...) no hacían si no recalcar un carácter supranacional. Y, aunque el cosmopolita se siente ciudadano del mundo, el modelo cultural francés, el *savoir-vivre*, es el que sirve de patrón para su comportamiento, erigiéndose París en la Meca del cosmopolitismo. El 22 de septiembre de 1764, David Hume escribiría desde París a Gilbert Elliott: "*I am a citizen of the world; but if I were to adopt any country, it would be that in which I live at present*". Del mismo modo, el marqués de Caraccioli, embajador de Nápoles, publicó en 1777 *Paris, le modèle des nations étrangères, ou l'Europe française* (1777).

Resulta muy arriesgado decir que el cosmopolita ilustrado, en tanto que ciudadano del mundo, es ciudadano de la aldea global, teniendo en cuenta la carga semántica que actualmente lleva consigo el concepto de globalización. En la época que analizamos el cosmopolitismo se reducía a un grupo exiguo de privilegiados, aun cuando los efectos de sus viajes y de sus escritos tendrían una ulterior proyección y alcance social. Sin embargo, las redes internacionales se desarrollaron en diferentes ámbitos: económico (comercio intercontinental), cultural (proyectos enciclopédicos, mundo editorial, difusión de las composiciones musicales), ideológico (masonería), etc.

De este modo, junto al cosmopolitismo cultural, propiciado por los viajes y el contacto con nuevas culturas, fue gestándose en el siglo XVIII un cosmopolitismo político que haría tambalearse al concepto tradicional de patria, tan estrechamente vinculado al de nación. En este sentido, Voltaire, al incorporar el vocablo *patrie* a su *Diccionario filosófico*, puntualizó que "*quien desee que su patria no llegue a ser jamás ni mayor ni más pequeña, ni más rica ni más pobre, será ciudadano del universo*". Igualmente, Rousseau se confesó admirador de las "*grandes almas cosmopolitas que franquean las barreras imaginarias que separan los pueblos y que, tomando como ejemplo al Ser soberano que los creó, abrazan en su benevolencia a todo el género humano*".



#### 4. El anticosmopolita

A medida que avanzaba la segunda mitad del siglo XVIII apreciamos una nueva actitud al cosmopolitismo. Ya todo no era tan idílico como lo pintaban los primeros filósofos de las Luces que veían en el cosmopolitismo una interesante alternativa frente a las casas reales, como encarnación del poder en los diferentes territorios. La desconfianza hacia la política francesa y la fuerza adquirida por el naciente nacionalismo, la francomanía en ingleses y holandeses y la anglomanía entre los galos, hicieron mirar con recelo al súbdito de la nación rival por mucho que se postulara ciudadano del mundo.

Alemania fue el escenario donde estallaron con mayor ímpetu las tensiones entre cosmopolitas y nacionalistas. Si Goethe, Lessing y Schiller habían hecho profesión de cosmopolitismo, hacia 1770 se aprecia en la *Aufklärung* el tránsito hacia un nacionalismo panalemán, llegándose a una peculiar combinación de ideales universales y patriotas. Por ello, Herder compartió los ideales humanitarios del cosmopolitismo pero mostró recelo hacia su fase abstracta, proponiendo un patriotismo cultural concreto, liberado de connotaciones políticas. Asimismo, las declaraciones nacionalistas de Fichte deben ser entendidas teniendo en cuenta la convicción masónica de que el cosmopolita aúna el amor a la patria con el sentimiento universal.

También se desarrolló la crítica hacia el cosmopolitismo en suelo francés. Ejemplo de ello son las sátiras cosmopolitas, como la publicada en 1750 por Louis-Charles Fougeret de Montbron bajo el título de *Le Cosmopolite, ou le Citoyen du Monde*. El autor era amigo de Diderot, a quien solía acompañar en sus paseos por París, y componía novelas y cuentos fantásticos. Sin embargo, el objetivo de *Le Cosmopolite* no era relatar las aventuras de sus periplos, “*ya hay demasiadas obras fastidiosas de esta especie en el mundo y no vale la pena que aumente su número con imitaciones o repeticiones*”, dijo Fougeret que, por otra parte, hizo profesión del determinismo: “*se puede cambiar el clima, que el carácter no se cambia nunca, y se lleva a todas partes con fe el Sello de la Naturaleza*”.

La obra, lejos de ser un canto en honor del género humano, es un testimonio de misantropía, una actitud no extraña a la Ilustración, en el sentido de que junto a la lucha contra la superstición y el fanatismo mediante las armas de la razón, está la percepción de que el orden social establecido por los hombres se encuentra repleto de hipocresías que lo sostienen. De ahí, que Fougeret de Montbron defendiera que, incluso, en la sociedad más perfecta las falsedades y convencionalismos seguirían estando presentes.

¿Cuál es el fruto más grande que ha obtenido de sus viajes? Sin disimulo confesaba que el haber aprendido a aborrecer con la razón lo que ya detestaba por su instinto, si bien la auténtica diana de su odio eran los hombres, pues consideraba que hasta

el más honesto no era si no un hábil comediante que ocultaba sus auténticos intereses bajo la máscara de la equidad mientras que, por el contrario, el malvado era el que menos fingía.

Junto a la misantropía, afloraba en la obra la egolatría: *“confieso, pues, de buena fe, que de todas las criaturas vivientes soy al que más amo, sin que por ello me estime en ventaja”*. Lógicamente esta obra dista mucho del clásico cosmopolitismo ilustrado, herencia de la filosofía antigua de Cicerón y Epicteto, pero es muestra de esa segunda generación crítica con los ideales utópicos de *les philosophes*, sumamente escéptica ante la dificultad de trasladar la teoría a la práctica.

De esta forma, en la segunda mitad del siglo XVIII la palabra cosmopolitismo con frecuencia fue codificada en los diccionarios franceses con una connotación despectiva, por apreciarse en él actitudes antipatrióticas. Así, en la cuarta edición del diccionario de la Academia Francesa, de 1762, se lo define como *“aquél que no adopta una patria”*, seguido del comentario *“un cosmopolita no es un buen ciudadano”*. Más leve, en consonancia con lo que la *Encyclopédie* había dicho del cosmopolita (*“un hombre que carece de residencia fija, o bien alguien que no se siente extranjero en ninguna parte”*), se mostró la siguiente edición, de 1798: *“ciudadano del mundo. Se dice de aquél que no adopta una patria. El cosmopolita ve al mundo como su patria”*.

A todo ello hay que añadir que muchos cosmopolitas ilustrados eran viajeros de sillón, que hablaban en los salones sobre el encuentro de culturas y discutían las críticas al cosmopolitismo en su choque con los sentimientos nacionalistas.

La tensión entre cosmopolitismo y patria fue creciendo. Rousseau reconocía en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* que *“hoy en día, cuando el comercio, los viajes y las conquistas unen cada vez a los más diversos pueblos y cuando sus formas de vida se acercan sin cesar por la frecuente comunicación, se observa que ciertas diferencias nacionales han disminuido”*.

Pero la incertidumbre hacia las bondades del cosmopolitismo lo llevó a expresar sus dudas en el *Emilio* en 1762, en el mismo año de la cuarta edición del diccionario de la Academia Francesa, al oponer al carácter real de la patria, sustentada en la voluntad general, el ideal del género humano base del cosmopolitismo: *“Desconfíe de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, deberes que desdeñan cumplir en su entorno. Hay filósofos que aman a los tártaros para no verse en la obligación de amar a sus vecinos”*.

Y es que Rousseau hacía gala de su condición de ginebrino. En el inicio del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en la dedicatoria *A la República de Ginebra*, firmada en Chambéry a 12 de junio de 1754, indicó: *“puesto que he*

*tenido la dicha de nacer entre vosotros...”* El sentido de patria está omnipresente en su reflexión sobre el lugar ideal para nacer, aquél que describe como: *“una sociedad con una grandeza limitada por la extensión de las facultades humanas..., un país donde el soberano y el pueblo no pudieran tener más que un único y mismo interés, para que todos los movimientos de la máquina tendieran siempre a la felicidad común..., una ciudad libre situada entre varios pueblos...”, “un país donde el derecho a legislar fuera común a todos los ciudadanos...”*.

Toda la *Carta a D’Alembert* (1758) es en el fondo un canto a su amada Ginebra, en un intento por salvarla de París y preservarla de la corrupción de las costumbres. Cuatro años después, en *El contrato social*, manifestaría también su orgullo de haber *“nacido ciudadano de un estado libre”*.

Para concluir, recordemos al Caballero de Jacourt que, en la voz “patriotismo” de la *Encyclopédie*, realizó una buena síntesis de lo que en esos momentos suponía el debate entre la exaltación de los valores universalistas y patrióticos: *“El patriotismo más perfecto es el que se posee cuando se está tan imbuido de los derechos del género humano que se los respeta en relación con todos los pueblos del mundo”*.

#### **4. Deístas y ateos en el Siglo de las Luces**

Los hombres de Las Luces dieron culto a la razón y estimaron que la relación con el más allá debía pasar por los cauces filosóficamente comprensibles al entendimiento humano. Por ello, en el complejo entramado religioso de su época, trataron de identificar un núcleo racional y lo hallaron en la religión natural, que eliminaría todos los aditamentos con los que las tradiciones históricas habían cegado ese pozo innato de creencias. Todo cuanto sobrepasara la religión natural, no era más que superstición y fanatismo.

El encuentro con pueblos indígenas causó un fuerte impacto en la mentalidad europea y causó revuelo en las comunidades religiosas. Esto ya había pasado en el Renacimiento cuando el “descubrimiento” en América de grupos hasta entonces desconocidos lleva a un profundo debate sobre los indios: en primer lugar, se discutía si eran personas y, en segundo, si en tal caso tenían alma. A mediados del XVI, la controversia entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas marcaría un hito en la Historia y en la Antropología.

Los viajes de exploración a tierras lejanas, sustentados en buena medida en el descubrimiento de las leyes físicas que rigen el universo, propiciaron el desarrollo de la Historia natural y, desde Londres hasta Viena pasando por París, Versalles, y Madrid, entre otros enclaves, surgieron museos nacionales de la disciplina, a los que habría que añadir los

jardines y los gabinetes de la aristocracia. Pero lo más relevante, desde el punto de vista filosófico de este auge del coleccionismo de maravillas, es que el estudio de la naturaleza pasó a ser un aspecto esencial de la educación del mundo “civilizado”.

Los exploradores del Setecientos contemplaron con asombro a estos pueblos. Observaron que ciertas civilizaciones distantes y situadas fuera de la órbita cristiana, como China, eran estados civilizados y poderosos. Examinaron minuciosamente a los individuos y se percataron de la existencia de una identidad común, en tanto que seres humanos y, así, la idea de religión natural con un carácter universal, fue cobrando fuerza.

Paralelamente, el deísmo cobró adeptos en Europa. En realidad, el deísta no renunciaba a una última legitimación teológica del universo, debilitaba a Dios pero no lo destruía. Bonald diría que un deísta era “*un hombre que no ha tenido aún tiempo de hacerse ateo*”. Más bien parecía ser un hombre que no había querido hacerse ateo. Al igual que no hay reloj sin relojero, tampoco existe el universo sin un primer arquitecto, según los deístas. Sin embargo, ese Ser Supremo intervendría lo menos posible en la vida de los hombres, quedando así rechazados todos los aspectos vinculados con el misterio y la revelación. Igualmente, el Dios del deísmo fue presentado desprovisto de todas las connotaciones terroríficas, incompatibles con la concepción ilustrada, burguesa y hedonista, de la existencia. Al negar las implicaciones sobrenaturales, la incertidumbre de la salvación dejó de turbar las conciencias pues tras la muerte no se esperaba ni premio ni castigo.

En este sentido, el deísmo puede ser analizado también como una manifestación de cosmopolitismo. La duda sobre la validez de los credos establecidos, fruto del relativismo en el que se vieron inmersos los intelectuales del XVIII al contemplar el horror de las luchas precedentes por causa de la fe, condujo a la reformulación del fundamento de la moral, que había rehusado el soporte teológico. Como hemos dicho, los viajes permitieron conocer nuevos mundos y diferentes civilizaciones, pero en todos los grupos observados subyacía un principio común: la naturaleza humana, el pilar que sustenta el deísmo y que refrenda los planteamientos cosmopolitas. De este modo, la religión natural se presenta como el vínculo que une a todos los hombres, con independencia de su origen.

Se ha dicho que Voltaire era ateo, pero en realidad era deísta, creía en la existencia de un Dios supremo que se encontraba por encima de las estructuras eclesiásticas. Nadie como el autor de *Cándido*, supo ridiculizar la dimensión oscurantista de las tradiciones religiosas.

Voltaire denunció la intolerancia en la Iglesia y el Estado y, ante la situación religiosa de Europa continental, admiró la convivencia de credos en el suelo inglés. En su residencia de Ferney, en la frontera franco-suiza, adquirida en 1758, pasó dieciocho años de

su vida. Allí, convertido en una especie de patriarca europeo de las letras y del nuevo espíritu crítico, escribió dos obras fundamentales en la Historia del pensamiento: *Tratado sobre la tolerancia* (1763) y *Diccionario filosófico* (1764).

Pero lo que es aún más interesante para el tema que nos ocupa es que en Ferney, Voltaire financió la renovación de la iglesia del pueblo e hizo colocar una lápida en la que decía "*Deo erexit Voltaire*" (Voltaire la erigió a Dios). De esta frase se deducen varios aspectos de trascendencia. En primer lugar, el templo era levantado en honor de Dios, no de los santos. En segundo lugar, esa divinidad desempeñaría para Voltaire una doble función, pues en el plano teórico serviría como punto de referencia último para una explicación del universo y, en la práctica, le permitiría llevar un eficaz control social para las masas populares, lo que para un hacendado como Voltaire resultaba más apremiante que para otros ilustrados.

Antes de hablar de los autores más representativos del materialismo en la Ilustración francesa, conviene detenernos en la figura de Diderot (ya citado en relación con el Suplemento al viaje de Bougainville), en cuya trayectoria intelectual podemos apreciar la evolución desde el deísmo y del escepticismo, de los años cuarenta del siglo XVIII, al ateísmo y al materialismo militantes de los años 1750-1780.

Por tanto, su pensamiento es un itinerario por las diferentes corrientes críticas hacia la religión establecida manifestadas en la Ilustración. En 1746 Diderot era todavía deísta, como indican las primeras palabras de los *Pensamientos filosóficos*: "*Escribo sobre Dios*". Y en esta etapa su deísmo es similar al de Voltaire, en tanto que se opone tanto al cristianismo como al fanatismo religioso, considerando que toda superstición era más ofensiva contra Dios que el ateísmo. Pero tres años después, en la célebre *Carta sobre los ciegos*, elaborada entre 1746 y 1749, se aprecia en Diderot el materialismo ateo. *La carta sobre los ciegos* marcó el desplome del deísmo en el pensador francés y la primera organización coherente de su materialismo filosófico. Varios meses de prisión fueron el precio con el que pagó su tránsito al pensamiento materialista.

En 1754, en los *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza*, las palabras inaugurales no son ya "Escribo sobre Dios", sino "Voy a escribir sobre la naturaleza...". Los nuevos *Pensamientos*, dirigidos contra D'Alembert (1717-1783), por otra parte su principal colaborador en la *Enciclopedia*, presentan cuatro ideas básicas: la unidad material de la naturaleza; la materia está en movimiento; los reinos mineral, vegetal y animal están interpenetrados, y existe continuidad entre la materia inerte y la viva.

La *Addition aux Pensées philosophiques* se inscribe dentro del combate anticristiano de 1760-1770. El principio de su crítica de la religión se basa en la insuperable

oposición entre la fe y la razón. El cielo nos ha dado dos regalos incompatibles y contradictorios, dirá el filósofo. Religión y teología son inaceptables, en tanto que suponen el sacrificio y la alienación de la racionalidad. En obras de madurez filosófica, especialmente en el *Sueño de D'Alembert*, Diderot expuso sus teorías materialistas. La primera versión de esta obra fue redactada en 1769, aunque sería publicada en 1830.

Junto con Diderot, en el sector materialista de la Ilustración francesa, que propugnaba el carácter secundario de lo espiritual, destacaron D'Holbach y Helvetius, con el *Sistema de la naturaleza* y *Del Espiritu*, respectivamente. Sus fuentes ideológicas fueron la tradición materialista nacional representada en el siglo XVII por Gassendi y el mecanicismo de la física de Descartes. Especial influencia tuvo sobre ellos la teoría de Locke que apuntaba hacia el origen experimental del saber.

## 5. Conclusiones

En los albores del Renacimiento, Dios, el oro y la gloria impulsaron a los descubridores y conquistadores a ensanchar el mundo conocido. Sin embargo, en la Ilustración, la observación de sociedades ignotas reveló que la variedad de rituales y de acercamientos a la esfera sobrenatural no eran sino el retrato de ese espíritu universalista con el que fue creado el orbe y que, entonces, intentaba ser reunificado mediante una misma concepción religiosa, de carácter natural, inserta en la condición humana.

Por eso, afirmamos que el cosmopolitismo y la crítica religiosa avanzaron paralelamente en la sociedad de las Luces, en tanto que en ambos planos la razón actuó como motor de cambio.

## Bibliografía

- DIDEROT, D. (1992), *El sueño de D'Alembert y Suplemento al viaje de Bougainville*, Madrid, Debate. Edición crítica de Jean Paul Jouary.
- ESPINOSA ANTÓN, J. (2012), *Inventores de la paz, soñadores de Europa. Siglo de la Ilustración*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FERRONE, V. y D. ROCHE (eds.) (1998), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial.
- GINZO FERNÁNDEZ, A. (1985), *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Editorial Cincel.
- HELVETIUS, C.A. (1984), *Del Espiritu*, Madrid, Editora Nacional. Edición crítica de José Manuel Bermudo.

- LARA MARTÍNEZ, M. (2010), "Crítica de la religión y cosmopolitismo en la Ilustración francesa", en López Sastre, G. y V. Sanfélix Vidarte, *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la Ilustración al mundo contemporáneo*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia: pp. 69-83.
- LARA MARTÍNEZ, M. (2013), *Los preilustrados. Proclamas de secularización en el siglo XVII*. Madrid, Ediciones CEF.
- MONTESQUIEU, C.L. (1997), *Cartas persas*, Madrid, Cátedra. Edición crítica de Francisco Javier Hernández.
- ROUSSEAU, J.J. (1996), *Carta a D'Alembert*, Santiago, Lom Ediciones.
- ROUSSEAU, J.J. (2001), *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Madrid, Editorial LIBSA.
- SEOANE, J. (1999), *La Ilustración olvidada: Vauvenargues, Morelly, Meslier, Sade y otros ilustrados heterodoxos*, México, Fondo de Cultura Económica.