

**Giuliano Di Bernardo**

**FILOSOFIA DE LA MASONERIA**

**La imagen masónica del hombre**

**IBEREDICIONES. S.L.**



## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

*Por Luis Salat i Gusils*

### INTRODUCCIÓN TEMÁTICA

*Por Antonio Monclús*

### FILOSOFÍA DE LA MASONERÍA

Introducción

Capítulo 1.-Los orígenes modernos de la Masonería

Capítulo 2.-La concepción masónica del hombre

Capítulo 3.-Los símbolos de la Masonería

Capítulo 4.-La moral laica masónica

Capítulo 5.-Las Constituciones masónicas

Capítulo 6.-Masonería y religión

Capítulo 7.-Masonería y misticismo

Capítulo 8.-Masonería, positivismo y ciencia

Capítulo 9.-Masonería e Iglesia Católica

Capítulo 10.-Masonería y Estado

Epílogo

Bibliografía

Índice de nombres

Índice analítico



## FILOSOFÍA DE LA MASONERÍA

J. G. Fichte, filósofo y masón, escribió, en el siglo XIX, el ensayo *Filosofía de la Masonería*. Yo, hoy, en comunión ideal con Fichte, presento esta obra mía *Filosofía de la Masonería*, que dedico a los masones de todo el mundo.

GIULIANO DI BERNARDO



## PRESENTACIÓN

**L**a Masonería tiene como finalidad primordial, establecer vínculos fraternales entre seres humanos esparcidos por la tierra, unidos por ideales y finalidades comunes.

Cuando un nuevo ser es iniciado y pasa con ello a adquirir la condición de masón, no pertenece sólo a la Logia donde ha visto la luz ni tampoco a la Gran Logia a la cual está adscrita, entra a formar parte de los millones de Masones que integran el conjunto de nuestra Institución a lo largo del mundo.

Reflexionemos por un instante que entendemos por esta cadena simbólica y sin vacilar llegaremos a la conclusión que es la cadena que une a todos los masones, de cualquier raza, religión o nacionalidad, que integran el conjunto de la Masonería universal.

El autor del presente libro, Giuliano di Bernardo, Gran Maestro del Grande Oriente de Italia, en su doble calidad de máximo representante de la Masonería italiana y de profesor de filosofía de la ciencia, hace en él, un profundo análisis sobre los orígenes y símbolos de la Masonería y especialmente traza el paralelismo entre la Filosofía y la Masonería, reiteradamente acusada de ser incompatible con las religiones y destacadamente con la Iglesia Católica Romana.

No menos interesante es su definición del papel que tiene la Masonería en la sociedad y en relación con el Estado. Los ideales básicos de Libertad, Tolerancia y Justicia, que caracterizan a la Masonería, han contribuido eficazmente al desarrollo de la democracia. Los resultados logrados en la lucha por estos principios, son evidentes y conocidos por todos, pese a las dificultades que en muchas ocasiones se han encontrado ante fuerzas opositoras a estos nobles ideales.

Para estos fines, obras como la Filosofía de la Masonería, cuya edición en castellano tengo el honor de presentar, estamos seguros que significará una contribución importante y que sus enseñanzas despertarán el máximo interés a todos sus lectores.

*Luis Salat i Gusils*

*GRAN MAESTRO DE LA GRAN LOGIA DE ESPAÑA*



## INTRODUCCIÓN TEMÁTICA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El libro *Filosofía de la Masonería* del profesor de la Universidad de Trento Giuliano di Bernardo viene, sin duda, a llenar una laguna importante en la reflexión contemporánea española sobre un fenómeno tan peculiar como es la Masonería. Por razones históricas de todos conocidas la bibliografía en español sobre temas de Masonería ha reflejado, como era lógico, la situación de censura que pesó sobre ella durante muchos años. En los últimos tiempos, salvo alguna excepción, no ha cambiado demasiado el panorama bibliográfico español sobre temas masónicos. Pero, el libro del Profesor di Bernardo, además de servir para ampliar este panorama bibliográfico escaso, tiene otra gran ventaja, a mi juicio. No es un libro apologético, ni cerrado, y su estilo es muy distinto de otros libros del pasado. Esta obra es un texto abierto a las preguntas más fundamentales que el hombre de hoy se hace, en el momento en que empieza a reflexionar sobre los temas centrales de su vida. Por eso es un libro de filosofía, y la preocupación por encontrar una respuesta racional a dichos problemas recorre toda la obra. Los problemas del estado, de la religión, de la ciencia, de la moral, o de la concepción del hombre, aparecen aquí enfocados por un hombre de su tiempo que, no en vano, es profesor de filosofía de la ciencia, atento a la dimensión socio-política del ser humano y a su dimensión trascendente.

Por otro lado, el autor, recogiendo una tradición intelectual representada, entre otros filósofos, por Fichte, lleva su reflexión filosófica al interior del discurso masónico, que le es plenamente familiar. El resultado es la elaboración de una antropología filosófica que surge del discurso masónico, en diálogo directo con la problemática de la sociedad de hoy. Por eso este libro está dirigido, por un lado, a los lectores interesados en los problemas de la libertad, de la fraternidad, de la tolerancia o de la trascendencia. Por otro lado, está dirigido a quienes se interesan por los aspectos filosóficos de la Masonería, como los símbolos y las Constituciones, sus orígenes o el secreto iniciático.

Hay otros capítulos que, en mi opinión, se explican particularmente por el contexto socio-cultural del autor. Me refiero a los capítulos sobre Masonería y misticismo y Masonería e Iglesia Católica. El capítulo sobre el misticismo, el más denso en su lectura, parece reflejar una preocupación del autor por aclarar desde la reflexión filosófica masónica sobre todo el significado del pensamiento metafísico de un autor tan oscuro como R. Guénon. El capítulo sobre la Iglesia Católica, también de gran interés para el contexto español y latino en general, refleja la polémica no con las iglesias cristianas, sino en concreto con la única que mantiene una confrontación con la Masonería, y que es la más representativa precisamente en estos países.

Dada esta penuria bibliográfica señalada antes en nuestro entorno, son interesantes los datos de información que el autor transmite sobre los orígenes modernos de la Masonería en el capítulo 1, que, de una manera sintética, permiten ver el paso de la Masonería operativa a la especulativa, y, a continuación, el desarrollo durante los siglos XVIII, XIX, hasta llegar a nuestros días del fenómeno masónico en Europa, Estados Unidos, América Latina, y el resto del mundo.

Como señala el autor en el Epílogo, hay una serie de preguntas centrales a las que el libro va a tratar de dar respuesta: si existe una filosofía de la Masonería y, si la hay, qué filosofía es la que caracteriza el pensamiento masónico. O bien, si existe una antropología masónica, y la relación que puede haber entre dicha antropología y las antropologías que provienen de diferentes visiones del mundo. La referencia a los documentos y textos clásicos y fundamentales de la Masonería pretende conseguir la codificación de una tal antropología.

Como no podría ser menos en un profesor como es el autor, hay en el libro una preocupación educativa explícita por reformular los documentos clásicos y básicos más en consonancia con la sensibilidad actual y con las expectativas de las generaciones futuras. En dicha preocupación se acerca una vez más a la tradición intelectual masónica española que seguramente alcanzó uno de sus más importantes logros a través de la Institución Libre de Enseñanza, fundada, como es sabido, bajo la inspiración intelectual de un autor como Krause que curiosamente también cuenta entre sus obras un texto sobre filosofía masónica.

Con la lectura de este libro queda claro que no es el oscurantismo, a pesar de la propaganda histórica en contra hecha en el contexto español, el que mejor permite definir a la Masonería. Este libro refleja, en cambio, un estilo intelectual familiar en el mundo universitario de los países más avanzados en investigación científica, en los diferentes campos del saber. Las respuestas a los problemas filosóficos, culturales, antropológicos, que plantea sólo se pueden entender desde el contexto científico, que presupone la libertad de análisis y de expresión. La forma como el autor enfoca los temas del hombre y la sociedad de hoy nos sitúa ante un discurso sugerente, sumamente actual.

*Antonio Monclús*

## INTRODUCCIÓN

La reflexión filosófica se ha interesado tradicionalmente por la metafísica, la teoría del conocimiento, la lógica, la ética y la estética. Se ha ocupado también de disciplinas particulares, tales como, por ejemplo, la ciencia, la historia, el derecho, la política y la religión, lo cual ha dado lugar, por consiguiente, a la filosofía de la ciencia, de la historia, del derecho, de la política y de la religión. Cuando el objeto de su investigación ha sido el hombre, ha aparecido la antropología filosófica, es decir, la concepción del hombre según el punto de vista filosófico.

Existen diversas antropologías propuestas por las escuelas filosóficas y por una serie de pensadores, las cuáles pueden clasificarse siguiendo criterios diversos. A los efectos del presente estudio son suficientes dos criterios, a saber:

- a) el criterio que divide las antropologías en *religiosas* y *laicas*.
- b) el que las divide en *exclusivistas* y *no exclusivistas*.

Una antropología es religiosa cuando estudia al hombre en su relación con Dios, considerado como su Creador, y es laica cuando se define la naturaleza del hombre prescindiendo de tal relación con lo divino.

Una antropología es exclusivista si está basada en ciertos valores específicos, y no exclusivista si se basa en valores *comunes*, es decir, valores pertenecientes tanto a la propia antropología como a otras antropologías.

Por razón de su propia naturaleza, la antropología religiosa tiene un carácter exclusivista, ya que solamente se aceptan aquellos valores que son específicos de la religión en cuestión. De ello se desprende que es imposible conciliar una antropología religiosa (caracterizada por un determinado conjunto de valores específicos) con otra antropología (caracterizada, a su vez, por otros valores específicos). En cierto sentido, se puede incluso hablar de pluralismo, pero referido a diferentes actitudes asumibles dentro de *la misma* antropología religiosa, donde se admite la posibilidad de sostener tesis que, bajo ciertos aspectos, pueden también diferenciarse.

La antropología laica, por el contrario, y por razón de su propia naturaleza, tiene un carácter no exclusivista (pluralista), ya que se basa en valores comunes a diversas antropologías. En tal caso, los valores compartidos son precisamente los valores comunes, mientras que los valores específicos de las diversas antropologías individualmente consideradas se colocan entre paréntesis o bien pierden su propio significado.

¿Cuál es la antropología que caracteriza a la Masonería?

Dicha antropología es laica y no exclusivista. Es laica porque no reconoce el acto creativo del hombre por parte de Dios, incluso si se considera que, como se demostrará en el Capítulo 6, el masón, individualmente considerado, puede reconocerse en tal acto; tiene al mismo

tiempo un carácter no exclusivista ya que, entre todos los hombres, asume como elementos caracterizantes solamente los valores comunes.

La Masonería no es una filosofía omnicompreensiva. En efecto, la Masonería no pretende dar una respuesta a los interrogantes que se refieren a todos los sectores de los que la filosofía se ha ocupado tradicionalmente. La Masonería ofrece, por el contrario, una precisa filosofía práctica concerniente al hombre, a su naturaleza y a sus finalidades, es decir, una determinada antropología que trata de definir los elementos constitutivos del masón.

La antropología masónica, laica y no exclusivista, presenta también otra característica. Al delinear la propia imagen del hombre, la Masonería, intencionadamente, ha renunciado a indagar en todos los posibles aspectos, considerando solamente aquellos que se refieren a su perfeccionamiento ético. Esto no quiere decir que dichos aspectos no tengan validez en el pensamiento masónico, sino simplemente que los mismos tienen un carácter secundario y subordinado a los aspectos éticos. Precisamente porque la Masonería acentúa el estudio de un aspecto particular del hombre, su antropología es, por definición, *parcial*. Y precisamente en este sentido, nos encontramos ante una importante diferencia con respecto a la religión. En efecto, mientras que toda antropología derivada de una religión es, por su naturaleza *total*, la antropología masónica es *parcial*.

¿Puede ésta llegar a ser total? Como demostraré en el Capítulo 6, la respuesta es afirmativa; ahora bien, dicha respuesta no se refiere a la Masonería como tal, sino más bien al masón individualmente considerado, y al cual se reconoce el derecho de integrar la propia antropología parcial con elementos pertenecientes a otras antropologías. La antropología masónica es, por consiguiente, una matriz de antropologías diversas, pero todas convergentes hacia la misma imagen moral del hombre. Y precisamente en este contexto se delinea una importante distinción dentro de la Masonería entendida como sociedad de hombres: por una parte, hay masones que se sienten realizados en la antropología parcial (en el Capítulo 6 los llamaré masones reguladores) mientras que, por otra, existen masones que sienten la necesidad de conferir a la Masonería un sentido más profundo, aspirando por lo tanto a una antropología total (a los cuales denominaré masones religiosos).

Limitar la antropología masónica en cuanto tal al simple perfeccionamiento ético puede dar la impresión de que el pensamiento masónico sea inmanente y materialista. Lo cual no es verdad, puesto que la Masonería no reduce todo a la ética, sino que también considera otros aspectos que caracterizan al hombre' aspectos que, sin embargo, se mantienen, por así decirlo, en la base. Es precisamente para evitar este malentendido por lo que se introduce la idea de la trascendencia, representada en la Masonería por el Gran Arquitecto del Universo, que desempeña la función específica de garantizar la objetividad de los valores compartidos subjetivamente, y de los cuales se deriva la idea misma del perfeccionamiento ético del hombre (acerca de este tema, véanse los Capítulos 2 y 6).

La búsqueda de finalidades éticas se efectúa siguiendo modalidades iniciáticas, es decir, en base a Rituales y símbolos que confieren a la Masonería las características típicas de una sociedad iniciática.

Las reflexiones desarrolladas hasta aquí nos permiten definir a la Masonería como "una concepción del hombre que requiere la búsqueda de finalidades éticas orientadas por la tras-

endencia' según modalidades iniciáticas". Es esta la justificación filosófica de la definición común según la cual "la Masonería es un sistema particular de moral, ocultado con alegorías e ilustrado por símbolos".

Una característica específica de la concepción masónica del hombre, y que se deriva de su naturaleza no exclusivista, es su tendencia a la *universalidad*. Esta característica no se encuentra en ningún otro sistema de concepción del hombre. Por ejemplo, toda antropología religiosa, que es, por definición, total, aspira a reunir única y exclusivamente a todos los hombres que en ellas se reconocen idealmente. La sociedad de los cristianos está constituida solamente por aquellos que se han adherido al Cristianismo. El mismo discurso vale para las otras religiones, y, en general, para todas las concepciones del hombre. La Masonería, por el contrario, propone reunirse en sociedad a hombres pertenecientes a antropologías totales diferentes, realizando así la universalidad, y evitando al mismo tiempo conflictos entre sus adeptos. Ahora bien, ¿pero cómo es posible esto? A mi entender, la solución se encuentra en la tesis filosófica que he denominado "regularismo no exclusivo", en base a la cual la sociedad de los masones está constituida por hombres que tienen en común la antropología parcial (representada por el fundamento ético), la cual, sin embargo, puede estar integrada en otras antropologías (incluso religiosas). De esto se desprende que, entre masones, no pueden producirse conflictos por causa de las antropologías singularmente asumidas.

El concepto de "universalidad" no debe confundirse con el de "totalidad". Mientras el segundo se refiere a la concepción del hombre (que puede ser total o parcial), el primero concierne a una modalidad efectiva de asociación de hombres, cada uno de los cuales puede pertenecer a una antropología total. También podemos afirmar que la Masonería, entendida como sociedad de hombres, se caracteriza por el concepto de universalidad (en el Capítulo 6 demostraré que la Masonería puede también considerarse como concepción del hombre).

Si la Masonería se caracteriza por la búsqueda de fines éticos dentro de un marco antropológico constitutivamente tendente hacia la universalidad, su objetivo principal no puede ser alcanzado sin un profundo conocimiento del hombre en sus diversas y concretas manifestaciones. Ahora bien, dicho conocimiento no se limita simplemente a la descripción del hombre tal y como es en la realidad, sino que también lo considera en su "deber ser" con respecto a los fines a perseguir, que representan el punto de referencia ideal del perfeccionamiento ético. Para ello, la Masonería propone un proyecto global caracterizado por la propia antropología. Sin embargo, si la antropología masónica expresa aquello que es inmutable, el proyecto de perfeccionamiento del hombre está siempre condicionado históricamente. De ello se desprende que la antropología masónica (fundamento constante del pensamiento masónico), tiene actuaciones diferentes en los diversos períodos históricos de la humanidad. Precisamente es aquí donde se puede captar la relación existente entre el plano ideal y filosófico (caracterizado principalmente por la concepción del hombre) y el plano concreto e histórico (caracterizado por sus múltiples actuaciones). La auténtica comprensión de la Masonería se obtiene única y exclusivamente si se explicitan tanto el plano filosófico como el histórico, así como su relación recíproca.

A la Masonería se le plantea, por consiguiente, la tarea de relacionar su propia concepción del hombre con las diversas manifestaciones de la historia, tanto pasadas como presentes. Si desde el momento de su refundación moderna (1717) la Masonería ha desempeñado un papel de protagonista en las vicisitudes humanas, se plantean entonces las siguientes pregun-

tas: ¿Cuál es el fin de la Masonería en el mundo en que vivimos? ¿Sigue justificándose hoy su existencia? Quien formula el segundo interrogante demuestra desconocer la verdadera naturaleza de la Masonería, naturaleza *iniciática*, que no se agota en ningún período histórico. Este malentendido puede deberse a una interpretación de la Masonería limitada a su empeño político y social. Por consiguiente, podría pensarse que, por ejemplo, la Masonería americana, una vez que los masones americanos consiguieron independizarse de la Madre Patria, no tiene ya razón de existir. En la Masonería, entendida como sociedad iniciática, puede existir o no una dedicación política y social, que, en todo caso, tiene un carácter completamente secundario con respecto a las verdaderas finalidades que persigue. En conclusión, la naturaleza iniciática de la Masonería no podrá nunca agotarse mientras exista al menos un hombre que comparta la antropología masónica.

El interrogante "¿Cuál es el fin de la Masonería en el mundo en que vivimos?" implica el conocimiento de este mundo en sus aspectos más significativos, científicos, tecnológicos, económicos, políticos, sociales, religiosos, espirituales. Sólo en base a un profundo conocimiento de todos estos aspectos podrá la Masonería trazar y proponer un proyecto global de mejora del hombre. El hombre y la sociedad están cambiando rápidamente bajo el impulso particular de la ciencia; pero, no todos estos cambios se orientan hacia el bien. Baste pensar, por ejemplo, en ciertos recientes desarrollos en las aplicaciones tecnológicas de la biología, que parecen orientados a superar los límites impuestos por el respeto a la naturaleza humana (véase, al respecto, el Capítulo 8). Contra tales posibles desviaciones la Masonería debe vigilar atentamente y ejercer la autoridad moral que le es propia. Pero para ejercer esta autoridad, debe tener claro el modelo de perfeccionamiento del hombre que puede derivarse sólo de su antropología. Sólo así podrá la Masonería desarrollar una función real, y precisamente aquella que le es propia, y que consiste en el perfeccionamiento material, moral y espiritual del hombre.

## CAPITULO 1

### LOS ORÍGENES MODERNOS DE LA MASONERÍA

**E**l término "Masonería" o "Francmasonería" es de origen francés, y se deriva de "Maszum", "Massounemestre". Llevado a Inglaterra por los normandos, se transforma en este país en "Freemason". El término "Mason" sin el prefijo "Free" ya aparece en 1292 en un documento relativo a la construcción de una capilla en el palacio de Westminster. La expresión "Francmasonería" aparece por primera vez en 1375, en una anotación referente a una reunión de representantes de corporaciones ciudadanas en Londres. La misma expresión se encuentra en el año 1396 en una lista de trabajadores dedicados a la construcción de la catedral de Exeter. Son muchas las interpretaciones del término "Francmasonería" (Freemasonry), lo que demuestra que todavía subsisten dudas en cuanto a su significado original.

Por lo que se refiere a los orígenes de la Masonería, es necesario establecer una distinción entre leyenda e historia. Sobre los orígenes legendarios o míticos se habla ya en las Constituciones de Anderson de 1723, donde se afirma que la Masonería tiene su inicio en Adán, creado a imagen y semejanza del Gran Arquitecto del Universo. Adán enseñó la Albañilería a sus hijos. Caín construyó una ciudad que dedicó a Enoc, su primer hijo. Noé, noveno descendiente de Seth, construyó el Arca siguiendo las reglas de la Albañilería. Después del Diluvio, Noé y sus tres hijos transmitieron a sus descendientes las tradiciones y las Artes de la Albañilería. Tal Arte se difundió a través de Grecia y Sicilia, para alcanzar después su punto culminante con el Imperio Romano. En Bretaña, después de los romanos, se perdió todo el conocimiento del Arte. Es mérito de Carlos Martel que Inglaterra, después de las invasiones sajonas, recuperara las tradiciones del Arte de la Albañilería. Anderson continúa así su "historia" de la Masonería hasta llegar a su propia época.

Estas leyendas deben interpretarse en su significado simbólico y esotérico, y expresan la convicción de que la Masonería ha existido desde los mismos orígenes del hombre, puesto que refleja una profunda exigencia del ánimo humano. La Masonería nace con el hombre y con él evoluciona. Así como es innato en el hombre el sentido de la religiosidad y la sacralidad, así es innato el sentido de la universalidad ética masónica. La Masonería representa, por lo tanto, una particular acentuación de una dimensión insuprimible del hombre: la dimensión ética, orientada por la transcendencia, que se expresa según modalidades iniciáticas.

Para caracterizar los orígenes modernos de la Masonería es oportuno explicitar el paso de la Masonería operativa a la Masonería especulativa. Conviene observar, a este respecto, que la Masonería nunca ha sido puramente operativa, es decir, dedicada única y exclusivamente a la construcción material de los Templos. En cambio, también ha perseguido siempre fines especulativos, sobre la base de principios religiosos compartidos. La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿de qué manera y por qué razón se produjo la transformación de la Masonería artesanal y operativa en Masonería espiritual y especulativa, que, siempre conservando la antigua tradición simbólica, se convirtió en expresión de una actividad universal para la construcción de un Templo ideal? Una primera causa de esta transformación tiene su origen

en el declive del fundamento operativo: ya en los siglos XV y XVI las corporaciones de albañiles, dedicados principalmente a la construcción de catedrales, entran en crisis y se disuelven a partir de la mitad del siglo XVI. Una segunda causa, relacionada con la primera, es la presencia, en las corporaciones, de los llamados miembros "aceptados". La costumbre de admitir miembros "aceptados" es antiquísima: las corporaciones siempre aceptaron a eclesiásticos y miembros de la nobleza, expresión de poderes diferentes pero fundamentales para la existencia de las propias corporaciones. Pero, al acentuarse la crisis del fundamento operativo, el número de los "aceptados" aumentó de tal manera que pronto superó ampliamente al de los trabajadores. De esta forma, la actividad operativa pasó a un segundo plano, al tiempo que la actividad simbólica para la construcción de un Templo espiritual e invisible llegó a convertirse en el objetivo principal de la "nueva" Masonería.

La transformación del carácter operativo en especulativo se produce primeramente en las Logias inglesas, puesto que en aquella época solamente en Inglaterra existe una Masonería tradicional todavía viva, aunque en decadencia en el nivel operativo. Por el contrario, en Francia y Alemania, las confraternidades de constructores libres, acusadas de fomentar desórdenes sociales y religiosos, se ven obligadas a limitar su propia actividad a las obras de beneficencia. Esto explica la razón por la cual solamente en Gran Bretaña subsisten las condiciones para el nacimiento de la Masonería moderna.

El nacimiento de la Masonería especulativa trae consigo el peligro de desvirtuar la auténtica tradición transmitida durante siglos en las Logias de los francmasones. En efecto, si por una parte, la apertura del Templo a los "aceptados" y a sus ideas culturales, religiosas, políticas y sociales presenta la indudable ventaja de universalizar un terreno hasta entonces limitado a las necesidades de los maestros trabajadores, por otra entraña el riesgo de provocar conflictos entre los partidarios de las diversas tendencias. Y así se va abriendo camino la idea de crear un organismo masónico supremo, con el cometido principal de juzgar la regularidad de las Logias. El 24 de junio de 1717, el día de San Juan, cuatro Logias de Londres, *El Ganso y la Parrilla (The Goose and Gridiron)*, *La Corona (The Crown)*, *El Manzano (The Apple Tree)* y *La Copa y la Uva (The Rummer and Grapes)*, deciden organizarse en una Gran Logia. Pocos años más tarde, sobre la base de estos simples orígenes, se desarrolla un movimiento ideal que se difunde por todo el mundo. Sigamos las fases iniciales de dicha difusión en Europa y en los Estados Unidos, destacando casos particularmente significativos y sin ninguna pretensión de un estudio sistemático.

En Europa, un puesto de primer plano corresponde a Gran Bretaña. En 1717 no todas las Logias se adhieren a la nueva *Gran Logia de Londres*. Muchos masones siguen todavía vinculados a la tradición operativa, y, con respecto al Cristianismo hasta entonces compartido por todas las Logias, consideran como una innovación revolucionaria la asunción del deísmo como fundamento de una religión natural con la que todos los hombres estén de acuerdo. Por consiguiente, la invitación a la tolerancia, se interpreta como un renegar de los principios masónicos más elevados. Por otra parte, las Logias de las provincias no están dispuestas a renunciar a su propia autonomía. Así, la Logia de York se convierte en punto de referencia de toda la oposición a la Gran Logia y, en 1725, toma el nombre de *Gran Logia de Toda Inglaterra (Grand Lodge of All England)*. Se va a crear así una fractura en la Masonería inglesa: por una parte, existe la *Gran Logia de Londres*, que agrupa a los masones denominados *Moderns*, mientras que, por otra, se constituye la *Gran Logia de los Masones Libres y Aceptados Según las Viejas Instituciones (The Grand Lodge of the Free and Accep-*

ted Masons According to the Old Institutions), cuyos miembros se denominan *Antients*. A pesar de las inevitables polémicas, el prestigio de la Masonería inglesa crece en tal medida que miembros de todos los grupos sociales aspiran a ingresar en la misma. Miembros de la familia real reciben la iniciación, asumiendo puestos de gran prestigio dentro de las dos Grandes Logias. Aunque los conflictos van atenuándose, habrá que esperar hasta 1813 para asistir a la reconciliación de las dos Grandes Logias, que, en base a un acuerdo denominado *Acta de Unión (Articles of Union)*, dan origen a la *Gran Logia Unida de los Antiguos Masones Libres de Inglaterra (United Grand Lodge of Ancient Freemasons of England)*. Los motivos que habían provocado la fractura entre los masones ingleses van siendo eliminados o atenuados sabiamente. Por ejemplo, la religión deísta de Anderson se sustituye por una forma de teísmo personal. Además, si bien por una parte se conserva el espíritu de la tradición, por otra, como elemento innovador, se acepta el principio de la tolerancia, impuesto por las nuevas exigencias liberales de la sociedad inglesa en base a las cuales *el* dios de los masones ya no es únicamente el cristiano. A la Gran Logia Unida de Inglaterra se le reconoce el título de *Gran Logia Madre del Mundo*.

En Francia, la Masonería sigue itinerarios que, en ciertos aspectos, presentan características sumamente particulares. Se reivindicán, ante todo, sus orígenes modernos: en 1777, el Gran Oriente de Francia admite explícitamente que la constitución de la Logia vinculada al regimiento de la Guardia Real Irlandesa se remonta al año 1688, año en el que la Masonería hace su aparición en Francia con la llegada de los Estuardo y de sus regimientos escoceses e irlandeses. Por lo tanto, la Masonería nace en Francia incluso antes de la creación en 1717 de la Gran Logia de Londres.

La Masonería se difunde en Francia rápidamente, ya sea porque en este país se encuentra un modo para superar las dificultades para la admisión de las mujeres en las Logias (son muchas y de alto nivel social las mujeres que, durante este período, desempeñan un papel de primer orden en la afirmación de las ideas masónicas), o bien por la no aplicación de las bulas de excomuniación papales (en efecto, el Parlamento, que habría debido ratificarlas, no lo hizo nunca).

En 1738, una asamblea de todas las Logias "inglesas" y "escocesas" crea *La Grande Loge de France*, y nombra Gran Maestro a Louis de Pardoillan de Gondrin, duque de Antin. A su muerte, surgen celos y conflictos que comprometen la estabilidad de la Masonería. Para remediar este estado de cosas, se constituye en 1773 *Le Grand Orient de France*, que impone estatutos formales y regula las relaciones entre las Logias. Sin embargo, no todos los masones aceptan las decisiones del nuevo Gran Oriente, y se mantienen fieles a la *Grande Loge de France*. Ambas obediencias subsisten hasta la Revolución.

El Gran Oriente confiere a la Masonería francesa un fundamento inspirado en la libertad y la igualdad. Nace la Logia *Les Neuf Soeurs*, que se convierte en punto de encuentro de los espíritus más iluminados de la época: Montesquieu, Diderot, Helvetius, Lalande, Condorcet, Lacépède, el marqués de La Fayette, d' Alembert, André Chénier, y tantos otros nombres ilustres como el abate Sieyes, Camille Desmoulins, Danton, se encuentran entre sus columnas. Pero también otras Logias acogen nombres importantes, como Mirabeau, Beauharnais, Beaumarchais, Joseph de Maistre, el barón Holbach, Massena, Talleyrand, para no citar sino a los más destacados. A la edad de 84 años, en presencia de 250 ilustres Hermanos, Voltaire recibe la iniciación en la Logia *Les Neuf Soeurs*.

La Masonería se convierte en Francia en la más alta expresión de los movimientos ideales y culturales del siglo XVIII, difundándose entre los más autorizados exponentes de la burguesía, el clero, la nobleza, la justicia, el ejército y la cultura.

En 1789, el estallido de la Revolución marca los diferentes destinos de los masones franceses: algunos de ellos, como Talleyrand, La Fayette, Danton, Sieyes, Charnfort, Condorcet y Marat se encuentran entre los protagonistas, mientras que otros, como Calonne, Montmorency, resisten o emigran. El patíbulo no hará distinción alguna entre realistas y revolucionarios.

Entre las vicisitudes que caracterizan el desarrollo de la Masonería en Francia, merece particular atención la supresión en 1877 de la fórmula del Gran Arquitecto del Universo, con el fin de afirmar, de la manera más clara posible, el principio de la libertad de conciencia. De este modo, la Masonería francesa se substraerá al compromiso de pronunciarse sobre la naturaleza del Gran Arquitecto del Universo. Esta decisión está destinada a provocar profundas diferencias con las otras Obediencias del mundo. Inmediatamente la Masonería inglesa rompe sus relaciones con el Gran Oriente de Francia, no sólo porque considera que la abolición de la fórmula del Gran Arquitecto del Universo puede dar entrada en las Logias al ateísmo y al materialismo, sino también (y sobre todo) porque ello significa una ruptura con los usos y costumbres de la Masonería antigua y moderna, caracterizados desde siempre por la referencia al Gran Arquitecto del Universo.

También en Alemania las primeras Logias modernas son de origen inglés. La primera Logia alemana se funda en el año 1737, en Hamburgo, y toma el nombre, algunos años más tarde, de *Absalon*. A esta Logia le corresponde el honor de iniciar, el 14 de agosto de 1738, al príncipe heredero de Prusia, el futuro Federico II, que tanto trabajó por el prestigio de la Masonería en Europa. Al fraccionamiento de los Estados alemanes en el siglo XVIII, corresponde una miríada de Grandes Logias. Por ello, la historia de la Masonería alemana se identifica con la historia de esas Grandes Logias, que hoy son las siguientes:

*La Gran Logia Real de los Tres Globos; La Gran Logia de los Libres Masones de Alemania; La Gran Logia de Prusia; La Gran Logia de Hamburgo; La Gran Logia "El Sol"; La Gran Logia Madre de la Unión Masónica Ecléctica; La Gran Logia Masónica "de la Concordia"; La Gran Logia Nacional de Sajonia; La Gran Logia de la Cadena Fraternal Alemana; La Unión Masónica "del Sol Levante"; La Gran Logia Simbólica de Alemania.*

Pese a la proliferación de Grandes Logias, la Masonería alemana ofrece algunos caracteres típicos. El espíritu romántico y el interés por lo trascendental, que desde siempre la cultura alemana ha expresado, encuentran un terreno fértil en la tradición iniciática y esotérica de la Masonería. El Templo se convierte en punto de encuentro de cultivadores de alquimia, magia, hermetismo, teúrgia, cábala. Tampoco faltan formas de misticismo. El pensamiento vuela hacia lo inefable y el misterio. Las reacciones ante la Ilustración francesa e inglesa llevan a una reconsideración de los aspectos más esotéricos del hombre, en una perspectiva universalista y cosmopolita. La Masonería alemana aspira a una filosofía propia, como atestiguan las obras de sus más ilustres hijos; G.E. Lessing, C. Wieland, H. Herder, I. Van Goethe, J. G. Fichte, L. Wemer, W.A. Mozart y F. Haydn.

Al considerar la evolución de la Masonería alemana, es importante mencionar el movimiento de los *Iluminados de Baviera*, que se presenta como una asociación de asistencia mutua con fines de educación social y científica. Aunque los Iluminados no tienen nada que ver con la Masonería, se infiltran en las Logias y se apropian del trabajo iniciático de las mismas, provocando gran confusión y turbación. Los Iluminados, y con ellos los Masones, son acusados de conspirar contra el Estado y la Iglesia, iniciándose la persecución. En 1784 el Duque Elector de Baviera promulga un decreto contra todas las confraternidades instituidas sin concesión soberana. El movimiento de los Iluminados, seriamente golpeado por éste y por otras ordenanzas se encamina rápidamente hacia la extinción. Desaparece definitivamente al inicio de la Revolución francesa.

También en Italia, la primera Logia la fundan masones ingleses, en Florencia y hacia el año 1730. Sucesivamente, la Masonería se difunde por toda la península: Roma, Nápoles, Padua, Venecia, Módena, Livorno, Lucca, por no mencionar sino las ciudades más importantes. Los inicios y primeros desarrollos de la Masonería en Italia no encuentran particulares dificultades. Al contrario, en Italia la Masonería se sitúa en el marco de una tradición iniciática que ha mantenido su vitalidad en los siglos precedentes, y a la cual ofrece importantes aportaciones. El primer trauma se produce en 1738, con la excomunión promulgada por el papa Clemente XII. El pontífice acusa a los masones de conspirar contra la religión, y prohíbe a los católicos el acceso a las Logias masónicas. Se inicia así el primer acto de un drama que también se desarrollará en los siglos sucesivos, y que comprometerá gravemente las relaciones entre la Masonería y la Iglesia Católica.

Hacia finales del siglo XVIII, el panorama masónico italiano aparece bastante diversificado: existen talleres vinculados a la Gran Logia de Londres, otros al Gran Oriente de Holanda y a la Logia Madre Escocesa de Marsella, mientras que otros están influenciados por la Masonería alemana y por los Iluminados de Baviera.

En el siglo XVIII, la Masonería se difunde rápidamente en Europa Central y en los Balcanes, en Suiza, Bélgica, Países Bajos, Luxemburgo, Suecia, Dinamarca, Noruega, Islandia, Rusia, Polonia, Finlandia, España y Portugal.

En las colonias inglesas de América existe desde 1730 un Gran Maestro Provincial. La primera Logia se constituye en Filadelfia en el año 1731, y en ella recibe la iniciación Benjamin Franklin, que más adelante llegará a ser Venerable de la misma. A Franklin se debe la primera edición impresa de las Constituciones de Anderson. El 4 de noviembre de 1752 en Virginia, en la Logia Frederickburg es iniciado George Washington. Se crean otras Logias en todas las colonias de América.

Cuando se produce el estallido de la Revolución, la Masonería representa el único vínculo ideal que une a hombres procedentes de países diversos, con religiones diversas, y sometidos a la obediencia de diferentes leyes y estatutos promulgados en las trece colonias. Esto permite comprender la razón por la cual, en la revuelta contra la Madre Patria, los Masones desempeñan un papel de protagonistas. La Francmasonería representa un ideal que permite superar las dificultades internas y que enciende la antorcha de la profunda e inevitable unidad nacional. En Boston, ciudad rica y abierta culturalmente, la Logia *San Andrés* se convierte en el centro de la rebelión. Los artífices de la Revolución por la libertad del pueblo americano son, en efecto, masones. Entre ellos, cabe recordar: G. Washington, B. Franklin, G. Otis, S. Adams, A. Hamilton, P. Henry, J. Marshall, J. Madison, E. Allen, el barón

alemán Steuben, La Fayette y tantos otros. Cincuenta de los cincuenta y seis firmantes de la Declaración de Independencia son masones. Sin embargo, no todos los masones están con Washington: muchos afiliados a las llamadas Logias modernas toman partido por Inglaterra.

La Revolución americana se beneficia de la aportación, ideal y material, de algunas importantes personalidades europeas, como, por ejemplo, La Fayette, mientras que el concepto liberal del Estado, sancionado por la Declaración de Independencia, es exportado a Europa, y sobre todo a Francia. Franklin, ministro plenipotenciario de los Estados Unidos de América del Norte en París, es en esta ciudad nombrado Venerable de la famosa Logia "*Las Nueve Hermanas*" y, en ese marco, da a conocer los elevados ideales de humanidad que los Hermanos americanos han alcanzado a través de la Revolución.

La Masonería se difunde rápidamente en América Central (México, Guatemala, Honduras, El Salvador, Haití, República Dominicana, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Cuba, Jamaica y Puerto Rico) y en América del Sur (Colombia, Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia, Ecuador, Perú, Paraguay, Uruguay, Chile).

La Masonería también se propaga en Asia y Oceanía, en África, en Australia y en Nueva Zelanda. Hacia mediados del siglo XVIII, todo el mundo ha recibido la luz masónica.

## CAPITULO 2

### LA CONCEPCIÓN MASÓNICA DEL HOMBRE

**E**ste capítulo se propone suministrar las nociones necesarias para explicitar la definición según la cual "la Masonería es una concepción del hombre que requiere la prosecución de finalidades éticas orientadas por la trascendencia y según modalidades iniciáticas".

Ante todo, hay que hacer una distinción entre los conceptos de la Masonería dividiéndolos en *iniciáticos* y *profanos*. Son iniciáticos aquellos conceptos cuyo significado solamente es conocido por los masones, y profanos los que tienen un significado también comprensible para los no masones.

*El* concepto iniciático por excelencia es el del "secreto", mientras que los conceptos profanos fundamentalmente son los de "libertad", "tolerancia", "fraternidad", "trascendencia". De estos se derivan todos los demás conceptos, iniciáticos y profanos, como "igualdad", "amor", "benevolencia", "caridad", "respeto", "solidaridad", "mejora", "juramento" y similares.

Examinemos los cuatro conceptos profanos fundamentales, comenzando por el de libertad. La libertad es un dato insuprimible e incontrovertible de nuestras experiencias vitales. Sabemos que somos libres y nos encontramos con que debemos elegir entre dos o más alternativas de modo personal y responsable. La experiencia de la libertad se explica principalmente en las decisiones morales, es decir, las decisiones a favor o en contra de un valor moral, y es precisamente aquí donde la libertad del hombre alcanza su más auténtico sentido. Incluso si en teoría podemos negar la libertad, en la vida real no podemos sino actuar bajo el supuesto de ella: valores tales como el bien y el mal, justicia e injusticia, recompensa y castigo, carecerían de sentido si no estuvieran basados en la experiencia de la libertad. Por consiguiente, nosotros siempre damos por supuesta nuestra libertad y la de los demás.

Tras haber precisado que la libertad es una experiencia irrefutable de la vida humana, paso ahora a examinar algunos de sus significados fundamentales.

Según una cierta definición de la libertad, el hombre es libre única y exclusivamente si tiene la posibilidad de atenerse a un orden objetivo de valores y si tiene la capacidad de adoptarlo subjetivamente. Esto significa que el hombre encuentra, en la sociedad en la que vive, un conjunto de valores que, al existir antes que él, son objetivos y pueden también ser adoptados por otros hombres. No obstante, para poder actuar, él debe elegir y adoptar algunos valores entre todos aquellos que se encuentran en la sociedad. De esta manera, valores objetivos se convierten en subjetivos.

Esta definición de libertad es constitutiva del hombre, en el sentido de que el hombre es hombre sólo y únicamente si es libre. Si el hombre no fuese libre, no sería hombre. Cuando hablamos de libertad, no nos referimos sólo a las libertades materiales, sino a todas las formas posibles e imaginables de la misma. Esto es esencial para comprender la naturaleza

constitutiva de la libertad. Podemos encadenar a un hombre en una roca, privándole así de todas sus libertades materiales, pero no podemos impedirle pensar libremente, concibiendo mundos en los que él se siente libre. Si pudiéramos privarle también de su capacidad de pensar en la libertad, le privaríamos de su naturaleza de hombre, y ya no sería un hombre.

Esta definición de libertad no hace referencia a la capacidad de elección por parte del hombre, y prescinde así de su responsabilidad. Es por lo tanto necesario integrarla con la noción de libertad entendida como capacidad de elección. Tal noción parte del presupuesto de que si el hombre es en alguna manera responsable de sus propias elecciones, en relación con una posible recompensa o castigo: si él elige responsablemente un orden subjetivo de valores que no corresponde al objetivo, entonces puede recibir un castigo; si por el contrario, se atiende a un orden objetivo de valores incluso en condiciones particularmente difíciles, entonces merecerá una recompensa. Por ello, la definición de libertad va acompañada de la siguiente condición: el hombre es libre única y exclusivamente si puede elegir de manera responsable entre diversas alternativas.

Para ilustrar esta definición de libertad, presentaré algunos ejemplos que encuentran una precisa caracterización en la historia del pensamiento filosófico.

Podemos comenzar con un concepto de libertad que ha estado en el centro de la tradición individualista y liberal europea, según la cual la libertad se refiere principalmente a condiciones caracterizadas por la ausencia de coerción por parte del Estado o de cualquier otra autoridad. Esta manera de concebir la libertad, que tiene su más clara formulación en el ensayo de J.S. Mill *On Liberty*, ha sido ulteriormente desarrollada. En efecto, algunos estudiosos propugnan la necesidad de ampliar esta noción de libertad. Por lo tanto, las condiciones necesarias para la existencia de la libertad deberían ser: a) ausencia de coerción por parte del hombre, b) ausencia de impedimentos naturales; c) posesión de medios y del poder necesarios para alcanzar los objetivos elegidos por el hombre en base a sus propias voliciones.

El concepto de coerción, como elemento básico de esta manera de concebir la libertad, necesita una aclaración ulterior. Examinemos, por ejemplo, las siguientes afirmaciones de B. Russell: "La libertad, en general, puede definirse como la ausencia de obstáculos a la realización de los deseos". Esta definición de libertad ha sido objeto de diferentes interpretaciones, todas las cuales son posibles, dada la vaguedad de su formulación. Pensemos en una posible interpretación imaginando que, en una determinada sociedad, gobernantes y educadores hayan tenido un éxito total en la manipulación y en el control de las conciencias de todos sus miembros, de manera tal que estos desean naturalmente todo aquello que los gobernantes desean que ellos deseen, sin suponer que existan alternativas a lo que desean. Se trata de un caso límite imaginario pero que, no obstante, refleja condiciones de manipulación de las conciencias que, en mayor o menor grado, encontramos en todas las sociedades. Su característica de fondo es que los deseos de los ciudadanos coinciden exactamente con los deseos de los gobernantes. En tal sociedad, el hombre se siente libre, pero ¿es libre? Indudablemente, en esta sociedad no existe coerción, y por consiguiente, debería haber libertad. Sin embargo, para que haya libertad, es necesario aclarar explícitamente el requisito del conocimiento de las alternativas. Si se entiende la libertad como el derecho del hombre a elegir entre diversas alternativas, tal derecho implicará, a su vez, que las alternativas en cuestión sean conocidas por aquellos que eligen. Solamente hay libertad -y únicamente en

este caso- si el hombre, enfrentado con diversas alternativas, elige una de ellas responsable y conscientemente.

El sentido de libertad del que hasta ahora nos hemos ocupado puede entenderse como "libertad frente a" (por ejemplo, a la coerción). Existe, sin embargo, otro sentido de libertad, que puede caracterizarse como "libertad de". En los ámbitos políticos y sociales, en particular, se plantea la exigencia de determinadas libertades. Se termina por constituir así una clase abstracta que incluye diversas especies de libertad, tales como libertad de pensamiento, de palabra, de asociación, de reunión, de trabajo, de movimiento, etc. También en este caso hay una referencia a la ausencia de coerción y, por consiguiente, a la capacidad del hombre para elegir y actuar responsablemente en base a la propia voluntad. Es evidente que las exigencias de las mencionadas formas de libertad, aunque referidas a una categoría abstracta de libertades generales, están siempre condicionadas por casos particulares en los que las libertades generales encuentran una concreta realización.

El análisis de esta noción de libertad no guarda relación con la posibilidad que tiene el hombre de atenerse a un orden objetivo preferencial de valores. Es importante insistir sobre este componente del concepto de libertad ya que sin él todas las demás nociones de libertad quedarían vaciadas de significado. ¿Para qué sirve una "libertad frente a" y una "libertad de", si tales libertades no pueden orientarse hacia una tabla objetiva de valores capaces de justificar el ejercicio de la libertad misma? Particularmente, la libertad, entendida como capacidad de atenerse a un orden objetivo de valores, es un presupuesto esencial para instituir la dimensión moral en el hombre.

Llegados a este punto, podemos ahora afrontar uno de los aspectos más importantes de la libertad, es decir, la relación entre esta última y la moral. La libertad es la primera condición fundamental de la moral. La moral sólo es posible en función de la libertad: donde no hay libertad, no existe moral. Dondequiera que se niegue la libertad, no habrá espacio para la comprensión auténtica de la moral.

Esto justifica la elección, por parte del pensamiento masónico, de la libertad como concepto fundamental. En efecto, la Masonería concibe un orden moral compartido subjetivamente como la más alta realización de la perfección iniciática en lo inmanente. Es por tanto natural que la libertad, como fuente originaria de la vida ética del hombre, se asuma como concepto fundamental de la concepción masónica del hombre.

Estrechamente vinculado con el tema de la libertad encontramos el principio de tolerancia. Entre los exponentes de este principio en los tiempos modernos cabe recordar, teniendo en cuenta la diversidad de las ideas filosóficas en las que se inspirar, Bodin (*Republique*), Montaigne (*De la liberté de conscience*), Spinoza (*Tractatus Theologico-Politicus*), Locke (*Epístola de Tolerantia*), J.S. Mill (*On Liberty*).

El primer argumento sistemático en favor de la tolerancia se debe a Locke, quien sostiene que ni la represión ni la fuerza pueden obligar a un hombre a aceptar, en lo profundo de su alma, una fe o una creencia. Como máximo, pueden convertirlo en un creyente ortodoxo. Tal política no solamente es inútil, sino también moralmente errónea, al fomentar la hipocresía en el individuo. Sobre esta base, Locke rechaza la tesis sostenida por los católicos en el sentido de que la fuerza puede ser un instrumento necesario para conducir al hombre a la

salvación. Asimismo, Locke también rechaza la tesis de que los deberes del hombre hacia la Iglesia son iguales a sus deberes hacia el Estado, puesto que la sociedad civil caería en la anarquía si se tolerase el disentimiento religioso. Locke describe la Iglesia como una "sociedad voluntaria" cuya misión en el mundo es independiente de las funciones del Estado. En efecto, la Iglesia existe para salvar el alma del hombre, finalidad que sólo puede alcanzarse a través de la persuasión y con el empleo de medios no violentos. El Estado, al contrario, existe para proteger los derechos humanos, razón por la cual el uso de la fuerza, como sanción extrema, es una condición necesaria para el ejercicio de sus funciones. El Estado no debe ocuparse de la salvación del alma, así como a la Iglesia no compete el uso de la fuerza. El Estado no tiene conocimiento alguno sobre cuál es la verdadera religión y, por consiguiente, no puede imponer ninguna. Todo hombre tiene el derecho a la propia fe, y por esto merece respeto.

J .S. Mill recoge los argumentos de Locke en pro de la tolerancia, compartiendo las líneas generales trazadas por el primero, si bien pone menos límites a su validez. En efecto, mientras que Locke pide protección para la libertad humana frente a las interferencias del Estado y de la Iglesia, Mill exige que el principio de tolerancia se extienda del campo político al moral. Esta noción de tolerancia está más ligada a la libertad entendida como libertad de acción que a libertad entendida como libertad del querer (de la cual se ha hablado principalmente antes). De hecho, se habla de tolerancia cuando se quiere asegurar a alguien la libertad de actuar según los propios principios y las propias convicciones, lo que no implica en sí mismo, ninguna toma de posición acerca de la naturaleza de la libertad entendida como libertad del querer.

Llegados a este punto, podemos pasar a exponer los dos significados fundamentales del concepto de tolerancia.

La tolerancia es un principio mediante el cual, *en presencia* de una concepción propia del hombre se reconoce la existencia de otras concepciones y se adopta, frente a ellas, una actitud de respeto.

La tolerancia es un principio mediante el cual, *en ausencia* de una concepción propia del hombre se adopta una actitud de indiferencia frente a todas las demás concepciones.

Dadas estas dos definiciones de tolerancia, conviene precisar que a la Masonería corresponde solamente la primera, es decir, que la Masonería, aún reconociendo que existen modos de pensar diferentes del suyo, considera que también deben subsistir otros modos de pensar, asumiendo frente a ellos una actitud de respeto. A la Masonería, viceversa, no corresponde la segunda definición, ya que la Masonería no es indiferente en relación con otros modos de pensar. La Masonería no es todo y el contrario de todo. Tiene, en cambio, una filosofía propia, que, como veremos a lo largo de este trabajo, da origen a una clara antropología filosófica, es decir, a un determinado "modelo" de hombre que, sin rechazar la aportación de otras antropologías, se sitúa como base de su concepción del mundo.

Los dos conceptos examinados hasta ahora son fundamentales para constituir la Masonería. El concepto de libertad, sin embargo, asume una validez originaria.

El tercer concepto fundamental profano que caracteriza a la Masonería es el de fraternidad. El ideal de fraternidad hace su aparición en la historia del hombre en tiempos bastante remotos. Puede suponerse que el primer vínculo que ha ligado un hombre a otro ha sido el de la sangre, y que, sucesivamente, se ha extendido igualmente a la tribu o la comunidad. Dicho vínculo reaparece con el mensaje cristiano. Todos los hombres tienen una relación de dependencia común con el acto creador de Dios: por ello, todos los hombres son hijos de Dios y, por consiguiente, hermanos. En la época moderna, este concepto caracteriza la intuición de la sociedad como organismo cosmopolita, convirtiéndose en parte integrante de los valores exaltados por la Ilustración. Por lo que respecta a la concepción laica de la vida, en relación con el padre asume un carácter sumamente particular: el padre ya no es Dios, sino un conjunto de principios morales compartidos. En todo caso, la fraternidad no es más que una actitud en base a la cual el hombre considera que los demás hombres son su imagen refleja y que sus derechos son los mismos derechos de los demás. De esta forma, se establece que, en las relaciones humanas no existen diferencias en cuanto al disfrute de los derechos. El concepto de fraternidad, diversamente del concepto de igualdad, permite captar, además de la base común, las diferencias que subsisten entre los hombres. Los hombres son iguales con respecto a los derechos, pero diversos en cuanto a las características subjetivas (de inteligencia, de sensibilidad, etc.) con las que afrontan los problemas de la vida y de la sociedad. Es ésta la razón por la cual, entre los conceptos fundamentales, he situado el de fraternidad y no el de igualdad.

La fraternidad está estrechamente conectada con la tolerancia: al admitir que también otros hombres puedan profesar ideas diferentes de las mías, yo me sitúo, con relación a ellos de forma tal que los considero dignos de mi nivel, y al hacerlo, los considero hermanos. Veremos, pues, que la fraternidad está conectada con la tolerancia, mientras que esta última está conectada con la libertad. El concepto de libertad, por lo tanto, tiene prioridad sobre los conceptos de tolerancia y de fraternidad. Como se verá claramente más adelante en este trabajo, el concepto de libertad es el concepto clave de la vida inmanente del hombre. Pero, ¿puede el hombre adquirir el sentido más profundo de su perfeccionamiento manteniéndose dentro del ámbito de la inmanencia? ¿Puede el masón, en particular, proceder a desbastar su piedra bruta prescindiendo de un principio trascendente? La respuesta es decididamente no. Las razones de tal respuesta nos llevan ahora a indagar sobre el cuarto concepto fundamental profano de la Masonería, el de trascendencia.

El concepto de trascendencia asume dos significados profundamente diversos: a) la trascendencia se entiende ontológicamente, y b) la trascendencia es un ideal regulador.

Cuando se habla de trascendencia, aludimos a un fundamento de la realidad que trasciende, es decir, que supera esencialmente el horizonte limitado de aquello que logramos experimentar. Así, el concepto de trascendencia se contrapone al concepto alternativo de inmanencia, presente en toda concepción filosófica, que encierra el fundamento de las cosas en la totalidad de nuestras experiencias. La trascendencia, sin embargo, puede concebirse en dos sentidos: en sentido ontológico o en sentido regulador. Se entiende la trascendencia en el primer sentido si el fundamento que trasciende el horizonte de la experiencia se concibe como algo *real en sí mismo*, como algo realmente existente, incluso si va más allá de nuestras capacidades de experiencia. La trascendencia se entiende, por el contrario, en sentido regulador cuando, incluso no reconociendo una existencia real al fundamento de las cosas, no sirve para considerar el mundo -kantianamente- *como si* éste dependiera (y por ello estu-

viera garantizado) de la existencia del correspondiente fundamento trascendente. Por tanto, compartir una idea reguladora de trascendencia no significa mantener que lo trascendente sea real sino, no obstante esto, poner las premisas para comportarse éticamente como si lo fuese.

El concepto de trascendente como ideal regulador encuentra una precisa explicación en Kant, que refiere el término "regulador" al uso de las ideas trascendentales de la razón en contraposición al uso "constitutivo" de las categorías del intelecto. Dicho uso consiste en dirigir el intelecto hacia un cierto objetivo en vista del cual las líneas directrices de todas sus reglas convergen en un punto, que, aunque no sea más que una idea, al estar fuera de los límites de la experiencia posible, sirve no obstante para darles una mayor unidad. Por lo tanto, el principio regulador, mientras conduce a la unidad sistemática de los conocimientos, ampliándolo en la esfera de la experiencia al impulsar al intelecto hacia síntesis cada vez más amplias, opera de modo tal que la voluntad se determina autónomamente. El uso constitutivo, por el contrario, es aquel en que el intelecto, mediante sus propias formas fundamentales, determina los objetos de la experiencia. El principio regulador, en definitiva, sirve para hacernos considerar las cosas del mundo *como si* debieran su existencia a una Inteligencia Suprema y *como si* el mundo fuera obra de un supremo intelecto y voluntad.

Así, lo trascendente adquiere una importancia fundamental para dar unidad y sistematización también a la experiencia ética del hombre, a sus aspiraciones, situadas no solamente en lo inmanente, sino también orientadas hacia una idealidad que no corresponde a ninguna realidad efectiva, pero que, no obstante, desempeña una función de arrastre en la acción concreta del hombre.

Este principio trascendente, usado en la Masonería para caracterizar al Ser Supremo (o Gran Arquitecto del Universo) como Inteligencia Suprema o Supremo Intelecto, no debe ser pensado como *realidad efectiva*, en cuanto que viniera a expresar atributos que lo califiquen y lo especifiquen como dios de una religión. Todas las religiones, de hecho, conciben la trascendencia como algo realmente existente, es decir en el sentido ontológico. Por esta razón, Dios se puede expresar a través de los atributos de omnipotencia, de omnisciencia y semejantes. El Ser Supremo, en cambio, no puede más que ser una trascendencia reguladora, ya que sólo así se evita el riesgo de conferirle una calificación religiosa y, al mismo tiempo, se puede hablar de él como "fin último" hacia el que tiende el masón en su perfeccionamiento iniciático. Admitir, en la Masonería, un principio trascendente, aunque sea regulador significa, además, excluir la existencia de concepciones abiertamente fundadas en el materialismo ateo. Se evita, en fin, al masón pronunciarse sobre la divinidad.

En el intento de caracterizar al Ser Supremo en la Masonería podemos valernos de la filosofía aristotélica aunque presente sustanciales diferencias respecto a la kantiana. Aristóteles, de hecho, al definir la noción de "Dios", afirma que es la Inteligencia Suprema que se conoce perfectamente a sí mismo y solamente a sí mismo, en cuanto que conocer lo otro diferente de sí envilecería su perfección. El es también el Bien Supremo al que todo el universo aspira y del que depende todo el Orden del mismo universo. La sustancia eterna, el acto puro al que llama Dios es sólo causa final del mundo y no creador del mismo.

Dentro de ciertos límites, hay analogía entre la Inteligencia Suprema de Aristóteles y el Ser Supremo de la Masonería. Ni la una ni el otro pueden *crear*, aunque sea por razones diver-

sas: el Dios de Aristóteles se convertiría en imperfecto, mientras que el Ser Supremo transformaría a la Masonería en religión. Ambos, sin embargo, representan el *fin último*: del mundo en Aristóteles, del hombre en la Masonería. Ambos cumplen la función de *justificar* el Dios de Aristóteles al mundo, el Ser Supremo la moral.

Decir que el masón debe tener respeto por el Bien Supremo significa afirmar que debe admitir un principio trascendente hacia el que tender en su perfeccionamiento iniciático. Ninguna otra cosa se le pide al masón. Al Ser Supremo se le reconoce sólo la posibilidad de cumplir las dos funciones antedichas (la de representar el fin último y la de justificar la moral), ya que cualquier ulterior especificación lo asimilaría al Dios de una religión y la Masonería se convertiría por ello en una religión.

Para entender correctamente esta distinción, pasamos a examinarla con respecto a la concepción cristiana y a la concepción masónica del hombre.

Según la antropología cristiana, el hombre se encuentra en un estado de carencia debido a la no realización de ciertas aspiraciones fundamentales propias. El sentido de la vida del hombre procede de un horizonte de validez definitiva de su libre actividad. El cristiano cree que a esta validez definitiva le corresponde un sentido objetivo y que, al sentido objetivo, corresponde un modo ontológico de entender lo trascendente. En efecto, el cristiano considera que, en lo trascendente él puede realizarse al máximo, llevando hacia la unidad a todos sus componentes. Por lo tanto, en la concepción cristiana, lo trascendente tiene una validez ontológica: ello representa un mundo realmente accesible al hombre. Tal accesibilidad es posible no tanto por las posibilidades abiertas al hombre sino, más bien, gracias a la específica intervención salvadora de Cristo. Alcanzar lo trascendente es una posibilidad real concedida al hombre.

Según la concepción masónica también el hombre se encuentra en un estado de indigencia, pero el masón no cree en la exigencia de lo definitivo ni en el sentido objetivo que le corresponde. Para el masón, el estado de indigencia está ligado a un trascendente que tiene una validez reguladora. El masón, por lo tanto, no confiere a lo trascendente la validez ontológica que se obtendría si se diera al hombre la posibilidad real de alcanzarlo. Al contrario, el masón lo concibe solamente como un límite, límite realmente inaccesible, hacia el cual debe tender, por aproximación gradual, el empeño de mejorarse a sí mismo. El ideal regulador, que encuentra su fundamento en las condiciones intrínsecas del hombre y no en la intervención salvadora de Cristo, viene dado por un conjunto de contenidos cuya realización se desearía alcanzar en lo inmanente: lo trascendente orienta a lo inmanente sin reducirse a éste.

Otra diferencia entre la antropología masónica y la antropología cristiana (en general, todas las antropologías derivadas de una religión), se refiere a la noción de "verdad".

Para el cristiano, la verdad es absoluta, eterna e inmutable. La verdad es revelada directamente por Dios. El hombre no debe sino aceptarla y asumirla como principio general que orienta sus acciones en el mundo. La aceptación de la verdad corresponde a la adhesión a una visión religiosa del mundo basada en el dogma.

Para el masón, por el contrario, la verdad es un punto de referencia ideal al que tiende en su proceso del perfeccionamiento iniciático. La verdad es un caso límite al que podrá aproxi-

marse gradualmente sin por ello llegar nunca a alcanzarla. Ningún masón, por consiguiente, puede afirmar que posee la verdad. Si así lo hiciese, conferiría a la noción de verdad el contenido de la revelación y, por consiguiente, reduciría la Masonería a una religión. Ahora bien, como se demostrará en el Capítulo 6, la Masonería no es una religión.

Encontramos de nuevo la misma diferencia en cuanto al modo de entender lo trascendente cuando se examina la realización del proyecto histórico concreto. La diferencia se refiere al modo que el cristiano y el masón deben adoptar frente al mismo: mientras que el cristiano debe tender hacia la realización de un proyecto con la conciencia de que dicho proyecto consiste en la colaboración con Cristo con el fin de realizar el plan de salvación, el masón, por el contrario, ve en el proyecto histórico una validez de aproximación gradual a lo trascendente sin por ello llegar nunca a alcanzarlo.

En la tradición masónica, la trascendencia encuentra su expresión en el Gran Arquitecto del Universo (G.A.D.U.). Ahora bien, ¿es el G.A.D.U. una realidad ontológica o un simple ideal regulador? Reservando al Capítulo sobre la relación entre Masonería y religión un estudio más profundo y la aclaración definitiva de esta cuestión, conviene precisar desde este momento que la interpretación del G.A.D.U. como principio regulador es particularmente importante para la concepción masónica. En efecto, el entender, por una parte, al G.A.D.U. como un principio regulador significa no excluir *a priori* el hecho de que El *pueda* ser identificado con el dios de cualquier religión (el G.A.D.U. deviene así *la imagen* que el masón se forma de la divinidad, divinidad que, en las diversas religiones, asume éste u otro semblante), mientras que, por otra parte, el situar al G.A.D. U. como principio regulador permite salvaguardar la exigencia de la trascendencia contra el peligro de una reducción naturalista del Ser Supremo a una pura inmanencia.

El principio de trascendencia ejerce en la concepción masónica, una doble función: 1) justifica la moral y confiere sentido a la realidad humana; 2) representa el fin supremo al que tiende el hombre en la realización continua de sus ideales.

¿Cómo se sitúa el concepto de trascendencia frente a los conceptos de libertad, tolerancia y fraternidad? Diremos que libertad, tolerancia y fraternidad expresan propiedades del hombre, el cual se proyecta en un proceso de autorrealización que, a su vez, está orientado regulatoramente por la trascendencia. La trascendencia regula lo inmanente, mientras que lo inmanente tiende hacia la trascendencia, en un proceso continuo donde lo inmanente no "fagotiza" lo trascendente, sino que realiza en sí el máximo de trascendencia.

Los conceptos profanos fundamentales de la Masonería (libertad, tolerancia, fraternidad, trascendencia) son elementos esenciales de la antropología filosófica masónica, es decir, del modelo del hombre tal y como lo concibe la Masonería. Por usar una expresión técnica, digamos que representan un conjunto de cuatro elementos siguientes: «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia».

Un primer interrogante que se plantea es el siguiente: ¿tales conceptos definen el conjunto de todos los elementos constitutivos de la antropología filosófica masónica o solamente de una parte? Para tener el conjunto de todos los elementos que componen la antropología masónica es necesario añadir, a los cuatro que ya conocemos, el elemento del secreto iniciático (concepto fundamental iniciático). Se obtiene así el quintuplo «Libertad, Tolerancia,

Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático», representativo de la antropología filosófica masónica. Quisiera ahora enfocar un aspecto importante de la distinción entre la antropología filosófica construida sobre la base de los primeros cuatro elementos y la antropología filosófica masónica *tout court*. Los cuatro elementos «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia» son valores objetivos, que pueden ser compartidos, en la acepción masónica, también por los no masones. Esto significa que dichos valores, globalmente considerados, no representan lo *específico* de la Masonería, sino que expresan, por así decirlo, la contrapartida profana de la misma, que participa en la constitución de la antropología filosófica masónica, pero sólo parcialmente. La transición a la antropología filosófica *tout court* se efectúa añadiendo a los cuatro elementos el referido al secreto iniciático. Ahora bien, ¿qué significa esto? Significa que el *sentido global* de la antropología filosófica masónica se adquiere solamente a través del rito de iniciación, es decir, convirtiéndose en masones. Esto entraña una profunda y fundamental diferencia entre la sociedad iniciática y cualquier otra sociedad: mientras que la concepción del hombre en una sociedad no iniciática es conocible por todos (baste pensar en la visión cristiana), la concepción del hombre en la Masonería solo puede ser aferrada plenamente por los masones. El secreto iniciático, que permite alcanzar esta plenitud cognoscitiva, asume el significado de iluminar el conjunto de los cuatro elementos «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia» con una "nueva luz" que le confiere un sentido más profundo.

El hecho de que la concepción masónica del hombre sea sólo conocible para los masones podría crear dudas acerca de la *intersubjetividad* de los valores compartidos. En efecto, se podría observar que, al no ser comunicables a todos los hombres los valores masónicos, no son intersubjetivos. A este respecto quisiera precisar que no hay que confundir la falta de intersubjetividad con la prohibición de revelar el secreto iniciático. Si todos los hombres quisieran conocer el secreto iniciático, podrían hacerlo sin ninguna dificultad ingresando en la Masonería.

Los cinco elementos «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático» deben considerarse *globalmente*. Esto significa que, si faltase uno solo de ellos, no se tendría ya esta antropología filosófica. Quien pretendiera privar a la antropología filosófica masónica de la libertad, de la tolerancia, de la fraternidad, de la trascendencia o del secreto iniciático no conseguiría el resultado de debilitar o limitar su ámbito de validez sino más bien, la anulación de la Masonería misma. De tal antropología masónica emerge un hombre que puede perfeccionarse única y exclusivamente si cumple, de modo único y personal, *todas las condiciones* que lo constituyen, es decir, la libertad, la tolerancia, la fraternidad, la trascendencia, el secreto iniciático.

Los cinco elementos «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático» expresan una visión del hombre y de la vida que debería valer para todos los hombres. De tal manera esta serie de elementos aparece como una concepción general del hombre (por su posibilidad de integración con otros valores). Por último, su finalidad no puede ser otra que la de reunir, bajo el cielo estrellado del Templo, a todos los hombres en la cadena de la fraternidad.

Para comprender plenamente las ideas expuestas hasta el momento, me propongo ahora aclarar qué es lo que se entiende por antropología filosófica.

Mediante la antropología filosófica, el hombre, al plantearse la pregunta "¿qué es el hombre?", se interroga acerca de su propia naturaleza, de su lugar en el mundo y sobre el sentido de su existencia. Respuestas a tales interrogantes las encontramos también en ciencias empíricas como la psicología, la sociología, la biología, la etnología, la economía y similares. Entonces, ¿en qué se diferencia la antropología masónica de estas ciencias? Estas ciencias pueden proporcionar informaciones rigurosas sobre aspectos parciales del hombre, pero son incapaces de expresar su comprensión global. Aportan su contribución a la antropología filosófica, pero no pueden sustituirla, porque la comprensión del hombre en su *totalidad* es competencia de la antropología filosófica. Podríamos suponer que dicha totalidad pueda encontrarse en una imagen sintética de todos los resultados de la investigación científica sobre el hombre. En tal caso, sin embargo, habría que identificar un principio unitario capaz de poner en orden una multiplicidad de elementos individuales científicamente válidos. Pero, es imposible dar una justificación científica a este principio, porque es de naturaleza filosófica. Y aquí encontramos precisamente la diferencia fundamental entre la antropología filosófica y las ciencias empíricas que investigan sobre el hombre: mientras que la primera existe para dar una respuesta global al interrogante "¿qué es el hombre?", las segundas ni siquiera pueden plantearse tal cuestión, por cuanto la misma trasciende los límites de la propia investigación científica. Por lo tanto, mientras las ciencias empíricas tratan aspectos parciales y delimitados del hombre, sólo a la antropología filosófica compete la comprensión total del mismo. Ni que decir tiene que, para expresar dicha totalidad, la antropología filosófica también se sirve de los resultados adquiridos por las ciencias empíricas, pero conservando respecto de ellas su autonomía de investigación, puesto que el objetivo que se propone no puede alcanzarse científicamente. La antropología filosófica constituye el trasfondo que confiere un sentido a los contenidos individuales de la experiencia humana, es decir, el horizonte de la totalidad dentro de la cual el hombre se comprende y se realiza.

Consideremos al hombre, en efecto, tal y como se presenta en su relación con el mundo. Nace y se desarrolla en un mundo constituido por otros hombres y por cosas, un mundo que, si bien por una parte le enriquece, por otra le condiciona. Su vida físico-corporal está sujeta a las leyes físicas, químicas y biológicas, mientras que su vida social, que se desarrolla en sus relaciones con los otros hombres con quienes comparte costumbres, idioma y cultura, se modela en función de estos factores.

Puesto que el hombre pertenece a un mundo (de hombres y de cosas) pre-existente y está condicionado por él, los contenidos de su crecimiento se derivan, en primer lugar, de este mundo que se introduce en su consciencia, pero no se reduce a ello. El hombre no está determinado por el mundo externo de manera puramente pasiva: él no es solamente objeto, sino también sujeto del mundo al que pertenece. El hombre no es un puro reflejo de la realidad externa, sino que también es capaz de expresar opiniones y juicios de valor con respecto a la misma. Asimismo, interviene en el mundo a través de su voluntad y de sus acciones. Sobre la base de la unidad y totalidad de esta relación dialéctica entre el hombre y el mundo, las condiciones de la vida externa de los hombres se transmiten a su consciencia en una perspectiva histórica y contingente. Naturalmente, las múltiples y diferentes manifestaciones de la vida social, económica y política, influyen en su manera de pensar y en su concepción de la vida, pero su modo de asumir una actitud frente al mundo no depende solamente de tales manifestaciones. Por este motivo, una antropología filosófica no es el simple resultado de aquello que las diversas ciencias empíricas del hombre puedan decir: dicha antropología debe tener en cuenta no sólo al hombre como observador de la realidad (en su

función de conocimiento), sino también en cuanto sujeto dotado de libre voluntad y como portador de valores respecto a los cuales el conocimiento científico es, por lo menos, ajeno.

Estas son, brevemente, las líneas generales justificativas de la noción de antropología filosófica y de las razones por las cuales el pensamiento masónico es capaz de expresar, sobre la base de la serie de los cinco elementos «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático» una antropología específica propia. Sobre las características que distinguen a esta antropología en comparación con otras antropologías, véanse, en particular, los Capítulos 6 y 8.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si el análisis realizado acerca de la antropología masónica sea suficiente para caracterizar los requisitos que debe reunir el masón como *perteneciente* a la Masonería entendida como sociedad de hombres. La respuesta es decididamente negativa. El modelo de hombre que propugna la Masonería debe integrarse con un complejo de reglas a las que se sujeta el masón cuando ingresa en la Masonería. Estas reglas deberán también incluir la obligación de atenerse a la concepción masónica del hombre, pero no pueden agotarse en ella. El hecho es que, mientras que para la antropología masónica se trata de explicitar las propiedades *constituyentes* del modelo de hombre según el pensamiento masónico, aquí se trata de determinar aquellas reglas *que constituyen* un sujeto humano *perteneciente a aquel contexto práctico social* que ofrece la sociedad masónica.

Las reglas constitutivas del masón, en cuanto perteneciente al contexto práctico-social de la Masonería como sociedad iniciática, se resumen en los siguientes requisitos: 1) una autoridad constituyente; 2) la aceptación de la antropología masónica; 3) el juramento sobre el secreto iniciático.

Estos tres requisitos se satisfacen conjuntamente durante la iniciación. En efecto, a través de la iniciación, el profano se convierte en masón. En la iniciación, la autoridad (requisito 1) está representada por el Venerable Maestro mientras que el iniciando, libre y espontáneo, en presencia del G.A.D.U., acepta los principios propugnados por la Masonería (requisito 2) y jura no revelar el secreto iniciático (requisito 3). Después del juramento, el Venerable Maestro pronuncia la fórmula ritual: "Yo... os *instituyo* y *consagro* Aprendiz masón". A partir de este preciso instante, ese profano se convierte en masón. El acto constitutivo del Venerable Maestro le confiere una dimensión que sólo la muerte podrá anular. En efecto, si circunstancias de la vida debieran alejarle de los principios de la Masonería, él quedaría colocado "en sueños". Esto significa que esta persona llevará siempre consigo la dimensión masónica y que no podrá nunca rechazarla: un masón no podrá nunca convertirse en un no masón, sino simplemente en un masón "en sueños". Después del rito iniciático, el neófito entra a formar parte de la comunidad de los masones de todo el mundo, colaborando con ellos en la edificación del Templo ideal de la fraternidad.

Llegados a este punto de nuestro análisis, es importante aclarar el sentido de la significación del hombre masónico concreto, integrado en un contexto social masónico. Hemos visto que a todos los iniciados se les presenta el mismo idéntico modelo de hombre, con el mismo idéntico proceso iniciático. Ante esto, el masón, apenas iniciado, se presenta con todo el peso de su propia subjetividad. Cada nuevo masón, constituirá una piedra bruta única e irrepetible, diferente de todas las demás piedras brutas. Esto significa que todo masón seguirá la propia senda iniciática en el camino hacia la perfección: el desbaste de la piedra bruta se

efectuará a través de los infinitos aspectos de la subjetividad. Y así es como ponen de manifiesto, tras el acto de iniciación, idéntico para todos, las diferencias entre los masones individualmente considerados. Hay masones más o menos justos, buenos, leales, etc. Todo masón, en la realización del modelo de hombre que él mismo acepta espontáneamente, se colocará frente a las nociones de libertad, tolerancia, fraternidad, trascendencia, y secreto iniciático con todo el peso de su *unicidad* y *subjetividad*. La realización del hombre masónico se desenvuelve, por lo tanto, en un continuo proceso de perfeccionamiento, orientado por la antropología filosófica masónica y por el principio regulador del Gran Arquitecto del Universo.

## CAPITULO 3

### LOS SÍMBOLOS DE LA MASONERÍA

Los conceptos fundamentales de la Masonería se expresan mediante símbolos. ASÍ, por ejemplo, los conceptos de "ley moral", "fraternidad", "rectitud" encuentran su correspondencia en los símbolos de "libro", "compás" y "escuadra". A los símbolos de "libro", "compás" y "escuadra" corresponden, simbólicamente las tres grandes "luces" del Templo: "la luz por encima de nosotros", "la luz en tomo a nosotros", y "la luz dentro de nosotros". A estas tres grandes luces corresponden otros símbolos, y así sucesivamente. Por consiguiente, el Templo ideal de la Masonería es un sistema coherente de símbolos: cada símbolo está vinculado estrechamente con todos los demás y todos en conjunto confieren un profundo sentido a la actividad iniciática. Pero, ¿qué funciones desempeñan los símbolos? El hombre siempre ha recurrido a los símbolos cuando ha intentado expresar su propia visión del mundo y de la vida, bien en una perspectiva mágica, bien en una perspectiva racional. Basta pensar en el profundo significado de la "cruz" en los orígenes y en el desarrollo del Cristianismo, o bien en el símbolo de la "vida" en los antiguos egipcios. Ahora bien, el hombre también ha expresado mediante símbolos las formas más abstractas de su intelecto. En general, podemos distinguir dos grandes categorías de símbolos: símbolos que denotan abstracciones conceptuales, y símbolos que desempeñan principalmente una función alegórica. Corresponden a la primera categoría los símbolos de la lógica y de la matemática, mientras que la segunda engloba el complejo de signos cuya función consiste en representar de manera sensible contenidos ideales no completamente agotables por nuestra capacidad de conocimiento.

Para aclarar el alcance del simbolismo lógico y matemática, consideremos la siguiente expresión del álgebra elemental  $x^2 - y^2 = (x + y)(x - y)$  y tratemos de explicarla sin utilizar las variables  $x$  e  $y$ , los paréntesis y los signos de suma y substracción. Obtendríamos algo así como la siguiente proposición: "El resultado de la resta del cuadrado de un número menos el cuadrado de otro número es igual al resultado de la suma de ambos números multiplicado por el resultado de la resta de los mismos". Vemos, por lo tanto, que la expresión simbólica presenta, con respecto a la literal, algunas ventajas indudables: es más breve, más clara y más precisa. También supera todas las dificultades derivadas de los diversos idiomas en los que se formulan las expresiones literales: lógicos y matemáticos de diversos países pueden comunicarse sobre la base de un uso universal de los símbolos. Una fórmula lógica o matemática tiene el mismo significado en tiempos y espacios diversos, en culturas y en lenguas diversas. Pese a esto, el hombre siempre ha mostrado una cierta renuencia, más o menos marcada y más o menos explícita, a aceptar el empleo de los símbolos. Ello se debe, probablemente, al esfuerzo, inicialmente notable, requerido para apropiarse de los símbolos y para emplearlos correctamente, o bien a la resistencia psicológica a los razonamientos abstractos, o bien, finalmente a la dificultad de lograr "ver" inmediatamente aquello que los símbolos expresan.

Estas características de los símbolos lógicos y matemáticos las encontramos nuevamente, y en forma acentuada, en los símbolos que reflejan alegorías. Por lo tanto, al examinar los

símbolos de la Masonería es necesario poner de relieve algunas posiciones erróneas en cuanto a su significado, como, por ejemplo, las siguientes. Uno de los fines principales de la Masonería ha sido siempre el de tramar contra la seguridad del Estado y de la Iglesia: sus símbolos no son sino una cobertura de tales propósitos subversivos; la Masonería no tiene una propia corriente de pensamiento que ofrecer a sus miembros: por lo tanto, los símbolos tienen la función de crear la ilusión de proyectos inexistentes; la Masonería persigue la realización de los fines materiales de sus miembros: los símbolos sirven para engañar al prójimo; los símbolos de la Masonería son una complicación inútil, que no hace sino dificultar la obra de desbaste de la piedra bruta: para quienes profesan estas ideas, los símbolos deberían ser abolidos. Contra la propuesta de abolir los símbolos, hay quienes, por el contrario, buscan en ello verdades esotéricas ya perdidas, sabiduría antigua, secretos de la alquimia, la piedra filosofal: en tal caso los símbolos son demasiado pobres y a penas si pueden expresar superficialmente los profundos significados de la vida esotérica del hombre. Estas y otras interpretaciones del simbolismo masónico son erróneas y, por consiguiente, incapaces de aferrar su verdadera naturaleza, naturaleza la cual se puede enunciar así: en la Masonería los símbolos expresan un solo secreto, el secreto iniciático; sólo hay una iniciación, que consiste en sentirse parte integrante de la cadena ideal de la fraternidad. Quien sea incapaz de entender esto, se encontrará siempre en la situación del profano que, entrando por casualidad en un Templo masónico, observa toda una serie de objetos que le resultan familiares, tales como, por ejemplo, la escuadra, el compás, el martillo, el libro, etc., sin por ello comprender su significado simbólico. Para poder "leer" lo que se ve, este profano necesita la luz masónica que sólo la iniciación puede conferirle. Entonces, y sólo entonces habrá comprendido el secreto masónico, y entrará a formar parte de una nueva dimensión ética, en una relación simbólica con otros hombres a quienes les ha sido desvelado el mismo secreto.

El simbolismo, precisamente, representa la base o fundamento común a todas las Masonerías del mundo. Habiendo aprendido los símbolos y las alegorías que los mismos representan, el masón está en condiciones de comprender los principios supremos de la Masonería universal, independientemente de las diferencias lingüísticas y de la manera más sencilla posible. Cuando el masón entra en un Templo erigido en cualquier lugar del mundo, puede participar en las tareas iniciáticas desarrolladas en cualquier idioma por parte de hombres pertenecientes a culturas diversas. A través de sus símbolos, la Masonería logra expresarse, por encima de todas las contingencias históricas, en un lenguaje único y universal, que tiene igualmente la característica de la inmutabilidad. En efecto, una vez formulado el pensamiento de base en forma de símbolos, dicho pensamiento se transmite sin modificaciones o alteraciones sustanciales. De esta forma se mantiene la continuidad de la tradición. El masón de hoy, por consiguiente, lleva a cabo su tarea iniciática de la misma forma que lo hacía el masón de hace doscientos cincuenta años. Las únicas diferencias que existen se deben a las cambiantes condiciones históricas: desde este punto de vista, los problemas que se plantean al masón de hoy son diferentes de aquellos que tuvo que resolver el masón de ayer. En efecto, si bien es cierto que la antropología masónica es inmutable, sus manifestaciones contingentes siguen el devenir de la historia.

El trabajo iniciático, perenne e histórico al mismo tiempo, no se realiza por los masones individualmente, sino por la comunidad de hombres que profesan y comparten los mismos principios y los mismos ideales de la Masonería. En el Templo, el masón individual desbasta su piedra bruta con la colaboración de otros masones. Todo masón es, por lo tanto, un eslabón de la cadena de la fraternidad: al igual que la cadena no puede existir sin sus esla-

bones individuales, así los eslabones individualmente considerados, no forman la cadena. Cadena y eslabones individuales son, por lo tanto recíprocamente esenciales.

Esta última consideración pone de relieve un segundo aspecto sobre el carácter esencial del simbolismo en la práctica masónica. En su función metafórica, el simbolismo está fuertemente vinculado al secreto iniciático. No podemos ser iniciados sobre los contenidos de dicho secreto sin el uso del simbolismo, puesto que la iniciación significa el comienzo de un proceso práctico de perfeccionamiento que el iniciando puede recorrer únicamente si logra aferrar el significado simbólico y ritual de sus diversas etapas.

El simbolismo es, en conclusión, una consecuencia del hecho de que la Masonería es una sociedad iniciática. El mismo juramento a que se ha hecho referencia en el Capítulo 2 como requisito esencial de pertenencia a la Masonería, se refiere al secreto iniciático. Así pues, el simbolismo, como instrumento de expresión del secreto iniciático, y el juramento, como compromiso de no transgredirlo, representan la línea de demarcación entre la Masonería y cualquier otra sociedad no iniciática. Si se revela el secreto y se le despoja de su simbolismo, se destruye inmediatamente el fundamento de la Masonería. Una Masonería sin base iniciática no es más que cualquier otra sociedad con fines filantrópicos.

Para concluir este Capítulo, intentaré dar una respuesta (en todo caso parcial e imprecisa) al siguiente interrogante: ¿cuáles son los orígenes de los símbolos que caracterizan hoy en día al pensamiento masónico? A mi entender, y a este respecto, podemos suponer que casi todas las civilizaciones del hombre han constituido para la Masonería una fuente de la que extraer leyendas, alegorías y símbolos. Basta pensar en el mundo antiguo en que Egipcios, Asirios y Griegos (Pitágoras, particularmente) transmitían sus conocimientos científicos y religiosos recurriendo a expresiones simbólicas (rationales y alegóricas) siguiendo un procedimiento iniciático. En los siglos sucesivos, las primeras ediciones de la Biblia constituyen la fuente inagotable de una buena parte del simbolismo masónico (baste pensar en las leyendas sobre la construcción y reconstrucción del Templo de Salomón) y a los símbolos correspondientes que aún hoy adornan los Templos masónicos. Los Manuscritos de los Antiguos Deberes, que cubren un período comprendido entre el 1390 y el 1700, aún arrojando luz sobre la actividad de los masones operativos, son -extrañamente- pobres en expresiones simbólicas. Al parecer, la fuente principal del simbolismo masónico habría que buscarla en la tradición alquímica, no sólo por lo que se refiere a nociones fundamentales como el "renacimiento del iniciado", y del "secreto", sino también en símbolos tales como "la serpiente que se muerde la cola" (expresión de la eternidad y de la sabiduría di villa), "el compás", "la escuadra", "la plomada", "la regla", "la balanza", "las columnas", "la estrella de cinco puntas", "la estrella de seis puntas", "el triángulo" (delta sagrado), "el águila bicéfala" y otros. Puede afirmarse, por lo tanto, que la mayor parte del simbolismo de la Masonería especulativa es expresión de hombres doctos que, en los siglos XVII y XVIII ingresan en la Masonería e innovan su simbolismo utilizando el pensamiento alquímico que conocían profundamente.



## CAPITULO 4

### LA MORAL LAICA MASÓNICA

**E**n las páginas anteriores, he afirmado que la moral se encuentra en el vértice de la vida espiritual del hombre, y que se justifica en base a un principio regulador trascendente (el Gran Arquitecto del Universo), que da un sentido a la realidad concebida masónica mente, y que constituye el fin al que tiende el trabajo iniciático de los masones. Me propongo ahora precisar estas nociones, comenzando con unas reflexiones sobre la naturaleza de la moral.

Ya hemos visto que la libertad es la base de la moral: donde no hay libertad, no existe la moral. Ahora bien, la libertad a la que hacemos referencia no es la simple capacidad de elección sin ulteriores adjetivos, sino más bien la capacidad de atenerse a un orden objetivo de valores y de cumplir las normas morales que se derivan del mismo. Desde este punto de vista, la moral fija un vínculo a la libertad. Ahora bien ¿en qué consiste este vínculo? Para comprenderlo correctamente examinemos un fenómeno que corresponde a las experiencias fundamentales de la existencia humana. En la vida cotidiana, percibimos valores que exigen ser reconocidos y realizados, obligaciones que imponen la renuncia a algo que nos atrae y que, por lo tanto, aún apelando a nuestra libertad de decisión, fija a esta libertad, un deber vinculante. Es éste el fenómeno de la moralidad del cual se han ocupado filósofos de todos los tiempos. Ahora bien, ¿qué es un valor moral? Si examinamos la pregunta desde un punto de vista histórico, encontramos que en todas las sociedades, desde las más primitivas a las más desarrolladas, las acciones de los hombres se consideran buenas o malas, justas o injustas, dignas de alabanza o condenables. En el plano histórico, nos encontramos con un relativismo de conceptos normativos: lo que es bueno y justo para un pueblo, puede ser malo e injusto para otro. Sin embargo, por encima de todas las diferenciaciones contingentes, surge el principio general en base al cual el hombre distingue el bien del mal, y lo justo de lo injusto. Este principio se deriva de un hecho original, de una experiencia fundamental humana y universal, que encuentra su más lograda y completa expresión en el concepto de bien moral. Pero, ¿en qué consiste este bien moral que fija vínculos a la libertad?

A fin de dar una idea aproximada de tal interrogante consideraremos algunas proposiciones formuladas por pensadores relevantes.

En una primera acepción, el bien moral queda reducido a otros bienes. Es moralmente bueno aquello que resulta agradable, útil, etc., siendo agradable y útil valores que reflejan una finalidad práctica. En tal manera, el bien moral adquiere un carácter relativo y, por lo tanto, pierde su propia independencia e incondicionalidad, convirtiéndose en un medio para alcanzar fines diversos. Esta explicación del bien moral es solamente parcial, por cuanto, en muchas ocasiones, la obligación moral exige renunciar a lo útil o agradable. En tal caso, lo útil y lo agradable no reflejan el bien moral, sino que, frecuentemente, contrastan con él.

Según otra acepción, el bien moral no se considera tanto en relación con los fines prácticos a los que puede estar vinculado, sino más bien en relación con las *causas*. Se trata principalmente de causas sociológicas. La capacidad de expresar juicios de valor se derivaría del tipo de educación recibida en una determinada sociedad, donde predomina un cierto modo

de concebir el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Si el hombre actúa según el bien o según el mal, es algo que se debe a la manera particular de concebir la moral que le transmite la sociedad en la que vive. Esta explicación del bien moral, aún recogiendo indudablemente un aspecto que contribuye a la formación de la moralidad del hombre tiene, al igual que la anterior, un carácter parcial. En efecto, no puede explicar el hecho de que, prescindiendo de los cambios sociales, subsistan y perduren experiencias morales fundamentales e insuprimibles. Esto significa que la naturaleza de la moralidad hay que buscarla en otro lugar y que las dos acepciones del bien moral arriba mencionados son el resultado de una interpretación parcial del fenómeno moral. Y esto, por lo tanto, nos conduce nuevamente a la pregunta inicial: ¿qué es el bien moral?

Del análisis desarrollado hasta aquí, se desprende un requisito que debe ser satisfecho para caracterizar el bien moral, a saber, la imposibilidad de reducirlo a formas parciales del bien. Las dos acepciones anteriores, precisamente, por su carácter parcial y relativo, no pueden aferrar este fundamental aspecto. Es por lo tanto necesario, dirigir la mirada a otra parte. Ante todo, tratemos de precisar qué es el bien. Digamos, en este sentido, que bien es todo aquello que representa una (aún parcial) realización de un valor. El bien es tal por cuanto está referido a valores. Para el hombre, el valor supremo está constituido por su realización. El hombre no nace perfecto, pero va adquiriendo en el curso de su existencia, grados diversos y cada vez más amplios de perfección. A tales grados diversos, corresponden ámbitos de valor también diversos, pasando de los valores biológicos a grados más articulados y diferenciados como, por ejemplo, los valores económicos, estéticos, civiles, etc. El bien moral consiste en realizar el máximo de bien con miras a la completa realización del hombre. Mientras que los otros valores hacen del hombre un buen estudiante, un buen abogado, un buen médico, un buen obrero, un buen marido, etc., los valores morales son típicos del hombre en cuanto hombre. Son moralmente buenas todas aquellas acciones que están encaminadas a la realización del hombre en toda su globalidad: aquello que corresponde a la realización de su naturaleza es moralmente bueno, mientras que todo aquello que contrasta con la misma es moralmente malo. De esta forma, el valor moral llega a englobar a todos los demás valores: biológicos, económicos, prácticos, artísticos, culturales, etc. El valor moral no es un valor parcial como todos los demás valores, sino que es un valor que expresa el punto de vista de la consideración global de los mismos: es moralmente bueno todo aquello que es referible a la totalidad de sus dimensiones. Asimismo, dicha totalidad debe considerarse en función de su finalidad. En efecto, el fin del bien moral es la realización del hombre, por lo cual, representando tal realización como una tarea a la que tiende un hombre en un continuo proceso de auto trascendencia, la finalidad del bien moral deviene una finalidad trascendente, a la que el hombre se acerca en un proceso de aproximación de lo inmanente.

En un tal proceso dinámico, expresado en Masonería por los cinco elementos «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático», el hombre se orienta hacia una continua autotrascendencia y autoperfeccionamiento, que alcanzan el vértice de la inmanencia en la dimensión moral regulada por el principio trascendente del Gran Arquitecto del Universo. Cabría preguntarse si el fundamento de la moralidad reside en el hombre o en el Gran Arquitecto del Universo. No faltan los partidarios de la primera tesis: baste considerar, por ejemplo, el pensamiento de base del Gran Oriente de Francia que, eliminando al Gran Arquitecto del Universo, ha referido el fundamento de la moralidad a la inmanencia de la conciencia del hombre. Yo pienso, como ya he tenido ocasión de precisarlo en el Capítulo 2,

que para la Masonería, la trascendencia constituye un requisito esencial. Sin el Gran Arquitecto del Universo, no se logra en modo alguno justificar la validez *objetiva* de la moral humana. El Gran Arquitecto del Universo y el hombre representan, en verdad, dos aspectos esencial e indisolublemente ligados entre sí: el hombre puede ser portador de una auténtica dimensión moral única y exclusivamente si se le considera en su relación con el fin supremo y absoluto, representado por el Gran Arquitecto del Universo, mientras que este último puede devenir fundamento de la moralidad única y exclusivamente si se le considera concretamente como fin al que tiende el hombre. Se comprende así el carácter de incondicionalidad de los valores morales: dicha incondicionalidad encuentra su base y justificación en el ideal regulador del Gran Arquitecto del Universo. Sin esta base, los valores morales serían tan relativos como todos los demás valores y, por consiguiente, serían incapaces de realizar la completa perfección del hombre.

La idea del G.A.D.U. constituye, dentro del pensamiento masónico, un punto central de referencia. Dicha idea está enraizada en la concepción masónica de la moral. El G.A.D. U. se entiende como principio trascendente, garante de los valores morales y meta ideal del camino ético. Por ello, un estudio del problema moral en el pensamiento masónico no puede prescindir de un análisis profundo acerca de la naturaleza del G.A.D. U. y de las diversas posiciones adoptadas en tomo a su figura, en el curso de la historia masónica. Veamos de nuevo, a este respecto, la distinción entre Masonería operativa y Masonería especulativa formulada en el Capítulo 1. El dios de los masones operativos es el Dios cristiano entendido ontológicamente. Esto resulta evidente si consideramos que, mientras la Iglesia ejercía una función de control sobre la obra de los constructores de catedrales, la única fuente de inspiración de éstos era la religión cristiana, en todas sus diferentes manifestaciones, tanto antiguas como modernas. El Gran Arquitecto del Universo era, en definitiva, el Dios cristiano. Aún hoy existen Logias que trabajan operativamente e identifican la trascendencia con el Dios cristiano.

La situación cambia radicalmente cuando entramos en la fase de la Masonería especulativa, fase que coincide, con sus orígenes modernos. La admisión, en el Templo, de los "aceptados", portadores de un crisol de ideales no siempre armónicos aun siendo todos ellos contrarios al dogmatismo y a la ortodoxia, predispone la naciente Masonería a la influencia del deísmo. Las mismas Constituciones de Anderson (véase el Capítulo 5) aceptan el deísmo y lo sitúan como fundamento de la idea del Gran Arquitecto del Universo.

Anderson sustituye la religión cristiana, expresión de una fe particular, por la religión universal del deísmo. No hace sino reemplazar una religión por otra religión: la Masonería ya no se inspira en el Cristianismo sino en el deísmo, entendiendo ambos en su significado ontológico.

Como quiera que el deísmo es la característica de origen moderno y de los primeros desarrollos de la Masonería en el mundo, y a fin de evitar malentendidos, es conveniente aclarar inmediatamente sus principios fundamentales, aunque este tema será tratado más a fondo en los Capítulos 5 y 6.

El término "deísmo", en sus diversas acepciones, indica esencialmente una religión natural basada en la razón. El deísmo sostiene, en efecto, que el objetivo de la religión es la moralidad, y que todo aquello que se concibe más allá de la moralidad es superfluo. El deísmo

aparece, por lo tanto, como una concepción religiosa tendencialmente orientada hacia el inmanentismo de la vida humana. Manifiesta, además, que todo hombre tiene el derecho de pronunciarse sobre todos los aspectos de la realidad, y de comunicar su pensamiento a otros hombres a quienes se reconoce el mismo derecho, para encaminarse hacia una meta común y general de la humanidad. El deísmo, por lo tanto, se convierte en el presupuesto de la tolerancia, que encuentra su expresión en la revuelta contra la ortodoxia y el dogmatismo. Y es aquí donde se encuentra el aspecto más significativo del deísmo: aunque nace como revuelta contra la autoridad de la religión, se convierte en el estandarte bajo el cual se combaten las batallas por las reformas políticas y sociales. El deísmo es en efecto, un motivo inspirador de la Revolución americana, de la Revolución francesa y de las Reformas liberales en Alemania por obra de Federico el Grande.

El primer empleo del término "deísmo" se debe a Pierre Viret, quien, en su volumen *Instruction chrétienne* de 1564, propone atribuir a tal término el significado opuesto al de "ateísmo". El término "deísmo" se desconoce en Inglaterra hasta el 1621, año en que aparece en la obra de Burton *Anatomy of Melancholy* con la misma acepción empleada por Viret. Habrá que esperar hasta 1682 para verlo caracterizado en el prefacio de Dryden a su poema *Religio Laici*, como religión natural.

La primera manifestación del deísmo, entendido como religión natural, se produce en Gran Bretaña, gracias a una serie de pensadores que lejos de constituir una escuela o corriente de pensamiento, se caracterizan por su individualismo, frecuentemente se desconocen entre sí y, en ocasiones, están en desacuerdo. El padre de los deístas ingleses es Lord Herbert de Cherbury (1583-1648), que formula las nociones comunes que deberían constituir la base racional del deísmo. Como quiera que dichas nociones son universales y, por lo tanto, pueden ser compartidas por todos los hombres, pueden conocerse mediante la razón. Por consiguiente, la revelación, aún si no explícitamente, se rechaza. Después de Lord Herbert, los más famosos deístas ingleses son J. Toland (1670-1722), A. Collins (1676- 1729), M. Tindal (1657-1733), cuyas obras han tenido amplia resonancia también en el extranjero.

El deísmo se difunde en Francia, fundiéndose con la Ilustración. El más destacado deísta francés es Voltaire (1694- 1778), que comparte la idea de una religión natural basada en la razón y condena cualquier forma de tiranía, dogmatismo y superstición. También J.J Rousseau abraza el deísmo, aunque de una manera menos definida que Voltaire. A la fuente del deísmo acuden también *les philosophes* como d' Alembert y Diderot, el barón d'Holbach, Helvetius, La Mettrie, Condillac y Condorcet, que refuerzan la visión inmanente de la vida humana expresando una confianza casi ciega en el constante e inevitable progreso del hombre y de la sociedad. Aunque fuertemente influenciado por el deísmo inglés, el deísmo en Francia asume características más radicales y extremas, tanto desde el punto de vista político como del religioso. El motivo está en las diferentes condiciones políticas y económicas de las dos sociedades: mientras que en Inglaterra el progreso social es una realidad, en Francia el Estado autoritario exaspera los ánimos y crea así las condiciones, ideales y materiales, de la revolución.

En Alemania, las manifestaciones de la Ilustración asumen características diferentes de las inglesas y las francesas. Bajo la influencia de la filosofía de Leibniz y Wolff, aquí predomina un naturalismo racional, que, durante el reinado de Federico el Grande, ejerce una gran influencia no solamente en el pensamiento filosófico, sino también en la vida política y so-

cial. La *Aufklärung* no asume en Alemania las formas extremas y radicales de la Ilustración francesa. Los más importantes deístas alemanes son, además de G.E. Lessing, K. Bahrdt, J. Eberard, J. Edelmann.

Desde Europa, el deísmo pasa a las colonias inglesas de América, donde encuentra amplia difusión. Tales ideas profesadas por B. Franklin, Th. Jefferson, G. Washington, E. Allen se convierten en el vínculo espiritual de los Padres de la Revolución.

Es fácil observar que el desarrollo del deísmo en el mundo occidental marcha paralelamente a la difusión de la Masonería. En Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos el deísmo se identifica con la Masonería: los más destacados masones son deístas. Esto se muestra claramente si se considera el hecho de que las Constituciones de Anderson, influenciadas por el deísmo, son aceptadas por los masones de todo el mundo. Para Anderson y para la Gran Logia de Londres, el deísmo asume el preciso significado de una liberación, contra el dogmatismo y la ortodoxia, junto con la justificación del principio de tolerancia que es esencial para la vida misma de la Masonería. La libertad de pensamiento y la tolerancia constituyen bienes de carácter tan fundamental que son aceptados en la visión deísta de la vida humana. Así, el deísmo, colocado como base de la Masonería moderna, permite la rápida difusión de la misma en todo el mundo, donde espíritus elegidos ven en la luz de la razón la fuerza propulsora para salir del sueño milenarista de la intolerancia y la opresión.

El deísmo, sin embargo, crea también una profunda fractura en la Masonería inglesa. Muchos prestigiosos masones ven en el resultado inmanentista del deísmo una "traición" contra la auténtica tradición masónica, inspirada en el Dios cristiano. La ruptura entre los *Antients* y los *Moderns* es inevitable. El acto de reconciliación, que da origen a la *Gran Logia Unida de los Antiguos Francmasones de Inglaterra*, marca entre otras cosas la superación del deísmo, al cual sustituye una concepción según la cual el Gran Arquitecto del Universo es un dios personal, separado del mundo y activo en el mismo.

De esta forma se llega a atribuir al G.A.D.U. una validez mayormente caracterizada por la trascendencia: el teísmo sustituye al deísmo. Pero, ¿qué teísmo? Teísmo es un término que puede asumir diferentes significados. ¿Y cuál es el significado específico para la Masonería? Evidentemente, no basta una única interpretación (por ejemplo, la cristiana), puesto que ello contrastaría con las características típicas de la Masonería moderna que, tras haber abrazado el principio de la tolerancia, se sitúa en una posición de respeto en relación con todas las religiones y aspira a la universalidad; además, al rechazar el dogmatismo hace impresentable la antigua creencia de los masones operativos en el Dios cristiano. En mi opinión, la única interpretación válida para el teísmo en una óptica masónica es la que se basa en la concepción reguladora del G.A.D.U. Considerar al G.A.D.U. como principio regulador trascendente, facilita la superación definitiva de la concepción inmanentista y naturalista, por cuanto el G.A.D.U. orienta lo inmanente sin ser "fagotizado" por éste, y evita a los masones la obligación de asumir una posición precisa en materia de religión.

Este último punto, que se refiere a la relación entre Masonería y religión, será tratado globalmente, desde un punto de vista también teórico, en el Capítulo 6.



## CAPITULO 5

### LAS CONSTITUCIONES MASÓNICAS

**E**n el capítulo 2 he presentado tres requisitos esenciales para que un hombre sea constituido masón: debe aceptar la autoridad que lo constituye como tal, debe compartir la antropología masónica y debe prestar juramento sobre el secreto iniciático. De estos requisitos se derivan obligaciones y normas que regulan la manera en que se cumplen históricamente y que representan la *codificación*, incluso formal, de la sociedad masónica. Este complejo de normas y obligaciones encuentra su expresión en las llamadas Constituciones masónicas, cuya función consiste en definir: 1) *la autoridad constituyente*; 2) los principios de *la antropología filosófica* en que debe inspirarse el masón; 3) *las modalidades del juramento* sobre el secreto iniciático.

Modernamente, las Constituciones fundamentales de la Masonería fueron formuladas por J. Anderson en 1723 (y sucesivamente modificadas por el mismo Anderson en 1738). No ha habido ulteriores modificaciones oficiales de estas Constituciones, si bien han sido varias sus interpretaciones y aplicaciones en función bien de cambios históricos o bien de otras contingencias de orden geográfico y nacional. Sin embargo, se plantea en todo caso el problema de su cambio (y de la eventual codificación de tal cambio, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico. Por lo que al primero se refiere, en efecto, es evidente que las Constituciones deben modificarse en la medida en que varíen las autoridades constituyentes, los principios de la antropología filosófica masónica y las modalidades del juramento. Dentro de la Masonería, nadie podrá aceptar que puede operarse algún cambio radical con respecto a estos tres ámbitos diversos. De hecho, sin embargo, las interpretaciones históricas y culturales de los mismos son múltiples, tanto en sentido sincrónico como en el diacrónico. Y sin embargo, todas estas variantes son más imputables a los condicionamientos históricos a que se ha visto sometida la Masonería que a un proceso real de transformación de sus principios constitutivos. El ámbito en relación con el cual se puede quizá hablar de una transformación más profunda es, como intentaré demostrar dentro de poco, el antropológico. En efecto, volviendo a las Constituciones de Anderson, mostraré de qué manera las mismas representan el momento de la codificación oficial del pensamiento deísta y expresan, por lo tanto, el momento inicial de la orientación que llevó a la Masonería a aceptar, más o menos conscientemente, un inmanentismo naturalista. Dadas las profundas transformaciones en cuanto a la concepción del Ser Supremo ocurridas en el seno de la Masonería desde el *Acta de Unión* de 1813, que se pronuncia, aunque todavía de manera conceptualmente ambigua, en favor del teísmo, intentaré demostrar la importancia esencial de una revisión de las Constituciones en relación con este punto. Al mismo tiempo, un nuevo examen de las Constituciones de Anderson permitirá poner de relieve de qué manera, y pese a tales modificaciones, la Masonería evoluciona mayormente en el sentido de una aclaración conceptual y de los principios correspondientes, con la consiguiente definición de un orden formal reguladoramente definitivo, y no hacia un transformismo dictado por el oportunismo y por los condicionamientos históricos.

Examinemos las Constituciones de Anderson, tanto en sus orígenes como en cuanto a sus principios fundamentales.

El 20 de septiembre de 1721, la Gran Logia de Londres confía a James Anderson la misión de reformar las antiguas *Constitutions*. Hasta entonces, toda Logia tenía sus propias Constituciones, que contenían las máximas fundamentales. También existían manuscritos, algunos sumamente antiguos. El Gran Maestro, duque de Montagu sometió el documento de Anderson a una comisión de catorce hermanos, los cuales lo aprobaron con algunas ligeras modificaciones. El 17 de enero de 1723, la Gran Logia ordena se proceda a la impresión de la obra, publicada bajo el título *The Constitutions of free-masons, containing the history, charges, regulations etc., of that most ancient and right worshipful fraternity (Las Constituciones de los franc-masones, con las historia, los deberes, los reglamentos, etc., de la más antigua y muy venerable fraternidad)*. El compendio histórico y los antiguos deberes son obra de Anderson, mientras que las reglas generales fueron compiladas por George Payne y otros dos altos dignatarios.

Es oportuno observar que las Constituciones de Anderson emanaron de la Gran Logia, es decir, de una autoridad situada por encima de las Logias individuales. La idea de crear una Gran Logia, responsable de dictaminar sobre la regularidad y las constituciones de las logias parece ser debido al deseo de evitar el peligro, consecuencia de la admisión en las Logias de los llamados hermanos "aceptados", de desvirtuar el espíritu y la tradición de la Masonería. En cualquier caso, la institución de la Gran Logia constituye un evento que nace con la Masonería moderna y que, incluso hoy, representa uno de sus aspectos más importantes. Indudablemente, la existencia de una Gran Logia limita la autonomía de las Logias individuales, al menos en la medida en que se reglamenta su actuación (o incluso, en casos extremos, se procede a su demolición si no se ajustan a los criterios de regularidad formulados por la Gran Logia mediante las Constituciones y los Rituales). Por otra parte, la idea de la Gran Logia está tan fuertemente presente que la tradición masónica de los últimos doscientos años que parece imposible prescindir de ella.

En las Constituciones de Anderson, asume particular importancia el capítulo referente a los deberes de un franc-masón. Para compilarlo, Anderson se basó en las antiguas Ordenanzas, existentes en la Masonería desde el siglo XV, al menos. Las primeras versiones de estas Ordenanzas, junto con una Historia Tradicional, han llegado a nosotros a través de dos textos, el Manuscrito Regius y las partes conclusivas del Manuscrito, conocidas como el *Cooke Text*. La primera parte de este texto consiste en una historia probablemente escrita en el siglo XV y posteriormente reelaborada en el XVI, mientras que la segunda se refiere a unas Ordenanzas, cuyas cláusulas se refundieron en un Código de los Deberes Generales y Especiales, que se cree fue aprobado por Enrique VI. A partir del siglo XVI, la mayor parte de los manuscritos comprende una transcripción de la Historia y el Código de Enrique VI; dichos manuscritos presentan variaciones textuales denominadas Antiguos Deberes. Las diferentes versiones de los Antiguos Deberes pueden dividirse en cinco grupos, conocidos con los nombres de Plot, Grand Lodge, Sloane, Roberts y Spencer. Anderson se refiere a estos documentos cuando afirma, en el encabezamiento de sus Constituciones, que sus deberes han sido extraídos de antiguos documentos.

El título *Constitutions*, que desde entonces siempre se ha considerado como equivalente al de los Reglamentos promulgados por la Gran Logia, se encuentra, en las versiones de los siglos diecisiete y dieciocho, en los grupos Grand Lodge, Sloane y Roberts, generalmente en plural, aunque ocasionalmente también en singular.

El Capítulo titulado *Los Deberes de un Franc-masón* comprenden los siguientes Títulos Generales.- De Dios y de la Religión; II.- Del Magisterio Civil Supremo y Subordinado; m.- De las Logias; IV.- De los Maestros, Vigilantes, Compañeros y Aprendices; V.- De la práctica del Arte en el trabajo; VI.- Del comportamiento. Entre estos títulos, tienen particular relevancia para la continuación del trabajo, el primero, el segundo y el sexto.

Los textos antiguos, refiriéndose a los deberes del masón hacia Dios y la religión, afirmaban que el masón debía ser fiel a Dios y a la Santa Madre Iglesia, para no caer en el error y en la herejía. El primer *Deber* de Anderson propone una ampliación y una sustancial modificación. En efecto, éste dice así:

Un masón, por su condición de tal, tiene el deber de obedecer a la ley moral y, si comprende rectamente el Arte, nunca será un ateo estúpido ni un libertino irreligioso. Aunque en los tiempos antiguos los masones estuvieron obligados en todo País a seguir la religión de dicho País o Nación, cualquiera que ésta fuera, hoy por el contrario se cree más oportuno obligarles sólo a aquella religión en la que todos los hombres están de acuerdo, dejándoles sus opiniones particulares, es decir, ser hombres buenos y sinceros, hombres de honor y de honestidad cualquiera que sean las denominaciones o convicciones que les puedan distinguir, por lo que la Masonería se convierte en Centro de Unión, y el medio para establecer una sincera amistad entre personas que, hubieran permanecido perpetuamente distantes.

En este *Deber* se contiene la expresión "sin embargo, se piensa ahora que sea más oportuno obligarles (a los masones) sólo a seguir aquella religión en la que todos los hombres están de acuerdo, dejándoles sus opiniones particulares", que representa el principio fundamental del deísmo en que se inspira Anderson.

No debe sorprender, por lo tanto, si a la Gran Logia de Londres, de la que emanan las Constituciones, se le lanza la acusación de irreligiosidad. Con el fin de evitar polémicas sobre éste y otros puntos, la Gran Logia, siguiendo el ejemplo de la *Royal Society*, prohíbe toda discusión sobre religión o política y promulga el sexto *Deber*. Sin embargo, y como ya se indicó en el primer Capítulo, dicha prohibición no logró evitar una profunda división en las filas de la Masonería inglesa, con la consecuencia de una oposición entre los *Moderns* y los *Antients*; junto a la Gran Logia de Londres surge la Gran Logia de Inglaterra. Motivo principal de la división de los masones ingleses es, por consiguiente, el deísmo, es decir, un modo particular de concebir la religión no compartido por todos. Es verdad que la Gran Logia de Londres, al inspirarse en el deísmo, ha tomado el partido de los espíritus más iluminados contra el dogmatismo de las iglesias, declarando que la religión no podía servir ya dividiendo a los hombres y a enfrentarlos unos contra otros como enemigos irreconciliables, ejerciendo de esta forma un papel importante y positivo que ha convertido a la Masonería moderna en el elemento propulsor de los intelectos más iluminados del siglo dieciocho. Por otra parte, las críticas de los *Antients* contenían una profunda verdad, consistente en el principio de la trascendencia, verdad que sólo llega a imponerse en el siglo diecinueve (a partir del *Acta de Unión* de 1813), proporcionando al pensamiento masónico una estabilidad que lo caracteriza aún hoy.

El segundo *Deber* afirma:

El masón es un pacífico súbdito de los Poderes Civiles, donde quiera que resida o trabaje y no debe nunca participar en conjuras y conspiraciones contra la paz y la prosperidad de la na-

ción, ni comportarse indebidamente con respecto a los magistrados inferiores, porque la guerra, las matanzas y los desórdenes han sido siempre perjudiciales para la Masonería. Así, es que en la antigüedad, Reyes y Príncipes se han mostrado muy bien dispuestos a animar a los hombres hacia el Arte, por su tranquilidad y lealtad, respondiendo así prácticamente a las intrigas de sus adversarios y promoviendo el honor de la fraternidad que siempre, prosperó en los tiempos de paz. Siendo así, que si un hermano se rebelara contra el Estado, no debe ser apoyado en su rebelión sino más bien compadecido como hombre infeliz, y, si no fuera convicto de otro delito, aun cuando la leal hermandad pueda y deba condenar su rebelión y no dar sombra o fundamento para el celo político del gobierno en ejercicio, no por ello podrá ser expulsado de la Logia, continuando de forma irrevocable si vínculo con la Masonería.

Este *Deber* contiene una afirmación de principio, en el sentido de que "el masón es un pacífico súbdito de los Poderes Civiles", así como una cláusula en base a la cual "si un hermano fuera rebelde, no puede, a no ser que sea demostrado culpable de otro crimen, ser expulsado de la Logia". Esta cláusula es la expresión de un compromiso entre dos tendencias opuestas en el seno de la Masonería inglesa: por una parte, muchos masones eran favorables a la casa real de Hannover, cuyo primer representante, Jorge I, que subió al trono en 1716, encarnaba la reacción en política y en religión, mientras que por la otra parte, numerosos masones representaban al elemento jacobino e innovador. Es clara, por lo tanto, la referencia a los hermanos rebeldes y jacobinos, que sobre todo se querían tutelar. También aquí, y con objeto de evitar discusiones perjudiciales para la Orden, se prohíbe hablar de política, en base al sexto *Deber*, que dice:

...Por lo tanto, por las puertas de la Logia no pueden introducirse rencillas o cuestiones personales, y todavía menos cualquier cuestión inherente a la religión, o las Naciones o la política del Estado, puesto que nosotros, como Masones, solamente pertenecemos a la mencionada Religión Universal.

El análisis de estos *Deberes* pone de relieve el hecho de que su formulación está también condicionada por contingencias políticas y religiosas y no sólo de una antropología filosófica compartida. Es indudable que hoy, tales contingencias políticas y religiosas ya han perdido actualidad, razón por la cual se impone su revisión.

Las Constituciones de Anderson de 1723 fueron modificadas por el mismo Anderson en 1738. Como quiera que el nuevo libro de las Constituciones presenta algunas modificaciones sustanciales con respecto al precedente, considero oportuno confrontarlo no solamente con el de 1723 sino también con una versión francesa de este último contenida en un documento francés de 1735-36 (MS n° FM<sup>4</sup> 146. Biblioteque nationale). También en este caso, se cotejarán solamente los *Deberes* 1, 2 Y 6.

Por lo que al primer *Deber* se refiere, concerniente a Dios y a la religión, el pasaje a confrontar es el siguiente:

(A) *Anderson 1723*

"El masón, por su condición de tal, tiene el deber de obedecer a la ley moral y, si comprende rectamente el Arte, *nunca será un ateo estúpido ni un libertino irreligioso*".

(B) *Anderson 1738*

"El masón, por su condición de tal, tiene el deber de observar la ley moral y, si comprende correctamente la Corporación, nunca será un ateo estúpido, ni un libertino irreligioso, *ni actuará contra conciencia*".

(C) *Documento francés*

"El masón está obligado, por su estado, a conformarse a la moral, y si comprende bien el Arte *nunca será un ateo ni un libertino sin religión*".

Es mi propósito analizar principalmente las frases en cursiva. Comparación de (A) con (C). Mientras que en la declaración de Anderson de 1723 se lee que "el masón... nunca será... un libertino *irreligioso*", en el Documento francés se afirma que "el masón... nunca será... un libertino *sin religión*". La diferencia entre "el no ser irreligioso" y el "no estar sin religión" es notable. En efecto, mientras que la irreligiosidad es una actitud que se adopta hacia la religión y puede significar tanto el hecho de que *se tiene* una religión (pero se es irreligioso), como el hecho de *no se tiene* una religión (y se es irreligioso), la afirmación que no se puede estar *sin religión* tiene, por el contrario, el significado de que se *debe tener* (*no se puede no tener*) una religión. Dado que, para la Masonería de la época una religión se da y es aquella universal basada en la razón humana (deísmo), el Documento francés expresa dicha noción con una mayor precisión.

Conviene subrayar, además, que las Constituciones de Anderson de 1738 (B) se diferencian tanto de las precedentes como del Documento francés, puesto que incluyen una ulterior condición, en el sentido de que *el masón no actuará contra conciencia*. Las reflexiones a que da lugar esta condición adicional son importantes por cuanto, tras haber declarado la necesidad de adherir a una religión universal *objetiva* que pueda ser compartida racionalmente por todos los hombres, se introduce fuertemente el elemento *subjetivo* de la conciencia humana. Desde un punto de vista filosófico, el sentido global que se confiere a la religión aumenta enormemente; no obstante, el recurso a la subjetividad puede crear equívocos y malentendidos. En efecto, se podría considerar, como hipótesis, el caso límite en que la misma objetividad de la religión universal contrastase con la conciencia del sujeto individual, razón por la cual, si en última instancia, es la conciencia la que decide, podría también decidir rechazar la religión objetiva y universal. Este caso, que se puede considerar como hipótesis en base a las mismas Constituciones de Anderson, se produjo concretamente en Francia, cuando el Gran Oriente decidió, precisamente apelándose a la conciencia de los masones individuales, rechazar al Gran Arquitecto del Universo. Al menos resulta extraño que tal rechazo encuentre su origen en las Constituciones del inglés Anderson.

Las tres formulaciones del segundo y del tercer *Deber* referentes, respectivamente, al magistrado civil supremo y subordinado y al comportamiento de los masones no presentan diferencias de relieve.

Antes de pasar al análisis de la organización por grados de la Masonería, codificada en las Constituciones de Anderson, es conveniente una breve referencia a los llamados *Landmarks*.

¿En qué consisten los *Landmarks* y cuál es su relación con las Constituciones?

El significado del término *Landmark* es el de *señal de límite*. En lo referente a la Masonería, *Landmark* indica una línea de demarcación pasada la cual se pierde la identidad masónica. En mi opinión, para comprender correctamente los *Landmarks* es necesario hacer una distinción entre *Landmarks antiguos* y *Landmarks modernos*, tomando las Constituciones de Anderson como línea divisoria. El mismo Anderson hace referencia a los *Landmarks*, al establecer, mediante la norma XXXIX de las "General Regulations", que toda Gran Logia tiene el poder y la autoridad para crear nuevos reglamentos o para modificar los existentes, *siempre que los antiguos Landmarks sean cuidadosamente preservados*.

Un atento y documentado análisis de los *Landmarks* modernos (posteriores a las Constituciones de Anderson) se encuentra en el volumen IV del "Templo Escocés" (colección del Rito Escocés Antiguo y Aceptado), que puede consultarse para ulteriores informaciones. De las quince colecciones de *Landmarks* consideradas, y a título de ejemplo, presentaré la formulada por Luke A. Lochwood (1833-1905), Gran Maestro de la Gran Logia de Connecticut. Consta de diecinueve *Landmarks* que refiero integralmente.

1. Creencia en la existencia de un Ser Supremo, en una cierta revelación de su voluntad, en la resurrección del cuerpo y en inmortalidad del alma.
2. Las obligaciones y modos de reconocimiento y la leyenda del tercer grado.
3. La enseñanza. de las virtudes morales, de la benevolencia y de las doctrinas de la religión natural, por medio de símbolos derivados del Templo del Rey Salomón y de su tradición, y de los usos y costumbres observados y de los instrumentos y materiales empleados para su construcción.
4. Que los Masones deben obedecer a la ley moral y al gobierno del país en que viven.
5. Que el Gran Maestro es el jefe de la Corporación.
6. Que el Venerable Maestro es el jefe de la Logia.
7. Que la Gran Logia es el supremo cuerpo gobernante dentro de su jurisdicción territorial.
8. Que toda Logia tiene un derecho natural a estar representada en la Gran Logia por sus tres primeros oficiales y por sus delegados.
9. Que toda Logia tiene el poder de crear Masones y de administrar sus propios asuntos.
10. Que todo candidato debe ser un hombre, mayor de edad, nacido de padres libres, no sometido a restricciones de libertad, sano y vigoroso como debe ser un hombre.
11. Que ningún candidato pueda ser admitido más que por votación unánime, previa la correspondiente información acerca de su demanda y previa la debida investigación de sus cualidades.
12. Que la votación es un secreto inviolable.
13. Que todos los Masones, como tales, son iguales.
14. Que todas las Logias son iguales.
15. Que todas las Grandes Logias son iguales.
16. Que nadie puede ser nombrado Venerable Maestro de una Logia si no es un ex Vigilante, salvo dispensa del Gran Maestro.

17. Que las obligaciones, los modos de reconocimiento y las formalidades y ceremonias observadas en la atribución de los grados son secretos.

18. Que ninguna innovación puede ser efectuada en el cuerpo de la Masonería.

19. Que los antiguos *Landmarks* son la ley suprema y no pueden ser cambiados o abrogados.

Un examen de las mencionadas colecciones de *Landmarks* pone de relieve algunas características esenciales y comunes a todos, y que se refieren a: a) la integración de las Constituciones con aportes de contenido religioso; b) una difusión circunscrita, con la consiguiente limitación de su alcance.

Por lo que se refiere al punto a), ya en el primer *Landmark* de la colección mencionada aparece una referencia específica a contenidos de la fe religiosa cristiana, cuando se afirma la "creencia en la existencia de un Ser Supremo, en una cierta revelación de su voluntad, en la resurrección del cuerpo y en la inmortalidad del alma". Pero, como se desprende de la lectura del citado "Templo escocés", contenidos análogos pueden encontrarse en otras colecciones. En relación con el punto b), es evidente que las diversas colecciones de *Landmarks* son expresión de las convicciones que profesan los masones sometidos a la autoridad de una determinada Gran Logia. No es casualidad que el volumen citado comprenda las colecciones emanadas por las Grandes Logias de Connecticut, de Massachusetts, de Kentucky, de Nevada, de Minnesota, de Tennessee, de New Jersey, de Florida, de Nueva York, de West Virginia y de Vermont. Junto con estas colecciones, caracterizadas por el hecho de haber sido *promulgadas y adoptadas* por jurisdicciones regulares, el texto comprende igualmente dos colecciones de *Landmarks* propuestas por estudiosos aislados pero que, naturalmente no tienen la autoridad que puede conferir una Gran Logia. A este respecto, cabe subrayar el hecho de que, mediante la promulgación de versiones de los *Landmarks*, las Grandes Logias, al fijar los límites entre lo masónico y lo que no lo es, ponen de manifiesto la exigencia importantísima de definir la dimensión perenne e inmutable del pensamiento masónico. Sin embargo, los resultados alcanzados se han revelado poco satisfactorios, dado que a los diferentes *Landmarks* incluidos en las colecciones corresponden *diferentes interpretaciones* del pensamiento masónico. En definitiva, las diversas colecciones de *Landmarks* proporcionan *límites diversos* al único pensamiento masónico; de su multiplicidad procede su insuficiencia. Esto se observa, principalmente, en aquellos aspectos en los que la Masonería oscila entre posiciones diversas como, por ejemplo, la posición a adoptar con respecto a la religión o a la ritualidad (basta pensar en la leyenda del tercer grado).

En este punto se impone la pregunta: ¿tienen los *Landmarks* una autoridad comparable a la de las Constituciones de Anderson? Considero, al respecto, que la segunda característica de las colecciones de *Landmarks* mencionadas más arriba, es un elemento lo bastante importante como para intentar una propuesta de interpretación de los *Landmarks* y de su alcance. Siendo emanación de determinadas Grandes logias, los *Landmarks* transforman las convicciones compartidas por todos sus miembros en principios de la Masonería. Es ahora cuestión de establecer si tales principios *generales* son válidos no solamente para los masones que los han formulado, sino también para *todos* los masones. Consideremos a este respecto, aquellos *Landmarks* que se ocupan de contenidos religiosos compartidos por todos los masones sometidos a la obediencia de aquella determinada Gran Logia, y preguntémosnos si los mismos son principios constitutivos de la Masonería en general. La respuesta es negativa, por cuanto ciertos principios referentes a contenidos de una determinada religión (como, por

ejemplo, la resurrección de la carne o la inmortalidad del alma) no valen necesariamente para todos los masones. Como ya se ha demostrado en los Capítulos precedentes, se puede ser masón sin creer en la resurrección de la carne o en la inmortalidad del alma. Si, por el contrario, se impone dicha creencia como requisito esencial para el masón, el resultado es que se delimita grandemente el ámbito de validez del pensamiento masónico y, por consiguiente, de la Masonería entendida como sociedad de hombres. Por otra parte, los *Landmarks* testimonian el hecho de que la pertenencia a la Masonería no excluye la posibilidad de adhesión a una fe religiosa. Lo esencial es no confundir el derecho individual del masón (por ejemplo, el derecho a creer en la resurrección de la carne) con el deber del masón en cuanto tal (que no está obligado a creer en la resurrección de la carne). Conviene evidentemente evitar esta confusión si deseamos entender el pensamiento masónico siguiendo las líneas trazadas por mí en este libro. Por lo tanto, no se pueden colocar en el mismo plano las Constituciones masónicas y los *Landmarks*.

Volvamos a las Constituciones de Anderson y consideremos la parte que se refiere a los tres grados simbólicos, o sea, los de aprendiz, compañero y maestro.

Parece ser que, antes de la constitución de la Gran Logia de Londres en el año 1717, existían uno o dos grados masónicos (los historiadores no han logrado alcanzar conclusiones ciertas e inequívocas sobre la existencia y naturaleza del segundo grado). En todo caso, la articulación de la Masonería en tres grados fue reconocida oficialmente en 1738 con la publicación de las nuevas Constituciones de Anderson.

El desarrollo de la Masonería en el siglo XVIII se caracteriza por los intentos de proporcionarle una estructura definitiva y estable. Y precisamente en este marco se sitúa el problema de los grados iniciáticos: ¿cuántos y cuáles grados constituyen la Orden? Las respuestas no son siempre unívocas. Hay masones que, considerando insuficientes los primeros tres grados, proponen, por consiguiente, la introducción de otros grados. De esta forma se crea la base no sólo para el establecimiento de los Ritos, sino también para la profundización que caracteriza particularmente el nacimiento del Arco Real (Sobre las referencias históricas acerca del Arco Real, véase el autorizado trabajo de B.E. Iones, *Freemasons' Book of the Royal Arch*, que utilizaré en las reflexiones que siguen).

¿Cuál es la idea que caracteriza al Arco Real? ¿En qué sentido debemos entender el término "arco"? Si bien se han propuesto interpretaciones diferentes, parece que el término "arco", tal y como se emplea en la Masonería del Arco Real, tiene un significado arquitectónico, que indica simbólicamente la fuerza, la belleza y la habilidad requeridas para la construcción. En efecto, éste se construye utilizando una serie de piedras cuneiformes que se colocan una sobre otra partiendo de una primera situada a ambos lados sobre un pedestal. Las otras piedras se fijan una a otras con calo cemento en las juntas. Pero, la verdadera fuerza que permite al arco soportar el enorme peso que presiona sobre el mismo viene dada por la piedra clave que descarga uniformemente el peso sobre los lados, y que es independiente de la argamasa y del cemento. Este arco, precisamente, se convierte en el símbolo del Arco Real.

Pero, ¿qué es lo que expresa este símbolo? Conviene precisar, ante todo, que la finalidad principal del Arco Real es la de "remediar una pérdida". Para poder entender esto, debemos mencionar la leyenda del Arco Real que, en su interpretación inglesa, se refiere a la *reconstrucción* del Templo de Salomón. Esta se refiere al descubrimiento accidental de una cripta

subterránea cerca del Templo y al encuentro en ella del Libro de la Ley Sagrada. En el Arco Real, la cripta se convierte en una bóveda en forma de arco, y sirve de entramado a su ritual.

El Arco Real se difunde rápidamente en Inglaterra gracias a una serie de importantes factores, entre los cuales cabe mencionar los siguientes:

Ante todo, hay el rechazo de la autoridad de la Gran Logia de Londres que, proponiéndose reglamentar las actividades de las Logias sobre la base de las Constituciones de Anderson, no había logrado asegurarse la obediencia y fidelidad de todas las Logias inglesas. Otras Logias, por su parte, lejanas de Londres ni siquiera conocían su existencia, dada la dificultad de las comunicaciones. Por lo tanto, y por razones diversas, estas Logias eran irregulares. Podemos suponer, por consiguiente, que tales Logias adoptasen Rituales que, bajo ciertos aspectos, eran diferentes de los impuestos por la Gran Logia de Londres, siendo posible que algunas variantes incluyeran el Arco Real, que estaba considerado, como una verdadera ceremonia y como la expresión más auténtica de la antigua Masonería.

Sin embargo, la razón más importante del desarrollo del Arco Real está quizá en sus contenidos cristianos. En efecto, en sus primeras manifestaciones y durante más de medio siglo, éste tuvo un carácter decididamente cristiano. Los Deberes contenidos en los Antiguos Manuscritos, conocidos por los masones operativos desde el siglo XIV, transmitieron a la Masonería especulativa sentimientos cristianos que encontraron una expresión incluso en el siglo XVIII, a pesar del proceso de descristianización iniciado con las Constituciones de Anderson en 1723. Puede, por lo tanto, suponerse que, en las Logias que no reconocían la autoridad de la Gran Logia de Londres y que practicaban la ceremonia del Arco Real, los Rituales tuvieran contenidos fuertemente cristianos. Pudo también ocurrir que se viera en el Arco Real un enérgico intento de restaurar las bases cristianas de la Masonería operativa. En todo caso, durante todo el siglo XVIII, el Ritual del Arco Real expresó contenidos cristianos. También en la revisión de 1835, hecha necesaria por la exigencia de uniformar los Rituales del Arco Real con los de la Orden, la mayor parte de ellos desaparece, mientras que otros se han mantenido hasta nuestros días.

Uno de los motivos principales que provocaron disputas y conflictos entre *Moderns* y *Antients* fue la divergencia de actitudes que asumieron en relación con el Arco Real. Mientras los *Antients* lo adoptaban y lo consideraban un pilar del edificio masónico, los *Moderns* lo ignoraban oficialmente y lo hostilizaban, aunque sí, de hecho lo practicaran.

No obstante, el Arco Real se difundió con creciente rapidez, anotando en su activo algunas etapas importantes caracterizadas por la constitución de los Grandes Capítulos. (El término "capítulo", que tiene una connotación típicamente religiosa, indica el lugar donde se reúnen los masones del Arco Real, cuyo lugar de reunión no es, por lo tanto, la Logia).

El primer Gran Capítulo del mundo fue constituido en 1766 por Lord Blayney, Gran Maestro de los *Moderns*. Lord Blayney, junto con los más excelentes compañeros (así se denominan los hermanos del Arco Real), promulga la Carta de Constitución, la *Charter of Compact*, en base a la cual se crea el Gran y Real Capítulo del Arco Real de Jerusalén, con la misión principal de legitimizar los Capítulos ya existentes y los de nueva creación.

La reacción de los *Antients* no se hizo esperar: cinco años más tarde crean su Gran Capítulo que, por otra parte, comienza su actividad sólo en 1783.

Mientras tanto, los tiempos están madurando para la reunificación de las dos Grandes Logias de los *Moderns* y de los *Antients* y, en las negociaciones, el Arco Real se convierte en un problema que exige una solución satisfactoria, sin la cual naufragaría toda esperanza de reconciliación. Dado que los *Moderns* se declaran dispuestos a su reconocimiento oficial, el *Acta de Unión* de 1813 "declara y proclama que la pura Antigua Masonería está compuesta por tres y no más grados:

Aprendiz, Compañero de Arte y Maestro Francmasón, incluyendo la Suprema Orden del Sacro Arco Real". A partir de ese momento, la Masonería del Arco Real es reconocida oficialmente como complemento y coronación del Tercer Grado.

Siguiendo el ejemplo de la unificación de las dos Grandes Logias, en 1817 se procede a la constitución del Supremo Gran Capítulo de los Masones del Arco Real de Inglaterra (*The Supreme Grand Chapter Of Royal Arch Masons of England*), formado mediante la unión de los dos Grandes Capítulos, a saber, el Gran Capítulo de los *Moderns* de 1766 y el Gran Capítulo de los *Antients* de 1771.

La Gran Logia Unida de Inglaterra, reconoce la institución del Supremo Gran Capítulo y el 3 de septiembre del mismo año aprueba la siguiente resolución: "La Gran Logia, informada del hecho de que los dos Grandes Capítulos de la Orden del Arco Real, existentes antes de la unión, se han fusionado entre ellos, de que en todas sus reuniones los cargos y los sufragios, han ido a los Oficiales de la Gran Logia, y que las leyes y reglamentos de su grupo se han conformado lo más posible a los de la Orden, *ha decidido por unanimidad* estar siempre dispuesta a reconocer las deliberaciones del Gran Capítulo y estar preparada para apoyar y sostenerlo, en tanto que sus disposiciones no interfieran con los Reglamentos de la Gran Logia y sean conformes con el Acta de Unión".

Está claro que, mientras que por una parte la Gran Logia Unida de Inglaterra aprueba formalmente la constitución del Supremo Capítulo, por otra, temiendo eventuales contrastes, formula una cláusula preventiva, al establecer que las disposiciones del Arco Real no deberán contrastar con sus Reglamentos y con el *Acta de Unión*.

Con algunas variantes, el Arco Real se difunde en Irlanda, Escocia y América.

Los tres grados simbólicos (aprendiz, compañero, maestro) reflejan la idea de que el proceso de perfeccionamiento iniciático se realiza cuando se alcanza el grado de maestro. Ningún otro grado se requiere. Sin embargo, como acabamos de ver, no tarda en plantearse la exigencia de añadir otros grados a los grados simbólicos de base. El motivo principal se debe, posiblemente, a la acentuación del carácter especulativo de la Masonería, que hace más complejo y articulado el procedimiento de la perfección iniciática. Se afirma, en todo caso, un profundo nexo de continuidad entre los tres primeros grados simbólicos, que constituyen la Orden, y los Altos Grados, que constituyen el Rito, o mejor dicho, los Ritos, al desarrollarse numerosos y diferentes Ritos sobre la única base de la Orden. De estos Ritos, el más importante y el más difundido en el mundo es el Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Por esta

razón al tratar la naturaleza, estructura y funciones del Rito, me ocuparé únicamente de este último.

La constitución de los Altos Grados (o Ritos) se ha atribuido a André Michel Ramsay, y se remonta a la mitad del siglo XVIII. El llamado "discurso de Ramsay" constituye sin duda alguna un documento fundamental de la Masonería moderna. Se trata del discurso que él debería haber pronunciado el 24 de marzo de 1737 en su calidad de Gran Orador de la Gran Logia de Francia. Este es particularmente importante porque contiene algunas ideas en base a las cuales se venía también edificando el Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Ramsay fue iniciado masón en una Logia de Londres, probablemente el año 1728. Considera la Masonería como asociación que engloba a todos los pueblos, uniendo hacia los mismos fines a todos los espíritus y a todos los corazones. Propone que la Masonería llegue a ser "una gran nación intelectual", y sueña en convertirla en una academia de sabios y de artistas. Propone asimismo la publicación de un diccionario universal de las ciencias.

El primer documento destinado a reglamentar la actividad del Rito Escocés Antiguo y Aceptado está representado por las Constituciones y Reglamentos de 1762, redactados por nueve comisarios nombrados por el Soberano del Sublime Gran Consejo de los Sublimes Príncipes del Real Secreto, del Gran Oriente de París y Berlín.

El discurso de Ramsay y los Reglamentos de 1762 preparan las Grandes Constituciones de 1786, que llevan el nombre de Federico II, rey de Prusia. Carlos Eduardo, último vástago de la casa de los Estuardo fue el jefe de la Masonería antigua y moderna. Designó, como su sucesor y Gran Maestro a Federico II, Rey de Prusia, que concedió particular protección a la Masonería. En esa época, el Rito de Perfección, en base al cual se desarrollará posteriormente el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, estaba compuesto por veinticinco grados, siendo el último el de Príncipe del Real Secreto. Controversias y proyectos de innovación surgidos en Alemania en 1782 hicieron temer a Federico II que la Masonería pudiera ser víctima de la anarquía de aquellos que hubieran podido degradarla y contribuir a su destrucción. Por ello, el monarca concibió el propósito de concentrar el soberano poder masónico, del que estaba investido, en un Consejo de Grandes Inspectores Generales que, a su muerte, pudiera regular, en conformidad con la Constitución y los Estatutos, el gobierno de la Alta Masonería. Así pues, el primero de mayo de 1786 aumentó a treinta y tres grados la jerarquía del Rito Escocés Antiguo y Aceptado hasta entonces limitado a veinticinco. Dio al grado trigésimotercero la denominación de Poderoso y Soberano Gran Inspector General. El poder atribuido a este grado destinado a gobernar el Rito se concentró en un Soberano Capítulo con el nombre y título de Supremo Consejo de los Soberanos Grandes Inspectores Generales, trigésimotercero y último grado del Rito. En la actualidad, el Rito Escocés Antiguo y Aceptado presenta en todo el mundo la estructura fijada por estas Constituciones.

Subsisten muchas dudas razonables en cuanto a la autenticidad de los Reglamentos de 1762 y de las Grandes Constituciones de 1786. No obstante, aunque las Constituciones de 1786 no hayan sido firmadas por Federico II en Berlín, no hay duda de que las mismas reflejan plenamente su personalidad y el ambiente cultural que le rodeaba.

Las Grandes Constituciones de 1786 preparan el nacimiento del primer Supremo Consejo del mundo, el 31 de diciembre de 1801, J. Mitchell y F. Dalcho, ambos Grandes Inspectores Generales Delegados, fundan en Charleston, Carolina del Sur, un Supremo Consejo cuyo

primer acto consiste en la emisión de una circular que anuncia su propia constitución y que asume las Grandes Constituciones de 1786 como ley originaria que regula su propia existencia y su propio poder.

El Rito Escocés Antiguo y Aceptado así constituido, se deriva del Rito de Perfección de Burdeos del Capítulo de Clermont y del Consejo de los Emperadores de Oriente y Occidente.

Albert Pike, en su importante libro *Morals and Dogma*, reelabora los diversos Rituales de todos los grados del Rito Escocés, realizando una labor que incluso hoy en día constituye un punto de referencia esencial para la auténtica comprensión del Rito Escocés Antiguo y Aceptado.

El 21 de febrero de 1802, el Supremo Consejo de Charleston confiere al conde A.F. de Grasse- Tilly la Patente de Soberano Gran Inspector General, y le proclama Gran Comendador del Supremo Consejo de las Islas Indias Occidentales Francesas. Dotado del poder de constituir otros Supremos Consejos en el mundo, crea, en el mismo año, el Supremo Consejo de Francia, y sucesivamente, en 1805, el Supremo Consejo de Italia, en 1809 el Supremo Consejo de España y en 1817 el Supremo Consejo de Bélgica.

Henry C.Clausen, Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo Madre del mundo de Washington, expresa bien los principios fundamentales del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, al afirmar en su importante libro *Messages for a Mission*:

Aprendemos nuestra misión siguiendo un sistema de grados progresivos de instrucción. Enseñamos a nuestros adeptos los más elevados valores de la ética, la sabia comprensión de la filosofía y de la religión, la felicidad en la práctica de la caridad. Nuestro código de conducta personal se deriva de los preceptos de la Caballería, de los Diez Mandamientos y de la Regla Aurea. Nosotros revelamos fielmente los Grandes Misterios y los símbolos de las palabras perdidas. Son éstas las verdades que Platón, Pitágoras, Sócrates, Homero y otros intelectos de todos los tiempos han tenido en la más alta consideración y que han reaparecido de nuevo en las religiones sucesivas; tales verdades serán desveladas a los iniciados al término de una adecuada preparación y purificación. Nuestros grados son la expresión del estudio y de la reflexión de muchos hombres insignes... Nuestros adeptos recibirán un don del más alto valor: el conocimiento de nuestro patrimonio histórico, filosófico, religioso, moral, de libertad y tolerancia... que les enseñará a ejercitar su voluntad para alcanzar el éxito en la vida... Combatimos con valor y entusiasmo todas las fuerzas y poderes que tratarán de destruir la libertad, incluyendo el despotismo espiritual y la tiranía política... La nuestra es, por lo tanto, una voz autorizada que afirma la dignidad humana, la justicia, la responsabilidad civil y moral.

El Rito Escocés Antiguo y Aceptado puede representarse como una pirámide, en cuya base se encuentran los tres grados simbólicos, sobre los cuales se apoyan los grados que van del IV al XXXIII.

Los grados de la pirámide son los siguientes:

*Grados simbólicos:*

1. Aprendiz
2. Compañero

### 3. Maestro

#### *Grados capitulares:*

4. Maestro Secreto
5. Maestro Perfecto
6. Secretario Íntimo
7. Preboste y Juez
8. Intendente de los Edificios
9. Maestro Elegido de los Nueve
10. Ilustre Elegido de los Quince
11. Sublime Caballero Elegido
12. Gran Maestro Arquitecto
13. Caballero del Arco Real de Salomón
14. Gran Elegido y Perfecto Masón
15. Caballero de Oriente (o de la Espada)
16. Príncipe de Jerusalén
17. Caballero de Oriente y de Occidente
18. Soberano Príncipe Rosa Cruz
19. Gran Pontífice o Sublime Escocés.

#### *Grados filosóficos:*

20. Venerable Gran Maestro "ad vitam"
21. Patriarca Noachita o Caballero Prusiano
22. Caballero del Hacha Real
23. Jefe del Tabernáculo
24. Príncipe del Tabernáculo
25. Caballero de la Serpiente de Bronce
26. Príncipe de la Merced.
27. Gran Comendador del Templo
28. Caballero del Sol (Príncipe Adepto)
29. Gran Escocés de San Andrés
30. Caballero Kadosch

#### *Grados administrativos:*

31. Gran Inspector Comendador
32. Sublime Príncipe del Secreto Real
33. Soberano Gran Inspector General

Los sostenedores de los Altos Grados consideran que el proceso de perfección iniciática del masón debe realizarse pasando de un grado al grado superior, hasta llegar al más elevado, el XXXIII. De esta forma se recupera la noción de la "piedra bruta". Aquel que recibe la iniciación masónica es como una piedra bruta que debe ser desbastada. El desbaste de la piedra es la obra paciente entre las columnas del Templo donde se van revelando los secretos para adquirir nuevas virtudes. El masón que ha demostrado haber aprendido las virtudes del grado al que pertenece (que ha sabido desbastar su piedra bruta) es propuesto, por las Luces del Templo, para el paso a un grado sucesivo y superior, y así de grado en grado. La aspiración de todo masón escocés consiste en alcanzar el vértice de la pirámide, es decir, el grado XXXIII, pero son pocos quienes tienen éxito en esta empresa. El proceso de perfección ini-

ciática, que se cumple en el paso de un grado a otro inmediatamente superior, es un proceso acumulativo, de la misma manera en que es continua la obra de desbaste de la piedra bruta. El masón que asciende todos los grados de la pirámide alcanza la perfección (le es revelado el Sublime Secreto).

Llegados a este punto, podemos extraer las conclusiones de nuestro discurso acerca de las Constituciones y sobre el significado de una posible modificación de las mismas. No es factible, sin destruir algún pilar esencial del pensamiento masónico, efectuar un cambio radical de las Constituciones en los aspectos fundamentales que caracterizan la estructura jerárquica de los grados del Rito y de la Orden, las formas rituales del secreto iniciático y los elementos constitutivos de la antropología filosófica. No obstante, es de desear una modificación de las Constituciones en aquellos casos en que exista alguna discrepancia entre el contenido formalizado de las Constituciones y el pensamiento masónico que se ha impuesto históricamente hasta ser codificado en autorizados documentos de las Grandes Logias. Un evidente ejemplo de lo anterior lo encontramos en el contenido deístico del primero y sexto *Deberes* de Anderson, que está abiertamente en contraste con la posición asumida por la Masonería en materia de religión a partir del *Acta de Unión* de 1813 (y de la que se tratará extensamente en el Capítulo siguiente relativo a las relaciones entre Masonería y religión). No hay que olvidar tampoco que determinadas prescripciones y ordenamientos previstos en las Constituciones están claramente ligados al contexto histórico, político y social del tiempo en que se redactaron. Por consiguiente, en relación con ellos, no sólo es legítima, sino que se impone una revisión.



## CAPITULO 6

### MASONERÍA y RELIGIÓN

**Y**a en los Capítulos anteriores hemos presentado algunas consideraciones sobre las relaciones existentes entre la Masonería y la religión, y dado que las mismas revisten particular importancia, tanto desde el punto de vista filosófico como a un nivel práctico, parece oportuno aclararlas y desarrollarlas ulteriormente. A este propósito conviene examinar un documento recientemente aprobado (21 de junio de 1985) por la Gran Logia Unida de Inglaterra, bajo el título "Masonería y Religión", y cuya traducción completa es la siguiente:

#### *Introducción*

En relación con los recientes comentarios sobre Masonería y religión y con referencia a los estudios realizados por algunas iglesias sobre las posibilidades de conciliar Masonería con el Cristianismo, la Comisión (Board) ha decidido publicar la siguiente Declaración, como complemento de aquella anteriormente aprobada por la Gran Logia Unida de Inglaterra el mes de septiembre de 1962, y confirmada en diciembre de 1981.

#### *Enunciado fundamental*

La Masonería no es una religión, ni un sustitutivo de la religión. Requiere de sus adeptos la creencia en un ser Supremo del cual, sin embargo, no ofrece una propia doctrina de fe.

La Masonería está abierta a los hombres de cualquier fe religiosa. Durante los trabajos de la Logia está prohibido discutir de religión.

#### *El Ser Supremo*

Los diversos nombres utilizados para indicar al Ser Supremo permiten a hombres de fe diferente unirse en oración (destinada a Dios tal y como cada uno de ellos lo concibe), sin que el contenido de dichas oraciones pueda ser causa de discordia.

No existe un Dios masónico. El Dios del masón es el propio Dios de la religión por él mismo profesada.

Los masones tienen un respeto mutuo por el Ser Supremo, en cuanto El sigue siendo supremo en sus religiones respectivas. No es misión de la Masonería tratar de unir credos religiosos diferentes; no existe, por lo tanto, un Dios masónico único.

#### *El Libro de la Ley Sagrada*

La Biblia, considerada por los masones como el Libro de la Ley Sagrada, está siempre abierta durante los trabajos de la Logia.

#### *Obligaciones de los masones*

Los masones asumen obligaciones jurando sobre el Libro de la Ley Sagrada, o sobre el libro por ellos considerado sagrado. El masón se compromete a mantener el secreto de los signos de reconocimiento y a seguir los principios de la Masonería.

Los castigos físicos que son puramente simbólicos no tienen carácter obligatorio. El compromiso de seguir los principios de la Masonería es fuerte.

#### *Comparación entre Masonería y religión*

No se encuentran en la Masonería los siguientes elementos constitutivos de la religión:

- a) una doctrina teológica; prohibiendo las discusiones sobre religión, se pretende impedir la aparición de una doctrina teológica masónica.
- b) la oferta de sacramentos
- c) la promesa de salvación mediante obras, conocimientos secretos y otros medios; los secretos de la Masonería se refieren a los modos de reconocimiento y no a la salvación.

*La Masonería mantiene una actitud favorable hacia la religión*

La Masonería dista mucho de ser indiferente hacia la religión. Sin interferir en las prácticas religiosas, espera que sus adeptos sigan la propia fe y que pongan sus propios deberes hacia Dios (en todos los nombres mediante los cuales es conocido) por encima de todos los demás. Las enseñanzas morales de la Masonería son aceptables por todas las religiones.

De esta manera, la Masonería favorece la religión.

La Declaración fundamental está dictada por la Gran Logia Unida de Inglaterra, es decir, por la máxima autoridad masónica, que se precia de su calidad de Logia Madre del Mundo. Dicha Declaración asume, por lo tanto, la importancia de un acto constitutivo, a través del cual no solamente se adopta una posición frente a ciertos malentendidos que podrían surgir de un análisis de las relaciones entre la Masonería y la religión, sino que también se presenta como un documento fundamentalmente válido para todas las jurisdicciones masónicas reconocidas por la Gran Logia de Inglaterra. Por consiguiente, dicha Declaración tiene carácter vinculante y obligatorio. Por este motivo, el documento en sí debe ser examinado con la máxima atención.

Ante todo, la *introducción*, haciendo referencia a "recientes comentarios" así como a "estudios realizados por algunas iglesias sobre las posibilidades de conciliar la Masonería con el Cristianismo" manifiesta preocupación por el hecho de que innovaciones y discusiones sobre las religiones entre Masonería y religión puedan alterar y confundir los auténticos principios de la tradición masónica. De esta preocupación surge la exigencia de formular una Declaración fundamental para puntualizar y reiterar los puntos de vista de la Gran Logia Unida de Inglaterra.

El documento contiene las frases siguientes: "La Masonería no es una religión, ni tampoco un sustitutivo de la misma", "No es misión de la Masonería tratar de unir religiones diferentes; no existe, por lo tanto un Dios masónico único", después de haber declarado que "no existe ningún Dios masónico" y que "los masones tienen un respeto mutuo por el Ser Supremo". Bastan estas sencillas pero esenciales afirmaciones para tomar una posición con respecto a tres posibles maneras de enfocar la relación entre Masonería y religión: 1) la Masonería es una religión; 2) la Masonería es la *intersección* de algunas religiones (en el límite de todas); 3) la Masonería no es una religión.

En el curso de su historia, la Masonería ha pasado por todas estas tres maneras de concebir la relación con la religión. En efecto, la Masonería tiene su inicio en la Masonería operativa, que acepta y tiene en común el dios de la religión cristiana. Sucesivamente, aparece la Masonería especulativa, inspirada en el deísmo desde el principio, y que se esfuerza en la búsqueda de una religión universal basada en la razón humana (véanse los *Deberes* primero y sexto del Capítulo anterior), con el objeto evidente de conservar una base o fundamento religioso, aún siendo diferente del específicamente cristiano. Se busca, por lo tanto, un pun-

to de intersección entre algunas (o todas las) religiones, en el convencimiento de que sobre esta base común y racional no se puedan producir conflictos o malentendidos. Pero la idea de una religión universal no tardó en revelarse utópica. La búsqueda del fundamento común tropezó con innumerables dificultades tanto en el plano práctico como en el teórico. Teniendo en cuentas estas limitaciones, y las correspondientes polémicas, se pone de relieve, con claridad creciente, la necesidad de distinguir la Masonería de cualquier forma de religión, particular o compuesta. Se declara, por consiguiente, que la Masonería no debe confundirse con nada en absoluto que pueda hacer las veces de sustitutivo de la religión. Dicha exigencia, ya formulada en el Acta de Unión de 1813, se reitera en forma que no deja lugar a dudas, en la Declaración fundamental que estamos examinando.

Si la Masonería no es una religión, ¿entonces, qué es? La afirmación de que la Masonería no es una religión ha hecho nacer el equívoco de entenderla como concepción del hombre y de la vida basada en el materialismo ateo, con la consecuencia de rechazar la trascendencia del Ser Supremo. Por esta razón, el Gran Oriente de Francia, en 1877, eliminó de sus Rituales la fórmula del Gran Arquitecto del Universo, colocándose fuera de la tradición secular, que, aunque de maneras diferentes, siempre admitió un principio de trascendencia. La declaración de que la Masonería no es una religión no implica necesariamente que deba ser negación de la trascendencia y por ello del Gran Arquitecto del Universo. Ciertamente, la Masonería puede no ser una religión sin tener que rechazar la trascendencia, la cual, como ya he sostenido antes, puede ser entendida en la Masonería de manera diferente a como viene concebida en la religión.

Los mismos conceptos se repiten cuando el documento de la Gran Logia precisa que se exige al masón "la creencia en un Ser Supremo, del cual, sin embargo no ofrece una propia doctrina de fe". La noción del "Ser Supremo" no representa, por lo tanto, ni el dios de una religión particular, ni el dios compuesto resultante de la intersección de las regiones particulares, ni tampoco el dios de cualquier sucedáneo de religión. Más bien, el *Board* de la Gran Logia considera que no existe incompatibilidad alguna entre la afiliación a la Masonería y la profesión de una fe religiosa. De hecho, sostiene que "la Masonería está abierta a los hombres de cualquier fe religiosa", que "el Dios del masón es el mismo Dios de la religión que él profesa" y que la Masonería "espera que sus adeptos sigan la propia fe y que pongan sus propios deberes hacia Dios por encima de todos los demás". Cabe observar que, en el mundo occidental, existe un caso declarado de incompatibilidad de principio entre Masonería y religión por cuanto respecta a la Iglesia Católica, pero ello por decisión unilateral de la propia Iglesia Católica. La Masonería, por su parte, aunque históricamente se ha visto obligada a soportar las consecuencias de esta incompatibilidad, siempre ha estado dispuesta a acoger entre las columnas de sus Templos a hombres que profesan una fe religiosa, con la única condición de que estén dispuestos a admitir la existencia de un Ser Supremo. En la Masonería, por lo tanto, pueden coexistir tanto hombres que profesan credos religiosos diferentes como hombres que no tienen una fe religiosa específica: la única condición es que tanto unos como otros crean en un Ser Supremo, como principio regulador y, al mismo tiempo, fin y justificación del proceso iniciático de perfeccionamiento del masón. El punto en común que los caracteriza viene dado por el Ser Supremo, que representa la *condición mínima* de pertenencia a la Masonería, sin por ello excluir, sin embargo, que dicho Ser Supremo coincida, para aquellos masones que profesan un credo religioso específico, con la divinidad de su propia religión. La presencia en la Masonería de hombres que se presentan con actitudes tan diferentes con respecto a las diversas religiones, ha sugerido la cláusula de

prudencia según la cual "En los trabajos de la Logia se prohíbe discutir de religión". Pero la declaración formulada por el *Board* va aún mucho más lejos, al afirmar que "prohibiendo las discusiones sobre la religión, ésta [la Masonería] quiere impedir la aparición de una doctrina teológica masónica". Esta afirmación es sumamente importante y representa un paso hacia adelante para tratar más a fondo la prohibición de discutir sobre política o religión impuesta por las Constituciones de Anderson. Se hace eco del peligro que podría presentarse en el caso en que, discutiendo de religión, se encontrase un punto sobre el cual todos estuvieran de acuerdo, y que por ello podría ser presentado como un dogma. Casos de este tipo distan mucho de ser improbables. Como hemos visto en el Capítulo anterior, estos emergen claramente de los contenidos de los *Landmarks* referentes al tema de la religión de muchas Grandes Logias. La intervención del *Board* es por lo tanto sumamente significativa, pues subraya y reafirma el principio de la tolerancia, base fundamental del credo masónico y según el cual el masón (como tal) no puede asumir dogma alguno de tipo religioso, incluso si el dogma en cuestión pudiera ser objeto de un acuerdo general. Por otra parte, no se puede dejar de ver, en tal prohibición, el intento de impedir el reconocimiento del deísmo bajo cualquier nueva forma.

Este carácter de apertura de la Masonería hacia las diversas religiones se conforma ulteriormente con la toma de posiciones de la Gran Logia acerca del Libro de la Ley Sagrada. "La Biblia, considerada por los masones como el Libro de la Ley sagrada, está siempre abierta durante los trabajos de la Logia". Esta expresión tiende a subrayar la estrecha conexión existente entre Masonería y religión, pero no en el sentido de una servidumbre de los masones a la religión, sino más bien como acto de respeto de los mismos hacia la religión. Es ciertamente erróneo tratar de encontrar un compromiso mayor en esta declaración. En efecto, el Libro viene simplemente abierto, y no se analiza el interior mediante la lectura de algún pasaje suyo. Se precisa, confirmando lo anterior, que para los cristianos, el Libro de la Ley Sagrada es la Biblia, mientras que para los masones de otros credos es "el libro por ellos considerado sagrado". Y aquí nuevamente se insiste en la tolerancia de la Masonería con respecto a todas las religiones particulares.

Estrechamente relacionada con el Libro de la Ley Sagrada encontramos la referencia al tema de las "oraciones" contenido en la Declaración fundamental: "Los nombres utilizados para indicar el Ser Supremo permiten a hombres de fe diferente unirse en oración (destinada a Dios como cada uno de ellos lo concibe), sin que los contenidos de las oraciones sean causa de discordia". También aquí se ha pretendido alejar cualquier duda acerca de la posibilidad, como resultado de esta práctica, de interpretar la Masonería como una religión particular. El documento de la Gran Logia prosigue con el tema de los juramentos (y del secreto iniciático) y de la confrontación entre Masonería y práctica religiosa. Por lo que al juramento y al secreto se refiere, se afirma que: "Los masones asumen obligaciones jurando sobre el Libro de la Ley Sagrada, o sobre el libro por ellos considerado sagrado", y que tales juramentos están encaminados "a mantener el secreto de los signos de reconocimiento y a seguir los principios de la Masonería". Con estas cláusulas, se trata de recordar la importancia del juramento, objeto del cual son los principios de la Masonería que todos deben seguir. Como he indicado en los Capítulos anteriores, el juramento constituye un acto solemne que caracteriza el momento de la iniciación y el del paso a los grados superiores. El juramento se refiere, además, al secreto iniciático. A propósito del secreto iniciático se pone de relieve una primera y esencial diferencia entre la Masonería y la práctica religiosa. El *Board* de la Gran Logia declara explícitamente que "los secretos de la Masonería no se refieren a la salva-

ción", es decir que se equivocan todos aquellos que tratan de encontrar en el secreto iniciático la fuente de la salvación del hombre. El concepto de "salvación" es completamente ajeno al pensamiento masónico. Es este el motivo por el cual, junto al hecho de que el pensamiento masónico no contempla forma alguna de dogma o teología, en la iniciación del masón no hay lugar para formas análogas a la práctica sacramental. La Masonería "no ofrece sacramentos". En efecto, al ser el sacramento un signo eficaz de la gracia divina, la práctica de los sacramentos presupone, por una parte, la *intervención* real de Dios en la vida del hombre, y por otra, que el hombre resulte el objeto de dicha intervención *salvadora*. Y dado que el pensamiento masónico como tal es ajeno tanto a la noción de un Dios personal y providencial como a la idea de la salvación del hombre, la administración de los sacramentos no tiene, para aquél ningún significado.

Esto no significa, sin embargo, que la Masonería, en principio, sea hostil a la religión y sus prácticas. En efecto, el documento de la Gran Logia concluye con la declaración explícita de que "La Masonería favorece la religión". Lejos de mostrar indiferencia por la religión, la Masonería "sin interferir en las prácticas religiosas, espera que sus adeptos sigan su propia fe".

Finalmente reviste particular importancia la afirmación de que "Sus enseñanzas morales [de la Masonería] son aceptables por todas las religiones". Con esta proposición, se reitera el principio de que la Masonería no combate la religión sino que, más bien, la considera esencial para el desarrollo del hombre, sin por ello confundirse con la misma. Asimismo, tiene suma importancia la afirmación de que los principios morales en los que se inspira la Masonería son susceptibles de aceptación por parte de todas las religiones. Con ellos se declara que, por lo menos en el plano moral, no puede existir conflicto alguno entre la Masonería y la religión.

El cuadro presentado por el documento de la Gran Logia Unida de Inglaterra sobre la relación entre Masonería y religión no deja lugar a dudas. Igualmente las afirmaciones contenidas en el mismo a diversos niveles de consideración son precisas y no se prestan a dudas razonables acerca de su interpretación. Sin embargo, al pronunciarse con este documento, no era intención del *Board* de la Gran Logia presentar una versión filosófica completa sobre esta temática. Se ha limitado sólo a promulgar algunos principios básicos y no se ha entrado en la razón de su justificación o fundamento. En las páginas siguientes, es mi intención abordar ese cuadro teórico de base filosófica, partiendo de los enunciados del documento.

Las proposiciones del documento objeto de nuestro análisis pueden, en resumen, ser clasificadas en tres categorías: a) proposiciones sobre la naturaleza de G.A.D.U.; b) proposiciones sobre la compatibilidad entre ética de la Masonería y ética de las religiones particulares; e) proposiciones sobre las prácticas religiosas.

Trataremos en este orden la problemática planteada por los puntos a), b) y e).

Por lo que al punto a) se refiere, la posición de la Gran Logia puede resumirse en cuatro proposiciones fundamentales: 1) la Masonería no es una religión; 2) la Masonería no es la expresión de un sincretismo teológico (no existe ningún Dios masónico); 3) los masones tienen en común el respeto por el Ser Supremo; 4) la Masonería está abierta a los hombres de cualquier fe religiosa.

La tesis que me propongo sostener consiste en que, para incluir en su totalidad las cuatro proposiciones precedentes, e) G.A.D.U. debe entenderse como *un ideal regulador en sentido no exclusivo*. Para simplificar, llamaremos a esta tesis "regularismo no exclusivo". Podemos, por consiguiente afirmar que el regularismo no exclusivo caracteriza la concepción masónica del G.A.D.U.

Reconsideremos la fase deísta de la Masonería especulativa. En dicha fase, el G.A.D.U. se entiende como intersección de los contenidos teológicos de las diversas religiones. Se trata, en otras palabras, de un dios que expresa el *contenido mínimo* (dentro de los límites de la pura racionalidad humana) de las creencias de todos los hombres. Por esta razón, no puede tratarse, por ejemplo, de un dios providencial y personal, dado que la providencia y la personalidad no son características que todos los hombres (o todas las religiones) están dispuestos a admitir en el Ser Supremo. Por consiguiente, y en general, el dios deísta masónico no puede reunir todas las propiedades que le son atribuidas por los diversos credos religiosos. Llegados a este punto, podemos preguntarnos si un masón puede, coherentemente, aceptar al dios deísta y declarar al mismo tiempo su creencia en el Dios cristiano personal y providencial. La respuesta es evidentemente negativa, dado que el dios deísta es asumido en su realidad ontológica tanto como el Dios cristiano, y es imposible, por lo tanto, considerar al Ser Supremo, simultáneamente, providencial y no providencial. Dejando de lado el hecho de que la crisis del deísmo filosófico ha provocado necesariamente una crisis en el pensamiento masónico, obligándole a aceptar un fuerte ateísmo de fondo (ateísmo confluyente en un inmanentismo radical de carácter tanto ontológico como axiológico), la interpretación deísta del G.A.D.U. es en cualquier caso incompatible con el principio de tolerancia expresado en la cuarta proposición arriba mencionada. Asimismo, la proposición deísta también es claramente incompatible con las proposiciones primera y segunda. En efecto, al asumir la acepción deísta del G.A.D.U., la Masonería asume igualmente la idea de un dios masónico específico, transformándose de este modo en una religión específica.

Las dificultades inherentes al concepto deísta del Ser Supremo pueden superarse, como ya hemos anticipado en los Capítulos precedentes, mediante una interpretación en términos de un ideal regulador. No se trata aquí de repetir las consideraciones ya formuladas anteriormente, sino más bien de indicar el motivo por el cual el concepto del G.A.D.U. como ideal regulador es una premisa indispensable para satisfacer las cuatro proposiciones precedentes. Concebir el Ser Supremo como ideal regulador significa poner el Ser Supremo como principio capaz de dar sentido (y validez) a la tensión moral del hombre, por consiguiente, principio representativo de la perfección a la que el hombre tiende sin cesar, en su actividad moral. Cabe también preguntarse si la simple asunción del Ser Supremo como ideal regulador (sin ulteriores precisiones) excluya en principio el hecho de que dicho Ser Supremo pueda interpretarse ulteriormente como dios de una determinada religión específica, (dotado, por consiguiente de una realidad ontológica). En mi opinión, dicha exclusión sólo se produce si añadimos al término "regulador" la especificación adverbial "puramente", entendiéndose con ello que el G.A.D.U. se concibe en un sentido *exclusivamente* regulador. En efecto, en este caso se quiere afirmar que, *en realidad* el G.A.D.U. no existe aunque se mantenga su función de regularidad hacia la trascendencia en relación al hombre. Naturalmente, *un* masón puede asumir este punto de vista rigurosamente laico y, en este sentido, no podrá coherentemente compartir tampoco credo religioso alguno que exija como requisito esencial la existencia real de un dios entendido ontológicamente. Ahora bien, no es ésta la posición *del* masón en cuanto tal. En efecto, esta afirmación significa asumir la posición del punto de

vista *puramente* regulador como posición oficial de la Masonería, lo que excluiría que el concepto de ideal regulador pueda ser integrado con alguna acepción más fuerte de la divinidad. Una comparación entre esta conclusión y la proposición 4 demuestra inmediatamente que ésta no puede ser la posición oficial de la Masonería. En segundo lugar, el asumir el punto de vista exclusivista, la Masonería se compromete nuevamente a ser una religión (obviamente, de carácter natural) ya que, por cuanto niegue la existencia real de Dios, debe no obstante proponer una propia *imagen* de Dios (como ideal puramente regulador) distinta y en contraste con la de las otras religiones. Y esto choca con la proposición 1.

Por esta serie de motivos he hablado de regularismo no exclusivo. Conviene ahora precisar, de manera definitiva, que es lo que pretendo proponer con dicho término. La Masonería pone al G.A.D.U. como ideal regulador, como condición mínima para todo masón, pero *no* lo concibe de manera *exclusiva* por el hecho de que los masones, como *hombres individuales*, puedan atribuirle las características conferidas a la divinidad por las diversas religiones. Obsérvese que no se habla de ideal *puramente* regulador, sino simplemente de ideal regulador. Por lo tanto, junto a la *condición mínima* de creer en el Ser Supremo como ideal regulador, presentada como *condición necesaria de pertenencia* a la Masonería, se exige también la condición de *no exclusión* de los diversos credos religiosos. El *mínimo* que se pide a un masón es la creencia en el ideal regulador. *No se excluye*, sin embargo, que el ideal regulador en que cree el masón pueda referirse al mismo dios en el que masón cree, no en cuanto tal sino, por ejemplo, en cuanto cristiano. En este caso, sigue manteniéndose la condición del ideal regulador, incluso si está absorbida en aquella más fuerte de la creencia en el dios de la religión.

A mi entender, esta concepción del G.A.D.U. satisface en su totalidad las cuatro proposiciones que resumen el pensamiento de la Gran Logia sobre la naturaleza del G.A.D.U. En primer lugar, tenemos que la Masonería no es una religión. En Efecto, la hipótesis de la existencia real de la divinidad es típica de toda religión; la Masonería, por el contrario, exige solamente, como condición mínima, la aceptación de la validez reguladora del Ser Supremo. En segundo lugar, al no ser necesario *determinar en todos sus aspectos* un ideal regulador, la Masonería no está obligada, como en el caso del deísmo a adoptar una posición de sincretismo teológico, evitando así la creación de un dios masónico. Por otra parte, entre las condiciones para pertenecer a la Masonería, está la de creer en el G .A.D. U.; al menos como principio regulador. De ello se desprende que todo masón tiene en común con los demás el respeto al Ser Supremo. Finalmente, en base a la condición de no exclusión, la Masonería se puede declarar abierta a los hombres de cualquier fe religiosa. En conclusión, una posición como el regularismo no exclusivo presenta la gran ventaja de la verdadera tolerancia, lo cual no puede ser garantizado por posiciones como el deísmo o similares.

De todas las reflexiones anteriores se desprenden algunas consecuencias importantes. Ante todo hay que poner de relieve la distinción entre la Masonería entendida como *concepción del hombre* y la Masonería entendida en cuanto *sociedad de hombres*. Diremos, al respecto que:

A) "Masonería como concepción del hombre (antropología)" *equivale a* "regularismo no exclusivo"

B) "Masonería como sociedad de hombres" *equivale a* "masones reguladores no exclusivos que sólo asumen el punto de vista regulador (masones *reguladores*) y masones reguladores no exclusivos religiosos (masones *religiosos*).

A) significa que la antropología masónica está definida por el regularismo no exclusivo, es decir, por el requisito mínimo de pertenencia a la Masonería.

B) significa que la Masonería, entendida como sociedad de hombres, puede dividirse en dos subconjuntos (separados): los *masones reguladores* que sólo comparten el punto de vista regulador, y los *masones religiosos*, que integran el punto de vista regulador con la fe en una religión específica.

De las definiciones A) y B) anteriores se desprenden algunas importantes consecuencias:

*Consecuencia 1:* Si los masones reguladores, en presencia de al menos un masón religioso, pretendieran que la Masonería fuera puramente reguladora (es decir, que excluyese la posibilidad de añadir al requisito mínimo una fe religiosa cualquiera), convirtiéndose así en reguladores exclusivos, nos encontraríamos ante una forma de *integrismo*, violándose el principio de tolerancia que es, por definición, la negación de cualquier forma de integrismo.

*Consecuencia 2:* Si los masones religiosos, en presencia de al menos un masón regulador, pretendieran que la Masonería fuera una religión, nos encontraríamos ante una forma de *integrismo*, violándose el principio de tolerancia.

*Consecuencia 3:* Al evitar la aparición de cualquier forma de integrismo, el principio de tolerancia regula la auténtica relación entre masones reguladores y masones religiosos.

En conclusión, la tesis del regularismo no exclusivo constituye la justificación filosófica de dos proposiciones ("la Masonería *no* es una religión" y "el masón individual *puede tener* una fe religiosa"), las cuales parecen contradecirse pero que, en realidad, expresan el fundamento más verdadero y auténtico del pensamiento masónico.

Las reflexiones hasta aquí desarrolladas permiten también dar una auténtica definición de la "espiritualidad masónica". Pero antes de adentrarnos en este análisis es necesario repetir que la Masonería, sin un fundamento espiritual, no es Masonería sino una concepción del hombre basada en el materialismo ateo. La clarificación de esta noción es de particular importancia, ya que de la espiritualidad masónica se puede hablar con significados distintos.

La Masonería, en cuanto concepción del hombre (plano ideal), no es una religión. Si no es una religión, entonces la espiritualidad que la caracteriza no puede ser la de una religión, ya que si lo fuera, se convertiría en una religión. Pero entonces, si la espiritualidad masónica no es la de una religión, ¿qué es? La respuesta se debe buscar en la definición del "Ser Supremo": el Ser Supremo no representa ni el Dios de una religión particular (cristiana, judía, musulmana y otras) ni el Dios déístico, ni el Dios de un sustitutivo cualquiera de la religión; al masón se le pide creer en un Ser Supremo, del que, sin embargo, la Masonería no ofrece una doctrina de fe propia. Es justamente la creencia en el Ser Supremo, entendido sin especificación alguna la que representa la fuente originaria de la espiritualidad masónica, la cual, no siendo expresión de religiones particulares, es *universal*. La espiritualidad masónica, por

ello, es la espiritualidad universal que surge de la creencia en el Ser Supremo entendido como divinidad que cada masón puede concebir conforme a su propio deseo de trascendencia.

Tal deseo del Ser Supremo, en la Masonería, tiene, por ello, un alcance general y vale para todas las posibles interpretaciones del Ser Supremo como se deduce de la misma *Declaración* de la Gran Logia Unida de Inglaterra. Sin embargo, hay quien sostiene la propuesta de *limitar* el alcance del Ser Supremo y de considerar válidas, por ello, no todas sus interpretaciones, sino *solo* las que se refieren a las divinidades de las religiones establecidas. Por consiguiente, siendo válidas sólo las interpretaciones que identifican al Ser Supremo como el Dios de una religión particular (cristiana, judía, musulmana y otras), se termina por excluir la posibilidad de concebirlo fuera de tales religiones. En otras palabras, con tal propuesta, se atribuye el derecho de ciudadanía en la Masonería sólo a los masones que comparten la fe de una religión particular (los "masones religiosos"), mientras se excluyen todos los demás (los "masones regulares").

Sobre esta propuesta limitadora debemos reflexionar posteriormente, ya que es fuente de ambigüedades y de equívocos.

Ante todo, no se fundamenta en la *Declaración* de la Gran Logia Unida de Inglaterra, en la que se sostiene simplemente que "la Masonería pide a sus adeptos creer en el Ser Supremo". Si fuera válida la interpretación limitadora, entonces el pasaje citado sería reformulado de la forma siguiente: "la Masonería pide a sus adeptos creer en el Ser Supremo, el cual debe ser identificado con el Dios de una religión particular".

Si admitiéramos como hipótesis esta nueva formulación, entonces nos encontraríamos con consecuencias indeseables. Ante todo, deberíamos excluir de la Masonería a todos los que creen en el Ser Supremo pero no lo identifican con el Dios de una religión particular. Su deseo de trascendencia, que a menudo es profundo y seguro, no sería condición suficiente para entrar en la Masonería. Su religiosidad, si no estuviera sostenida por la fe de una religión, les haría *indignos* de recibir la luz masónica y les colocaría en un plano vagamente "ateo". Una posición extrema como esta se puede sostener sólo a condición de compartir una actitud integrista. En todos los otros casos es difícil de defender. De hecho, ¿con qué argumentos se podría excluir de la Masonería a un hombre que cree profundamente en el Ser Supremo pero no lo identifica con el Dios de una religión? Además, si el pertenecer a una religión es condición necesaria para ser masón, se podría producir la errónea convicción de que la Masonería está sometida a la religión. En fin, si la Masonería se constituye por todos y sólo por los que profesan una fe religiosa, ¿qué sentido tendría el que fuera distinta de la religión? Se podría sin más concebir a la Masonería como una súper-religión (en el sentido de que se levante por encima de todas las religiones) tal como sostiene la Iglesia católica.

Tal vez la preocupación de los que sostienen la limitación de la noción del "Ser Supremo" encuentra una justificación en el peligro eventual de "debilitar" la presencia de los "masones religiosos" dentro de la Comunidad masónica internacional o de abrir las puertas del Templo al ateísmo. He demostrado ya cuando analicé el plano real que tal preocupación no está justificada, pues existe el derecho de cada masón de integrar el requisito mínimo de pertenencia a la Masonería (la creencia en el Ser Supremo) con la doctrina de una religión particular. Esto significa que el Ser Supremo puede ser interpretado como el Dios de una religión par-

ticular: de este modo, por ejemplo, para el masón cristiano, el Ser Supremo es el Dios cristiano. Por cuanto se refiere, en cambio, al peligro del ateísmo, creo haber clarificado definitivamente, mediante la tesis del regularismo no exclusivo, que es completamente extraño al pensamiento masónico.

Aclarado esto, volvamos al discurso sobre la espiritualidad masónica. En el plano ideal, la espiritualidad masónica es *universal* no pudiéndose identificar con la espiritualidad particular de una religión, ya que la Masonería no es una religión. Pero en el plano real, pudiendo el masón integrar la creencia en el Ser Supremo con la fe de una religión, la espiritualidad masónica que la caracteriza es *exactamente la* de la religión que él profesa. Se delinea así una doble interpretación de la espiritualidad masónica: la universal, que vale para los "masones reguladores" y la específica de una religión que vale para los "masones religiosos". Las dos formas de espiritualidad representan dos aspectos de la Masonería que ayudan a formar coherentemente su pensamiento. No hay predominio de una sobre la otra, sino que ambas constituyen la armonía espiritual de la Masonería.

Si el regularismo no exclusivo garantiza la compatibilidad entre la Masonería y las diversas religiones específicas, por lo que a la afirmación de la existencia de un principio trascendente se refiere, se plantea el problema de su compatibilidad desde el punto de vista ético. Y con esto llegamos a la discusión de las proposiciones del apartado b) del documento relativas a la afirmación de que los principios morales de la Masonería son aceptables por todas las religiones. ¿Cómo se puede fundamentar una declaración de tal generalidad e importancia? Es evidente, en efecto, que tanto del ideal regulador como de los ideales asumidos por las diversas religiones se desprenden diversos principios de carácter ético. ¿Cómo puede garantizar que no surjan conflictos entre ellos? Lo primero que hay que hacer es precisar en qué relación se encuentran los principios éticos masónicos con respecto a los principios de origen religioso. En este sentido, cabe formular dos hipótesis. La primera es que los principios éticos masónicos se refieren al hombre en cuanto tal y son, por consiguiente, la expresión de una antropología masónica como *alternativa* de las otras. Dado que toda religión, por cuanto propone una imagen total del hombre (lo que conviene al hombre en cuanto tal) comparta obligaciones éticas para el hombre en cuanto tal, esta hipótesis se traduce en una incompatibilidad a nivel ético entre la Masonería y la religión. En efecto, tanto la una como la otra reivindicarían el derecho de suministrar el marco justo de prescripciones éticas, y el conflicto sólo podría evitarse a condición de que existiera una sustancial identidad entre religión y Masonería, contra la tesis del regularismo no exclusivo. Por otra parte, ya de por sí, la hipótesis en cuestión es incompatible con el regularismo que hemos asumido. ¿Cómo es posible que el mismo individuo comparta los mismos principios éticos como seguidos de una religión y como masón, sino a condición de que la antropología religiosa coincida con la masónica? Pero, más arriba se ha sostenido que la Masonería no puede ser una religión. Por consiguiente, la ética masónica no puede ser la ética del hombre en cuanto tal.

La conclusión a la que hemos llegado es ya de por sí indicativa de la segunda hipótesis de definición de las relaciones entre ética masónica y ética de las religiones. Como ya hemos dicho, las religiones proponen una imagen total del hombre y, por consiguiente, se traducen en una ética general concerniente al conjunto de los deberes humanos. La ética masónica, a menos que sea cambiada por una ética de tipo religioso, es aquella parte de la ética general referida a la *acción del masón en cuanto tal*. Esta hipótesis es la consecuencia lógica de las dificultades arriba mencionadas; pero para resultar aplicable en la práctica, exige como pun-

to de partida un presupuesto fundamental: es indispensable poder definir específicamente en qué consiste la *acción masónica*. Puede parecer tener que recurrir, para fundamentar la compatibilidad entre los principios éticos de la Masonería y la ética religiosa, a la definición de acción masónica. Pero, la duda en cuestión desaparece inmediatamente si consideramos que, desde el momento en que entendemos los principios masónicos como pertenecientes a un capítulo de la ética general, resulta necesario ofrecer un criterio de atribución. ¿Y en qué pueden basarse tales criterios más que en el concepto mismo de la acción masónica? Reflexionemos sobre el concepto de la ética social: la ética social es aquella parte de la ética referente a los principios que sirven de guía a la *acción social* del hombre. Por consiguiente, dado que la definición de la ética social presupone la de la acción social, de igual manera la definición de la ética masónica presupone la de acción masónica. Ambos casos son perfectamente paralelos. Por ello, no deberían plantearse dudas razonables en cuanto al hecho de que las acciones masónicas son aquellas acciones del masón que tienden a su *perfeccionamiento como masón*, es decir, que son relevantes para el marco de la ritualidad y que están en función del ideal regulador masónico. Esto justifica la existencia de principios éticos específicos relativos a las acciones del masón en cuanto tal. ¿Coinciden estos principios con los principios éticos *tout court*? No, porque en base a la hipótesis del regularismo no exclusivo, el masón *puede* ser un creyente y, en este caso, tendrá obligaciones éticas sobre acciones no relevantes desde el punto de vista masónico pero esenciales (por ejemplo, la oración, etc.) para su fe religiosa. Solamente en el caso en que un masón cree sólo en el ideal regulador (ideal puramente regulador), la antropología masónica (el conjunto de las proposiciones que caracterizan el modelo del hombre masónico) se convierte en antropología *tout court*; en el otro caso, la antropología masónica no es sino una "pieza" dentro del "mosaico" de la antropología global.

Si la segunda hipótesis garantiza la posibilidad en principio de una coherencia ética entre la religión y la Masonería, no podemos excluir *a priori* casos particulares de incompatibilidad. Para eliminar también estos últimos, resulta necesario confrontar el proyecto de perfeccionamiento ético necesario propuesto por la Masonería con el proyecto ético de las diversas religiones individuales. Bastará algún ejemplo para mostrar las líneas generales de tal confrontación. Cabe preguntarse, por ejemplo, si la perfección masónica es o no compatible con la cristiana. La respuesta a esta pregunta exige una distinción inmediata: si nos referimos al concepto de perfección masónica, la respuesta será seguramente negativa. Se trata de una consecuencia de las consideraciones anteriores en el sentido de que la ética masónica constituye un capítulo de la ética general. Si, por el contrario, por perfección masónica entendemos también el proceso de *realización práctica* de dicha perfección, la respuesta es indudablemente más difícil. Consideremos, por ejemplo, las modalidades de cooptación del aspirante a masón. Como es sabido, éste debe aceptar la autoridad del cooptante antes de conocer el secreto iniciático. No se le revela el secreto iniciático antes de su ingreso en la Masonería y, por lo tanto, no puede ser sometido a su consideración. ¿Y no es esto contrario al principio de autonomía de la persona, principio básico de la teoría ética de la persona cristiana? La respuesta no es fácil. Si mantener el secreto del contenido iniciático fuese la expresión de una voluntad injustificada (por parte del cooptante), encaminada a vincular la voluntad del otro, entonces seguramente no habría respeto por la autonomía de la persona. Pero, si el secreto está vinculado necesariamente a la naturaleza de los contenidos del secreto (los cuales sólo pueden revelarse en un estado previa sumisión a la autoridad del cooptante), desaparece la incompatibilidad. No negamos que históricamente pueda haberse producido exactamente lo contrario, pero ello no es imputable por sí mismo al secreto iniciático.

Queda por discutir la problemática concerniente al significado de las prácticas religiosas en relación con las prácticas vinculadas a la ritualidad masónica (proposiciones C)). Dado el énfasis en las prácticas religiosas cristianas, presente igualmente en el documento de la Gran Logia Unida de Inglaterra, intentaré enfrentar este problema en las páginas siguientes, no sólo en relación con las prácticas en sí, sino también con respecto a todo el contexto de la antropología cristiana en relación con la masónica. Por otra parte, un examen suficientemente adecuado de las primeras no sería posible sin hacer extensivo el tema de la confrontación a toda la antropología.

En el documento citado, la Gran Logia afirma explícitamente que la Masonería no ofrece a sus afiliados ningún tipo de Ritual comparable con los sacramentos cristianos ni tampoco persigue la salvación del hombre. Esta declaración no debería extrañarnos si tenemos en cuenta las consideraciones anteriormente formuladas, sobre el significado de la antropología de una religión. La antropología masónica trata exclusivamente aquellos aspectos del hombre que los constituyen masón, mientras que la antropología de inspiración religiosa ofrece un modelo total del hombre. Por esta razón no sería posible -ni tampoco se justificaría- derivar de la antropología masónica una doctrina de salvación del hombre, ni siquiera una práctica orientada a la salvación como es la sacramental. Al máximo, existe una doctrina vinculada al pensamiento masónico y dotada de un Ritual preciso y específico, doctrina sobre la manera en que el hombre puede perfeccionarse a sí mismo en la tensión ética de acercarse al ideal regulador representado por el Ser Supremo, pero, le falta una doctrina sobre el origen del hombre y sobre el final último de su vida. La insistencia con que la Masonería, tras una historia marcada por diferentes fases de pensamiento, declara que no pretende ofrecer al hombre una enseñanza religiosa específica y que está abierta a todas las formas de fe religiosas, demuestra precisamente que su antropología no es una antropología *tout court* y no puede responder a todos los interrogantes de sentido que puede plantearse el individuo. Como ya se ha indicado, puede existir el masón que se conforma con el sentido que a su vida da la enseñanza masónica. Este es el caso de aquel que considera el ideal de Ser Supremo en un sentido puramente regulador, pero es necesario que esté convencido de que el hombre no necesita ser salvado y, por consiguiente no espere de la Masonería ninguna práctica de tipo sacramental destinada a su salvación. La Masonería, sin embargo, no obliga a sus adeptos a asumir este punto de vista sino que, por el contrario, les deja en libertad de compartir, el mensaje de salvación de cualquier religión, con la única condición de distinguir entre lo que pertenece a la Masonería y aquello que le es extraño, aunque compatible con ella.

La singularidad de la relación entre la Masonería y la religión aparece clara y netamente cuando se intenta establecer una comparación directa entre las nociones fundamentales de la antropología masónica y, por ejemplo, los elementos esenciales de la antropología cristiana. Como es sabido, la antropología masónica puede reducirse a las cinco nociones siguientes «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático». Creo que una antropología cristiana se puede caracterizar mediante estos tres conceptos: «Libertad, Trascendencia (en sentido ontológico), Salvación». Por lo general, el número de los conceptos no es muy significativo. Ahora bien, me parece que la presencia, en la antropología cristiana, de sólo tres elementos sea altamente significativa. En efecto, si reflexionamos sobre la naturaleza cualitativa de los conceptos masónicos, es fácil ver que se trata de conceptos exclusivamente funcionales para la vida ética del hombre: el concepto mismo de trascendencia, al

coincidir con el ideal regulador, se considera en su función de centro de inspiración de la vida ética; también el secreto iniciático está esencialmente destinado al perfeccionamiento ético del masón. Por el contrario, en los tres elementos de la antropología cristiana, todo aparece en función de la salvación del hombre: la libertad se concibe como la facultad de decidir a favor o en contra del ofrecimiento de salvación que Dios hace al hombre, mientras que la salvación y la liberación del hombre de cualquier forma de mal es el resultado de la intervención del Dios cristiano (trascendente, real y personal) en la historia del hombre.

Cabría preguntarse si, dado el énfasis que la antropología cristiana pone en el concepto de salvación, pudiera muy bien faltar a la religión la dimensión ética, tan importante para la concepción masónica del hombre. La respuesta es netamente negativa, dado que los principios éticos son una consecuencia natural del plan de salvación que Dios propone al hombre. El hombre no puede salvarse sin un compromiso ético. Ahora bien, no basta el compromiso ético: hace falta la ayuda determinante de Dios a través de su gracia. De aquí se deriva la función de los sacramentos como signos eficaces de la gracia divina. Como se observará, la antropología cristiana comprende, a nivel de nociones fundamentales o derivadas, todos los aspectos concernientes al hombre en cuanto tal. Es por consiguiente lógico que exista también una diferencia formal entre los cinco elementos fundamentales masónicos y los tres cristianos. Dado que el contenido de los últimos es más amplio que el de los primeros, y pudiendo los cinco masónicos circunscribirse dentro de un contexto de pura consideración ética del hombre, la contrapartida ética de la antropología cristiana se encontrará codificada en nociones derivadas y no en las fundamentales pertenecientes a los tres elementos originales. Por el contrario, todas las nociones éticas de la antropología masónica serán fundamentales, razón por la cual aparecen en los cinco elementos originales.

Las reflexiones anteriores nos permiten llegar a las conclusiones siguientes.

En la concepción masónica, se exige considerar al Ser Supremo por lo menos como expresión del ideal ético masónico (función reguladora del G.A.D.U.). Por esta razón, no es esencial, desde el punto de vista masónico hacer una distinción entre el ideal de perfección del hombre y la trascendencia. Tal distinción es, sin embargo, esencial en el concepto cristiano, donde Dios es el fundamento de la posibilidad de salvación del hombre (su máxima perfección de realización) pero, al mismo tiempo, es distinto de dicho estado de perfección. Ello se justifica por el hecho de que, para el cristiano, Dios posee una *realidad personal* efectiva: es Él quien propone su plan de salvación al hombre, que tiene la facultad de aceptarlo o rechazarlo; situación ésta que no se produce en la formulación conceptual masónica de lo trascendente, con el que *no se exige* mantener una relación personal.

Todo ello acarrea consecuencias de gran importancia. La relación de intimidad personal con Dios (oración, etc.) tiene un significado particular para el cristiano, pero no es esencial para el masón, que puede ver en el G.A.D.U. exclusivamente un ideal regulador al cual someter la propia actividad ética. La práctica de los sacramentos tiene un significado igualmente particular para el cristiano, por tratarse de signos eficaces de la Gracia por medio de los cuales, se pone de manifiesto la intervención real de Dios en la historia del hombre. Esto no es aplicable, por el contrario, a la ritualidad masónica, que desarrolla una función exclusiva en el seno del proyecto masónico de perfección moral (de carácter puramente humano) y que el hombre se propone individualmente a sí mismo. La idea de perfección masónica está ligada única y exclusivamente a un ideal de mejora del hombre desde un punto de vista esencial-

mente ético (sin mejora ética no puede haber tampoco mejora social, política, etc.), y sólo limitado al campo de las posibilidades humanas. Por este motivo, la idea de perfección cristiana no coincide con la masónica, distinguiéndose en esta última por la inclusión de valores no exclusivamente éticos. Y éste es, a mi entender, el motivo principal por el cual se habla de salvación y no simplemente de perfeccionamiento del hombre.

Veamos ahora otra consecuencia importante derivada de las reflexiones anteriores sobre los Rituales masónicos. Ya hemos visto que el fundamento iniciático de la Masonería, representado por el quinto elemento de la serie antropológica, encuentra su máxima expresión en los Rituales. Si, para la Masonería, la iniciación es la modalidad mediante la cual se realiza el perfeccionamiento ético del hombre, el Ritual es el instrumento de base que conduce, de manera gradual y continua, a dicho perfeccionamiento. El Ritual enseña a "desbastar la piedra bruta". Tiene, pues, una importancia fundamental. Sin embargo, y pese a lo anterior, los Rituales casi siempre han constituido una fuente de malentendidos y de ambigüedades. Posiblemente cabría encontrar una de las causas en la dificultad de relacionar los Rituales con la antropología masónica, es decir, con la imagen del hombre según la Masonería. No hay duda, de hecho de que los Rituales *deben* ser la expresión simbólica y alegórica de la antropología masónica.

Un primer y fundamental interrogante que se plantea es el siguiente: ¿debe el Ritual ser expresión de la Masonería entendida como concepción del hombre o de la Masonería entendida como sociedad de hombres? Hemos visto anteriormente que estas dos nociones no coinciden entre sí y, por ello, se impone una elección a favor de una u otra. Profundizando mayormente en el estudio de la naturaleza de la Masonería, la respuesta, a mi entender, sólo puede ser la siguiente: los Rituales deben expresar el requisito mínimo de la Masonería representado por el regularismo no exclusivo (definición de la Masonería como concepción del hombre), por cuanto éste representa la base *común* a todos los masones (en efecto, si un masón rechazase este requisito mínimo, dejaría de ser masón). Los Rituales no deben en cambio, ser expresión de "algo más" con respecto al fundamento común. En efecto, si los masones cristianos pretendieran que se incluyeran en los rituales elementos o contenidos específicos de su religión, ello equivaldría a imponer a los masones reguladores (que no profesan ninguna fe religiosa pero sienten profundamente la religiosidad) y a los otros masones religiosos (judíos, musulmanes, budistas y otros) la búsqueda de la perfección iniciática sobre la base de elementos que ellos consideran extraños, violando así el principio cardinal del edificio masónico, es decir, la tolerancia. Esto no significa que el masón, individual, no pueda integrar el fundamento mínimo con la fe religiosa que profesa, pero los contenidos de dicha fe no deben entrar en los Rituales, ya que los Rituales *deben ser válidos para todos los masones*. Nadie impide al masón religioso el añadir, a los Rituales compartidos por todos los masones, elementos específicos de la propia fe religiosa (oraciones, invocaciones y similares), pero *no puede pretender* que tales elementos deban ser también aceptados por todos los demás masones y convertirse, por lo tanto, en principios generales de la Masonería. Su derecho a hacer esto no puede confundirse con el concepto de Masonería, que reconoce tal derecho, pero sin hacerlo obligatorio para todos los masones. En conclusión, el regularismo no exclusivo define los límites que caracterizan los Rituales. Consecuencia fundamental de lo anterior es que en los Rituales no se debe hacer referencia a los contenidos específicos de las religiones como, por ejemplo, la omnipotencia, la gracia, la salvación, la fe y similares. Violando estas prescripciones, se introducen en los Rituales contenidos que pueden provocar contradicciones y conflictos.

En el Capítulo 5, al delinear los orígenes y desarrollo del Arco Real de Jerusalén, he indicado que el Arco Real es *oficia/mente* el complemento final del Tercer Grado, como se deriva del *Acta de Unión* de 1813, y que *no puede estar en contraste* con los Reglamentos de la Gran Logia Unida de Inglaterra.

Me propongo ahora comparar entre sí los principios fundamentales del Arco Real con la Declaración sobre la Masonería y la religión ampliamente discutida en este mismo Capítulo.

Ya hemos visto que, en sus primeros años de su desarrollo y durante más de medio siglo, el Arco Real se ha basado en contenidos cristianos. Incluso después de la revisión de sus Rituales en 1835 ha mantenido elementos de la religión cristiana. La pregunta que ahora cabe plantear es la siguiente: ¿tienen los contenidos cristianos que todavía perduran en el Arco Real un significado puramente simbólico, o bien son expresión de su verdadera naturaleza que es propiamente la cristiana? Esta pregunta puede tener dos respuestas: a) el Arco Real *no* es una religión (ni cristiana, ni judía ni de cualquier otro tipo) y b) el Arco Real *es* una religión (cristiana). Examinemos las consecuencias que pueden derivarse de las dos respuestas posibles.

Si el Arco Real no es una religión, entonces sus leyendas, extraídas del Antiguo y del Nuevo Testamento y complementadas con metáforas alquímicas, deben entenderse como simples expresiones simbólicas que se unen a las leyendas de los tres primeros grados, integrándose con las mismas de manera coherente y unitaria. Por lo tanto, las referencias cristianas pierden su carácter específico y asumen un significado más amplio que les permite incluir igualmente las acepciones típicas de otras religiones, admitiendo una interpretación simplemente reguladora en el sentido precisado en este mismo Capítulo.

El Arco Real, al ser complemento del Tercer Grado (que es, a su vez, el complemento del segundo y del primero) no puede por menos recibir sus características fundamentales, incluyendo la universalidad la cual, como ya he demostrado, es realizable precisamente negando a la Masonería un fundamento religioso (particular o universal como el deísmo). Ello ha permitido la admisión en las Logias tanto de hombres que profesan diferente fe religiosa (al límite todas) como de hombres que no siguen religión alguna pero limitan al plano ético el perfeccionamiento del masón.

Con referencia a los tres primeros grados, la Masonería puede ser considerada como una sociedad de hombres (sobre la base de una de las dos definiciones posibles de la misma), de hombres concretos que viven en la historia y se reúnen en comunidad, con el fin de perfeccionarse a sí mismos y a la humanidad según los más altos principios iniciáticos inspirados por la trascendencia (el Gran Arquitecto del Universo). Complementar el Tercer Grado mediante el Arco Real debería significar, por consiguiente, acentuar la dimensión *espiritual* del masón, conservando, sin embargo, el requisito de la universalidad, realizable solamente si el Arco Real no es expresión de una única religión (la cristiana, en particular).

Si interpretamos el Arco Real como religión cristiana, entonces surgen dificultades y contradicciones. Ante todo, éste se convierte en tal caso en negación de la universalidad y, por consiguiente, de la tolerancia, la fraternidad y el amor entre los hombres. Asimismo, el Arco Real no podría ser considerado como un complemento y profundización del Tercer Grado, sino como "algo diferente". ¿Cómo caracterizar esta diversidad? Me parece que la única

solución posible es la de considerar el Arco Real como un rito. De esta manera, al estar completamente desligado de la Orden, puede expresar los contenidos que prefiera (los cristianos, en particular) sin dar lugar a contradicciones.

Si se entiende el Arco Real como religión cristiana, podría entonces ser inevitable un juicio negativo y restringido sobre la Masonería de los primeros tres grados: ésta resultaría *demasiado humana*, al encontrarse muy lejana de Dios que de ella es, por el contrario, principio primero y fin último. Quien mantuviese esta posición podría correr el riesgo de integrismo y de la intolerancia, ya que, sintiéndose en posesión de la verdad, estaría dispuesto a condenar y excomulgar a aquellos masones que no compartiesen su noción "auténtica" de Masonería. Además también podría asumir una actitud de superior benevolencia frente a aquellos masones que no desean "elevarse" a su nivel por estar convencidos de que la verdad, en Masonería, es una búsqueda incesante y gradual y no un dogma revelado por Dios.

Pensemos, finalmente, en las dificultades que encontraría aquel masón que, tras haber aprendido en los primeros tres grados que la Masonería no es una religión, "descubriese", al ingresar en el Arco Real, que la verdadera naturaleza de la Masonería es precisamente la de la religión cristiana. Este podría caer en un estado de esquizofrenia, al tener que admitir tanto que la Masonería *no es* una religión (cuando trabaja en la Logia) como que la Masonería *sí es* una religión (cuando trabaja en el Capítulo). Puesto que el hombre tiende a eliminar las situaciones conflictivas suprimiendo uno de los dos términos del conflicto, el masón que se encontrase en una tal situación de esquizofrenia se vería obligado a elegir entre dos soluciones posibles: renunciar al Arco Real o bien reinterpretar los primeros tres grados haciendo extensivos a los mismos los contenidos del cristianismo. Y si no lograra llegar a una decisión, llevaría sobre su conciencia el peso del conflicto, que podría, en último término, inducirlo a rechazar la misma Masonería. Las dificultades que se encuentran en el plano personal y subjetivo pueden proyectarse sobre el plano abstracto y objetivo, donde la contradicción se convierte en imposibilidad de conciliar dos posiciones diferentes. La conclusión es que la Masonería, al menos por lo que a la Orden se refiere, es o no es una religión: es imposible que primero no lo sea, y que después lo llegue a ser. Quien pretendiera sostenerlo encontraría muy difícil hacerlo comprender y justificarlo.

Desde el punto de vista formal, la interpretación cristiana del Arco Real viola tanto la cláusula cautelar de 1817, como de la Declaración sobre la Masonería y la religión de 1985, ambas emanadas por la Gran Logia Unida de Inglaterra.

Las reflexiones anteriores ponen de relieve, una vez más, la validez de la tesis filosófica que he denominado "regularismo no exclusivo" la cual, tras negar al Arco Real un fundamento religioso (cristiano), reconoce a cada masón del Arco Real, el derecho a integrar el requisito mínimo con la propia fe religiosa, que puede ser la cristiana, judía, islámica y de cualquier otro tipo. De esta manera no solamente se salvaguarda el derecho de cada masón a expresar sus contenidos religiosos, sino que también se reafirma el carácter verdaderamente universal de la Masonería.

## CAPITULO 7

### MASONERÍA y MISTICISMO

En el capítulo precedente, he mostrado las razones en base a las que la Masonería no puede ser interpretada como religión. En el ámbito masónico, no obstante, hay quien sostiene una interpretación que tiende a llevar a sus últimas consecuencias la interpretación religiosa: se trata de la interpretación mística, a la que voy a dedicar el presente capítulo.

El término "misticismo" o "mística" tiene un origen griego y significa "poner el dedo en la boca para guardar silencio". En sus derivados, toma el significado de "actividad secreta, oscura", de iniciación a los misterios y por eso designa una forma de rito sagrado, misterioso y escondido, reservado a quien ha sido iniciado.

Su significado general es el de doctrina filosófica o religiosa que declara la posibilidad, por parte del hombre, de alcanzar realmente el Absoluto, independientemente de cualquier procedimiento basado en la razón o en los datos de la experiencia, remitiéndose a capacidades secretas y sobrenaturales de las que el hombre resulta misteriosamente dotado. Así entendido, el término "misticismo" equivale a "mística". Este es el sentido que adoptaré, prefiriendo el término "misticismo".

Para caracterizar al misticismo, es importante distinguir entre el misticismo que viene expresado en el mundo helenístico y el misticismo que nace dentro de las grandes religiones, con especial atención al monoteísmo judío-cristiana-islámico.

En el mundo griego, el misticismo se desarrolla según dos distintas orientaciones: la *ritual* y la *intelectual*.

Las religiones místicas, de origen oriental y sucesivamente difundidas también en Occidente, tenían la finalidad de establecer una unión íntima, profunda y permanente entre la divinidad y los iniciados a través de ceremonias sagradas, las cuales, caracterizadas por danzas, orgías y bebidas excitantes, creaban un estado de exaltación llamado *éxtasis*. Entre los más importantes cultos místicos, hay que recordar los de Mitra, Atis, Osiris e Isis, Adonis, además de los denominados Eleusinos, Órficos y Pitagóricos.

La otra orientación mística que caracteriza al mundo helénico, es la intelectual, que encuentra en Platón su expresión más acabada. De hecho, según Platón y sus discípulos, la liberación de los males del mundo terreno no es alcanzable mediante ritos ocultos sagrados o prácticas expiatorias, sino, más bien, por medio de la *contemplación*. Puesto que la filosofía de Platón se ha convertido en el punto de referencia de las diferentes tradiciones místicas occidentales, es necesario plantearla al menos en lo que se refiere a su concepción de la *realidad*, la cual se expresa en la famosa comparación de la caverna. Según Platón, los que están privados de la filosofía se parecen a prisioneros en una caverna, que, estando atados, pueden mirar sólo en una dirección. Estos tienen un fuego tras sus espaldas y un muro de frente. Entre ellos y el muro no hay nada, por lo que todo lo que ven no es otra cosa que las propias sombras que vienen proyectadas en el muro por la luz del fuego. Obviamente, ellos

toman estas sombras como si fueran reales. Alguno consigue huir de la caverna, y, por primera vez, a la luz del sol, ve las cosas reales. Así comprende que, hasta aquél momento, él había estado engañado por las sombras de la caverna, que había erróneamente considerado como cosas reales.

La descripción de la caverna expresa la fe de Platón en una realidad más verdadera que la de los sentidos. El mundo que nos aparece se puede comparar a las sombras proyectadas en el muro y es por ello una ilusión, mientras que la realidad viene dada por todo lo que es iluminado por la luz del sol. El conocimiento verdadero no es el que proviene de los sentidos, sino de una realidad inmutable, más allá del tiempo y del devenir de las cosas, constituida por las ideas eternas.

La teoría de las ideas, junto con el dualismo de espíritu y materia, la doctrina de la inmortalidad del alma y de su transmigración llegan a Platón por la tradición órfico-pitagórica, pero son reelaboradas por él de forma sistemática y original.

El representante más notable de los desarrollos místicos de esta filosofía, es Plotino, quien sostiene que el ansia de lo divino puede ser satisfecho participando en su modo de ser y, por ello, en su felicidad. La única finalidad digna de un hombre es la comunión con el Uno. El alma del hombre alcanza la más alta perfección cuando se une con el Uno y vive en él su vida inmortal. En las *Enéadas*, Plotino expone el método de la contemplación, considerado como el único medio para alcanzar el Absoluto e identificarse con él. El hombre debe liberarse de la materia a través de la ascesis y perfeccionar su espíritu con la filosofía, predisponiéndose así a la contemplación de Uno. El éxtasis consiste en la experiencia, temporal pero infinitamente llena de gozo, de la propia adhesión al Absoluto. La inmersión en el Uno vacía el alma de todo vínculo y de todo recuerdo, incluso del recuerdo de sí, para hacer posible una experiencia nueva e inefable, que es la experiencia mística. Para Plotino, el Uno, aun siendo trascendente, se encuentra en el centro más profundo del alma. Para alcanzarlo, hay que recogerse en sí mismo hasta vivir exclusivamente en él. El hombre encuentra en sí el Absoluto, el Uno, El Ser. Esta conjunción del hombre con la divinidad no es un acto de la razón discursiva, el hombre no conoce al Uno, sino que lo alcanza con un impulso, que es un ver sin ver, un entender sin entender, es el éxtasis.

Esta mística neoplatónica influenció fuertemente la mística cristiana, que, no obstante, es expresión de una fe que cambia profundamente las relaciones entre el hombre y Dios: la distancia abismal que le separaba viene llenada por el manifestarse de Dios mediante la revelación y la encarnación del Verbo. De este modo, la subida del hombre hacia Dios no es ya un privilegio de unos pocos sabios: la visión de Dios, meta sublime de la contemplación mística, se promete a todos los hombres redimidos en la vida futura.

Con esta reflexión nos introducimos en el análisis del misticismo dentro de las grandes religiones, con especial atención al monoteísmo judío-cristiano-islámico. Esta limitación, de la que se deriva la exclusión de las grandes religiones orientales, como, por ejemplo, del hinduismo y el budismo, se debe a la exigencia de hacer un discurso unitario sobre el misticismo. De hecho, sólo quedándonos en el ámbito del monoteísmo judío-cristiano-islámico, es posible encontrar raíces bíblicas que, aún con sus diferencias teológicas, presentan un fundamento común. Por ello, el incluir las grandes religiones orientales implicaría una comple-

alidad de análisis que, con respecto a la finalidad de este trabajo, resultaría demasiado pesada sin modificar sustancialmente, por otra parte, las tesis sostenidas.

El misticismo, en el monoteísmo judaico-cristiano-islámica, presenta algunas características comunes. La primera se refiere a la pasividad del hombre respecto a la divinidad y a la especial relación que el hombre instauro con ella. De hecho, en las tres religiones, se dan ejercicios preparatorios para la ascesis que consisten en el silencio, la oración, el recogimiento, la concentración. A esta propedéutica, sigue el itinerario que el hombre debe recorrer para alcanzar la plenitud de la unión con la divinidad. Tal recorrido viene descrito como purificación, liberación, aniquilación, progresivo despojo, y muerte. La relación con la divinidad, expresada en términos de unión, fusión, divinización, resulta posible por aquella salida de sí mismos que Plotino definía como éxtasis y que representa la separación del alma respecto del cuerpo y la inmersión de la divinidad. Al éxtasis le siguen la reducción de las actividades corporales (anestesia, *trance*) y, a veces, fenómenos como la levitación, los estigmas y cosas semejantes.

La experiencia mística es, por su naturaleza, *inefable e incommunicable*. De ello se deriva una situación paradójica: el misticismo es la negación de la historia dentro de la historia misma. Mientras, por una parte, aquélla intenta trascender la historia, por otra parte de la historia saca su lenguaje para definirse también frente a aquellas religiones de las que es parte integrante. La consecuencia de ello es que, junto a la pretensión de inefabilidad e incommunicabilidad, el místico a menudo elabora y expresa complejas interpretaciones de la propia experiencia, dando vida a la llamada teología mística. Para evitar tal contradicción y para definir la sublimidad de la propia experiencia, el místico no tiene a su disposición palabras: el único lenguaje apropiado sería el silencio de la contemplación, que constituye, ciertamente, la esencia de todo auténtico misticismo. Si el misticismo es inefable, entonces es silencio, ya que sólo con el silencio se satisface el otro requisito suyo de la incommunicabilidad. Si el místico habla (y habla sensatamente), entonces comunica. Si comunica, entonces expresa lo inefable que es, por su propia naturaleza, inexpresable, y cae así en una contradicción. El misticismo, desde sus más primitivas manifestaciones, no ha sabido (tal vez no ha podido) resolver esta paradoja.

Esta contradicción resulta todavía mayor, si el misticismo es examinado dentro de las grandes religiones. Aquí encuentra el límite insuperable precisamente en algunos principios esenciales, como la fe en el único Dios creador, la revelación de las Sagradas Escrituras, la escatología. La doctrina de la creación excluye la existencia de una segunda divinidad, que tenga la misma dignidad de Dios y que desarrolle, en el recorrido místico, una función intermediaria entre el hombre y Dios. La fe en una revelación, confiada a la Biblia (judía y cristiana) y al Corán, representa el momento originario y normativo, pero renegable de la experiencia mística. Pero el límite mayor del misticismo viene dado por la escatología entendida como perspectiva final de la historia: el intento de sustraerse a la historia anticipando sus conclusiones es considerado como un acto de presunción, ya que solo a Dios corresponde la tarea de poner término al recorrido histórico de la humanidad. Justamente entonces vuelve a aparecer la paradoja del misticismo: pensemos, en particular, en Pablo de Tarso, que se siente dividido entre el deseo de ser liberado del cuerpo para estar con Cristo, y la exigencia de permanecer en la carne para cumplir un servicio apostólico.

Fuera de las religiones, el misticismo se desarrolla siguiendo la suerte del neoplatonismo sobre todo a través de las obras de Plotino, Porfirio, Jámblico, y Proclo. Al cerrarse la Academia platónica por orden de Justiniano, el misticismo sobreviene en las doctrinas filosóficas de Escoto Eriúgena, Avicena, Averroes, y en el Maestro Eckart. Retoma su vigor con los filósofos que se reunieron en la nueva Academia platónica, como Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Giordano Bruno, Jacob Boehme, hasta llegar a Fichte, Schelling, Goethe y otros filósofos no menos importantes, los cuales, sin embargo, aún sosteniendo la posibilidad por parte del hombre de alcanzar lo divino siguiendo los caminos de la intuición, no llevan nunca el misticismo hasta sus últimas consecuencias.

La experiencia mística es un fenómeno muy complejo que encuentra, en el plano histórico, numerosas y variadas manifestaciones. No es mi objetivo seguir tales desarrollos, sino, más bien, el de resaltar sus características comunes en el pleno teórico.

La primera característica se refiere a la fe en la posibilidad de hacer un trayecto hacia la divinidad basado en la intuición o en la revelación, en contraposición a los sentidos y a la razón considerados fuente de toda ilusión (pensemos en la semejanza de la caverna de la que habla Platón). Dicha fe surge de la convicción de que existe una realidad, que está tras el mundo de las apariencias, que se descubre por un acto intuitivo y no discursivo. Sólo el conocimiento místico es verdadero conocimiento. Cualquier otro conocimiento (incluido el científico), al compararse con aquél, es ignorancia.

La segunda característica del misticismo concierne a la creencia en la unidad de todas las cosas, que representa el fundamento del monismo en filosofía y del panteísmo en religión. Debemos a Parménides la idea de que el universo es único e indivisible, mientras que las que parecen ser sus partes no son otra cosa que ilusiones. Se abre camino así, en el pensamiento occidental, la concepción de una realidad, diferente de la que se nos da en el mundo de los sentidos, que es única, indivisible e inmutable.

La tercera característica proviene de la negación de la realidad del tiempo: la distinción entre pasado y futuro es ilusoria. Esta es una consecuencia de la característica anterior, según la cual todo es uno y lo uno es inmutable. Si se admitiera la realidad del tiempo, entonces se negaría la unidad y la inmutabilidad de las cosas. Por ello, si el hombre quiere elevarse hasta el Absoluto, debe aprender a salir de la historia.

La cuarta característica se refiere a la negación de la distinción entre el bien y el mal y es consecuencia de la negación de la realidad del tiempo. Esto no significa, en todo caso, que el mal se convierte en bien, sino que simplemente el mal no existe. Pertenece a ese mundo de los sentidos de los que debemos liberarnos si queremos acceder al Absoluto. Se llega así a afirmar que, en el mundo de la apariencia y de los sentidos, está el bien, el mal, o su conflicto recíproco, pero que, en el mundo real e inmutable, existe sólo el bien místico al que no se contraponen el mal porque en él el mal no existe.

La quinta característica se da por la inefabilidad y la incomunicabilidad de la experiencia mística, las cuales están en el origen de la paradoja del misticismo de la que hablé en las páginas precedentes.

El conjunto de todas estas características representa el misticismo entendido como *concepción del mundo*. Sin embargo, sobre el misticismo se puede reflexionar también con otra acepción, es decir, como *actitud de salvación* a asumir frente a la vida. Bertrand Russell, a este respecto, se expresa así: "La posibilidad del amor y de la alegría universales en todo lo que existe es de suma importancia para la conducta y la felicidad de la vida, y confiere un valor inestimable a la emoción mística, además de la creencia que se puede construir sobre ella. Pero si no queremos dejarnos inducir a falsas convicciones, es necesario entender exactamente qué revela la emoción mística. Esta revela una posibilidad de la naturaleza humana: la posibilidad de una vida más noble, más feliz y más libre de la que se puede alcanzar de cualquier otra forma. Pero no revela nada acerca del mundo humano o acerca de la naturaleza del universo en general. El bien y el mal, y también el bien más elevado que el misticismo encuentra por todas partes, son el reflejo de nuestras emociones sobre las cosas, no forman parte de la sustancia de las cosas como son en sí mismas". (*Misticismo y lógica*, tr. it., Longanesi, p. 43). El filósofo inglés, al rechazar el misticismo entendido como concepción del mundo, lo considera todavía un presupuesto esencial para llevar una vida más noble, más feliz y sabia. El misticismo, así entendido permite al hombre perfeccionarse en el ejercicio del bien, sin adherirse sin embargo a una concepción (la mística) que es, entre otras cosas, la negación de la razón humana. Volveré sobre esta noción de misticismo cuando la examine en sus relaciones con el pensamiento masónico.

Tras haber delineado las características generales del misticismo, considero necesario detenerme en la obra de René Guénon no sólo por su valor intrínseco, sino también y sobre todo por la influencia que ha tenido y continúa teniendo en ciertos ámbitos masónicos.

Querría comenzar citando un párrafo de Jean Daniélou, sacado del *Ensayo sobre el misterio de la historia*: "La muerte de René Guénon ha atraído la atención sobre una obra que merece ser considerada entre las más singulares de este tiempo. Se sitúa completamente fuera de la mentalidad moderna, chocando violentamente con las costumbres más arraigadas por presentar una especie de cuerpo extraño en el mundo intelectual de hoy. Pero esta es justamente la grandeza de Guénon, la de haberse sabido liberar completamente de todos los prejuicios del momento y haber elaborado su obra en la soledad con un rigor inflexible. Ciertamente él ha tocado los problemas más esenciales de hoy, el de la civilización técnica y de las amenazas que conlleva, el de la organización de la sociedad económica y política. Lo ha hecho de una forma irritante y profunda al mismo tiempo, pero que no puede sin embargo dejarnos indiferentes. Su obra contiene una parte de verdad; y tiene también límites que la hacen inaceptable" (del capítulo "Grandeza y debilidad de René Guénon", p. 135).

Las páginas que siguen intentan mostrar esa "parte de verdad" y esos "límites que la hacen inaceptable". Mis reflexiones se basan en las siguientes obras de Guénon; *Consideraciones sobre la vía iniciática* (Basaia, 1988), y *Estudios sobre la Masonería* (Basaia, 1983).

En primer lugar, es importante calificar la obra de Guénon, o sea, explicitar la tradición de pensamiento dentro de la que se coloca. Estoy convencido de que dicha tradición es la del misticismo. Para justificarla, compararé el pensamiento de Guénon con las cinco características del misticismo señaladas antes.

La primera característica - la fe en la posibilidad de un camino hacia la divinidad basado en la intuición, en contraposición a la razón y a los sentidos- es el fundamento principal del

pensamiento de Guénon. Según Guénon la realidad suprema se da en el mundo de las ideas eternas, de las que las cosas que aparecen son sólo el reflejo. La actividad más alta del hombre consiste en la intuición de tales ideas, la cual es posible sólo yendo más allá de la razón. Es evidente la adhesión de Guénon a la doctrina de las ideas y de la contemplación de Platón.

La segunda característica -la creencia en la unidad de todas las cosas- encuentra, entre otras cosas, su expresión en el pasaje siguiente: "Una de las razones de ser [de las organizaciones iniciáticas] es permitir el paso de tal forma [tradicional] para elevarse de la diversidad a la unidad". (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, p. 93). Aquí Guénon re encuentra a Parménides y a Plotino.

La tercera característica -la negación de la realidad del tiempo- emerge en Guénon cuando afirma: "Se puede decir en verdad que... no haya un origen histórico, ya que el origen real se sitúa en un mundo al que no se aplican las condiciones de tiempo y espacio que definen los hechos históricos como tales". (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, p. 82). Aquí encontramos, entre otros, a Platón y a Parménides. Observemos que, cuando Guénon habla de *origen real*, se refiere a una realidad supra-racional, suprasensible, metafísica.

La cuarta característica -la negación de la distinción entre el bien y el mal- es consecuencia de la característica precedente, por lo que, si vale la tercera vale también la cuarta.

La quinta característica -la inefabilidad y la incomunicabilidad- recorre toda la obra de Guénon. Para explicitarla, es suficiente el párrafo que sigue: "El secreto iniciático es tal porque no puede dejar de serlo, consistiendo esencialmente en lo 'inexpresable', que como consecuencia es necesariamente lo incomunicable". (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, p. 124).

Como se puede constatar fácilmente, las cinco características del misticismo se encuentran plenamente en la obra de Guénon, por lo que está justificado afirmar que es un místico y que su pensamiento es esencialmente místico. No obstante esto no significa negar que su obra presente peculiaridades que la califican de manera original y que, bajo ciertos aspectos, la diferencian de otras formas de misticismo. Pero entonces, ¿por qué Guénon declara que la suya no es una concepción mística? Este es un punto para clarificar, si queremos evitar confusión y malentendidos.

En el capítulo titulado "Vía iniciática y vía mística" Guénon, al trazar la diferencia entre iniciación y misticismo, afirma: "El misticismo ... no tiene y no puede tener nada en común con la iniciación, en primer lugar porque este misticismo forma parte exclusivamente del dominio religioso, es decir esotérico, y después porque la vía mística difiere de la vía iniciática en todos sus caracteres esenciales, y esta diferencia es tal que provoca, entre las dos vías, una verdadera incompatibilidad. Precisemos por otra parte que se trata de una incompatibilidad de hecho más bien que de principio, en el sentido de que no se trata para los otros de negar el valor al menos relativo del misticismo, ni de discutirle el puesto que puede legítimamente corresponderle en ciertas formas tradicionales; la vía iniciática y la vía mística pueden por ello coexistir perfectamente, pero queremos decir que es imposible que alguien siga al mismo tiempo la una y la otra" (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, p. 27-28). Para explicitar la noción de "misticismo", declara: "El misticismo propiamente dicho es

algo exclusivamente occidental, y en el fondo específicamente cristiano". (o.c., p. 28). Con el fin de remarcar las diferencias que se dan entre misticismo e iniciación, afirma: "Se dice a menudo que el misticismo sea 'pasivo', mientras que la iniciación sea 'activa'; y el por otro lado ciertísimo ... en el curso del misticismo, el individuo se limita a recibir simplemente lo que se le presenta y como se le presenta sin que el mismo tenga nada que ver ... En el caso de la iniciación en cambio pertenece al individuo la iniciativa de una 'realización' que se perseguirá metódicamente, bajo control rígido e incesante, y que deberá normalmente llevar a la superación de las posibilidades mismas del individuo como tal" (o.c., p. 30-31). Otra diferencia que Guénon indica entre misticismo e iniciación se expresa así: "Los místicos mismos no consideran otra cosa que la 'salvación' y nosotros la 'Liberación' mientras que ésta es en cambio el fin último y supremo de toda iniciación. Otro punto de importancia capital es el siguiente: la iniciación, en cualquier grado, representa, para el ser que la ha recibido, una adquisición permanente, un estado que, virtual y efectivamente ha alcanzado una vez para siempre, y que ya nada puede quitarle. Podemos notar que en ello hay también una diferencia muy neta con los estados místicos, que aparece como algo pasajero e incluso fugitivo, por lo que el ser sale como ha entrado, y que puede también no volver nunca más". (o.c., p. 154).

Debemos reflexionar atentamente sobre los párrafos que acabamos de citar. Ante todo, la misma noción de "misticismo" aparece reducida cuando Guénon la confina en Occidente y la califica como específicamente cristiana. El ciertamente no ignora las formas de misticismo del mundo greco-romano, los fenómenos de misticismo que caracterizan el monoteísmo judaico e islámico, y sobre todo las escuelas del misticismo oriental. Entonces, ¿por qué no las toma en consideración? Además, al querer excluirlas, ¿resulta justificada la declaración según la cual su concepción iniciática no tiene nada en común con la mística? A mí me parece que no. Como resulta de la comparación señalada antes, entre las características esenciales del misticismo y la concepción iniciática de Guénon existe una amplia base común. Ciertamente no hay coincidencia, pero tampoco independencia completa. Más bien, el vínculo que las une es muy fuerte. Podemos, por ello, afirmar que Guénon está en un error cuando reivindica para su visión iniciática una absoluta distinción respecto a la mística. Tiene, en cambio, completamente razón cuando sostiene que seguir la vía iniciática es incompatible con seguir la vía mística. No obstante, el querer inferir de la incompatibilidad de las dos vías la diversidad absoluta entre la concepción iniciática y la concepción mística es difícil de justificar. Finalmente, las diferencias indicadas por Guénon se refieren a las modalidades de la experiencia mística y no a la noción misma de "misticismo", y este es el motivo por el que, aunque entre iniciación y misticismo existe un fundamento común, la vía iniciática y la vía mística son incompatibles: recorrer una significa excluir la otra y viceversa.

La de Guénon es una precisa concepción filosófica que se inspira en Platón, en Plotino, en la gnosis de los primeros siglos cristianos, en ciertos aspectos de la Escolástica, en las grandes escuelas especulativas orientales. Noción estas muy lejos de ser nuevas, las cuales, sin embargo, quedan reelaboradas por Guénon dentro de un cuadro conceptual totalmente particular.

El punto de partida de la reflexión de Guénon consiste en la distinción platónica entre mundo de las ideas eternas y mundo de la razón y de los sentidos. Tal distinción se traduce en la dualidad "no-humano/humano", donde lo "no-humano" representa la metafísica, la intuición, el conocimiento real, la intelectualidad pura, y lo "humano" expresa la razón, la filo-

sofía, la experiencia sensible, la ciencia, la historia. Lo "no-humano" es atemporal, eterno, inmutable, y lo "humano" está sujeto al devenir del tiempo y de la historia. De ahí se sigue que el desarrollo del tiempo no comporta para el hombre nada esencial porque lo esencial está constituido por los principios de la metafísica que son inmutables. Así pues la metafísica ocupa un puesto central en el pensamiento de Guénon. ¿Pero qué entiende por "metafísica"? Una respuesta rigurosa y precisa la da el mismo Guénon en el ensayo "Concepciones científicas e ideal masónico", donde, después de haber reflexionado sobre la noción de "certeza matemática" se pregunta: "¿Pero hay en otros campos científicos, fuera de la matemática pura, la mínima posibilidad de la certeza misma? Después de haber dado una respuesta negativa, añade: "... poco importa porque, a cambio, queda todo lo que está fuera del campo científico y que constituye precisamente la Metafísica". De ahí sale la definición de metafísica: "La verdadera Metafísica no es nada más que el conjunto sintético del conocimiento cierto e inmutable, fuera y más allá de todo lo que es contingente y variable; en consecuencia, no podemos concebir la Verdad metafísica más que como axiomática en sus principios y 'teorematizada' en sus deducciones, y por ello tan exactamente rigurosa como la verdad matemática, de la que es una prolongación ilimitada". Inmediatamente después, precisa: "Así entendida, la Metafísica no tiene nada que pueda ofender incluso a los positivistas, y estos no pueden, sin mostrarse ilógicos, rechazar el admitir que existen, más allá de los actuales límites de su comprensión, verdades demostrables, verdades que no tienen nada en común con el dogma, puesto que el carácter esencial de este último es propiamente el de ser indemostrables". (*Estudios sobre la Masonería*, pp. 28-29).

Retomaré esta definición de metafísica cuando examine críticamente el pensamiento de Guénon. Por el momento, querría llamar la atención sobre la referencia a la certeza matemática, la cual, referida a la metafísica, parece querer conferir a ésta una especie de injuzgabilidad, precisamente para diferenciarla de todas las otras formas de metafísica. Y en esto parece residir la acepción específica de metafísica usada por Guénon.

El mundo de lo "no-humano", caracterizado por la metafísica, es contrapuesto al mundo de lo "humano", en cuyo vértice se encuentran la ciencia y la filosofía, expresiones ambas de la razón discursiva. Dado que el conocimiento verdadero es el eterno e inmutable de la metafísica, todo otro conocimiento, incluido también el científico, se debe considerar como apariencia y degeneración del verdadero. Así, por ejemplo, Guénon está convencido de que haya más verdad esencial en la astrología con toda su ingenuidad que en la astronomía con toda su técnica. Con ello no propone volver a la astrología entendida como pseudociencia, sino, más bien, comprender su profundo significado *simbólico* más allá del uso material que se puede hacer de ella. Esta noción es ilustrada por él con un ejemplo en el ensayo *Roi du monde*, donde habla de la esmeralda caída de la frente de Lucifer y en la que está tallado el Graal. La esmeralda puede ser considerada desde el punto de vista de las características materiales o por su valor comercial o afectivo, pero lo que es más *real* en ella es el significado *simbólico* de su color y de su dureza, significado que sólo el alquimista (y no el hombre de ciencia) está capacitado para intuir. El mismo discurso vale para la astronomía, la cual nos puede dar informaciones sólo sobre la mecánica celeste, pero nada puede revelarnos de los profundos significados de los que el mundo estelar está cargado: sólo el astrólogo es capaz de descifrarlos. Esto vale también para la matemática y para la geometría, las cuales no expresan sólo las relaciones numéricas que representan sino, más bien, un valor cualitativo y simbólico que es preliminar a todas las relaciones numéricas y a todas las formas de figuración.

Este criterio, mediante el cual Guénon interpreta la ciencia moderna, no expresa una contraposición entre conocimiento científico y conocimiento real, puesto que se trata, verdaderamente, de dos planos distintos y diferentes. El plano de la ciencia puede ser dilatado hasta el infinito, pero el hombre queda siempre prisionero de él: puede salir de él sólo situándose en otro plano, donde es posible adquirir los verdaderos conocimientos, o sea los metafísicos, que la ciencia, ni ahora ni nunca, podrá suministrar.

Así como la ciencia, en cuanto expresión de lo "humano", no es capaz de captar el conocimiento real, del mismo modo tampoco lo es la filosofía. Citaré, al respecto, algunos párrafos de la obra de Guénon precisando que el simbolismo del que habla hay que entenderlo como una modalidad de expresión de la metafísica. En el capítulo "Simbolismo y metafísica", afirma lo siguiente: "La filosofía, como cualquier cosa que se expresa en las formas ordinarias del lenguaje, es esencialmente analítica, mientras que el simbolismo propiamente dicho es esencialmente sintético. La forma del lenguaje es por definición misma 'discursiva' al igual que la razón humana de la que el mismo lenguaje es el principal instrumento...; en cambio el simbolismo propiamente dicho es verdaderamente 'intuitivo', es decir es más apto al lenguaje para servir de punto de apoyo a la intuición intelectual y supra-racional. La filosofía, por su carácter discursivo, es exclusivamente racional, puesto que un carácter tal pertenece en propiedad a la razón misma; el dominio de la filosofía y de sus posibilidades no puede por ello extenderse en ningún caso más allá de lo que la razón es capaz de alcanzar ... Aún admitiendo que la filosofía vaya tan lejos como sea teóricamente posible, es decir a los límites extremos del dominio de la razón será siempre en verdad muy poco ... ¿Qué pueden los métodos discursivos del filósofo frente a lo inexpresable, qué es el 'misterio' en el sentido más verdadero y profundo del término? El simbolismo, en cambio, tiene como función esencial hacer 'asentir' lo inexpresable, dar el apoyo que permitirá a la intuición intelectual alcanzarlo efectivamente... La filosofía es por ello, si se quiere, y para ver las cosas del lado mejor, la 'sabiduría humana', o una de sus formas, pero en todo caso no es otra cosa... Si no es otra cosa, es porque es una especulación enteramente racional, y la razón es una facultad puramente humana". (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, pp. 176-180).

Estas consideraciones, referidas al hombre, significan que el hombre tiene un origen "no-humano", divino, sagrado el cual está caracterizado por la intelectualidad pura, por el conocimiento metafísico, por la trascendencia, por lo eterno y por lo inmutable, por lo inexpresable (inefable) y por lo incomunicable. De tales orígenes "no-humanos", el hombre desciende "verticalmente" hacia lo "humano", que se expresa por la razón, por la filosofía, por la historia. El paso de lo "no-humano" a lo "humano" es, por sí mismo una primera y fundamental pérdida, una caída, un oscurecimiento espiritual. Al primer estado "humano", el primordial, sigue una ulterior degeneración que se realiza en sentido "horizontal", hasta alcanzar el punto culminante en la época en que vivimos. Son las fuerzas racionales las que toman ventaja sobre la intelectualidad pura y la intuición, mientras que la reflexión filosófica se sustituye por el conocimiento metafísico, la immanencia por la trascendencia, lo individual por lo universal.

En el origen de lo "humano" está el "estado primordial", al que siguen, a través de graduales y progresivas degeneraciones, otros estados. El alejamiento del estado primordial implica la pérdida de la sacralidad que lo constituía y el consiguiente nacimiento de las distinciones entre sagrado y profano, entre tradición y anti-tradición, entre iniciación y anti-iniciación.

No obstante, siempre ha existido un vínculo que ha unido el estado primordial con los estados sucesivos: esto viene dado por la tradición, auténtica y ortodoxa, mantenida siempre viva por los Grandes Iniciados.

La iniciación tiene la finalidad de restaurar el estado primordial mediante un recorrido hacia atrás en el tiempo: es esta la vía iniciática. Escribe Guénon al respecto: "Lo que constituye la iniciación en el sentido más estricto está representado por todas partes como... una 'regeneración' porque de tal modo restablece a este ser en las prerrogativas que eran naturales y normales en las primeras épocas de la humanidad, cuando ésta no se había todavía alejado de la espiritualidad original para sumergirse siempre más en la materialidad, como debía suceder durante las épocas posteriores y porque debe conducirlo en primer lugar ... a la restauración en sí del 'estado primordial', que es la plenitud y la perfección de la individualidad humana, que reside en el punto central único e invariable del que el ser podrá a continuación elevarse a los estados superiores". (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, p. 54).

Según Guénon, la restauración del estado primordial es condición esencial para elevarse a los estados superiores, a través de una transmisión "vertical" de lo "humano" a lo "no-humano". Se recorre así toda la vía iniciática, al término de la cual está el secreto iniciático que es inefable e incommunicable.

La vía iniciática, que conduce al hombre al conocimiento metafísico presenta algunas características fundamentales, que, para completar la exposición, presentaré en líneas generales, mientras remito al texto de Guénon para ulteriores profundizaciones.

Un primer aspecto para explicitar se refiere a la transmisión iniciática. A este respecto Guénon se expresa así: "La iniciación propiamente dicha consiste esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual, transmisión que puede sólo efectuarse a través de una organización tradicional regular, ya que no se puede hablar de iniciación fuera de la ligazón con una tal organización ... Es fácil comprender entonces la importancia capital que todas las tradiciones atribuyen a lo que se designa como la 'cadena' iniciática, es decir a una sucesión que asegura de manera ininterrumpida la transmisión de la que se trata" (o.c., p. 76). De esta afirmación, se deriva que "el individuo no debe tener sólo la intención de ser iniciado sino que debe ser 'aceptado' por una organización tradicional regular, que tenga cualidad para conferirle la iniciación, es decir para transmitirle la influencia espiritual sin cuyo auxilio le sería imposible, a pesar de todo su esfuerzo, llegar a liberarse de las limitaciones y de los obstáculos del mundo profano" (o.c., p. 57).

Las organizaciones tradicionales regulares constituyen centros iniciáticos que parten del "centro supremo que conserva el depósito inmutable de la tradición primordial... La ligazón con el centro supremo es indispensable para asegurar la continuidad de transmisión de las influencias espirituales desde los orígenes mismos de la humanidad presente... Esta ligazón ha de mantener la unidad interior... y ha de garantizar por consiguiente de manera fundamental la 'ortodoxia' en el verdadero sentido de la palabra". (o.c., p. 92-93).

Las siguientes reflexiones se refieren al secreto iniciático, cuya definición es la siguiente: "Un secreto diferente del propiamente iniciático tiene siempre un carácter convencional: es decir no es tal más que en virtud de una convención más o menos explícita, y no por la naturaleza misma de las cosas. En cambio, el secreto iniciático es tal porque no puede dejar de

serlo, consistiendo esencialmente en lo 'inexpresable', que como consecuencia es necesariamente lo 'incomunicable' ... Mientras que todo secreto de orden exterior puede ser traicionado siempre, sólo el secreto iniciático no puede serlo nunca, ya que, en sí mismo y en algún modo por definición, es inalcanzable e inaccesible a los profanos y no puede ser penetrado por ellos, al no ser su conocimiento más que la consecuencia misma de la iniciación ... La iniciación no transmite el secreto mismo, que es incomunicable, sino la influencia espiritual que considera a los ritos como vehículos y que hace posible el trabajo interior mediante el cual, tomando los símbolos como base y apoyo, cada uno penetrará y alcanzará este secreto más o menos completamente, más o menos profundamente, según la medida de las propias posibilidades de comprensión y de realización ... No se puede por ello reprochar a las organizaciones iniciáticas tener este carácter, ya que su secreto no es escondido voluntariamente por ellas, sino que es algo que nadie podría desvelar y comunicar a los otros, aunque lo quisiera ... Además de este secreto, que le es el único esencial, una organización iniciática puede poseer de manera secundaria también otros secretos no del mismo orden, sino de un orden más o menos exterior y contingente ... Naturalmente, todo secreto de esta naturaleza no tiene más que un valor convencional y muy relativo y puede ser siempre descubierto y traicionado." (o.c., p.124-129).

Otro aspecto de la obra de Guénon se refiere a los ritos iniciáticos. Después de haber precisado que la presencia de los ritos es un carácter común a todas las instituciones tradicionales, exotéricas y esotéricas, afirma: "Este carácter es una consecuencia del elemento 'no-humano' implicado esencialmente en tales instituciones, ya que se puede decir que los ritos tienen siempre el fin de poner al ser humano en relación, directa o indirectamente, con alguna cosa que supera su individualidad y que pertenece a otros estados de existencia" (o.c., pp. 150-151).

Los ritos están conectados con los símbolos y ambos son elementos esenciales de la iniciación. Explicado esto, Guénon afirma: "El rito y el símbolo... están estrechamente ligados por su naturaleza misma. De hecho, cada rito implica necesariamente un sentido simbólico en todos sus elementos constitutivos, e, inversamente, cada símbolo produce ... efectos rigurosamente comparables a los de los ritos propiamente dichos, a condición de que exista ... la transmisión iniciática regular, fuera de la cual los ritos ya no serían más que un verdadero simulacro... Cuando se trata de ritos y de símbolos verdaderamente tradicionales, su origen es igualmente 'no-humano'; de este modo, es imposible asignarles un autor o un inventor determinado... Se puede decir además que los ritos son símbolos 'puestos en acción' ... [y éste] no es más que un modo diferente de expresar la misma cosa, poniendo sólo de relieve el carácter que presenta el rito de ser, como toda acción algo que se realiza necesariamente en el tiempo, mientras que el símbolo como tal puede ser considerado desde un punto de vista 'intemporal'. En este sentido, se podría hablar de una cierta preeminencia del símbolo en relación al rito; pero rito y símbolo no son en el fondo más que dos aspectos de la misma realidad; y ésta última no es otra cosa en definitiva que la correspondencia que liga entre sí a todos los grados de la Existencia universal, ya que, gracias a ella, nuestro estado humano puede ser puesto en comunicación con los estados superiores del ser" (o.c., p. 157, 162). Con el último concepto expresado, Guénon señala el camino para establecer un contacto entre lo "humano" y lo "no-humano", En el párrafo siguiente, hay una especificación posterior: "El verdadero fundamento del simbolismo es la correspondencia que existe entre todos los órdenes de realidad, que liga el uno al otro, y que se extiende consiguientemente, desde el orden natural al mismo orden sobrenatural; gracias a esta correspondencia, la naturaleza

entera es sólo un símbolo, es decir, no recibe su verdadero significado si no se le considera como un apoyo a fin de elevarse al conocimiento de las virtudes sobrenaturales o 'metafísicas'... Por este mismo motivo, hay necesariamente en el simbolismo algo cuyo origen se remonta antes y más allá de la humanidad, y se podría decir que este origen está en la obra misma del Verbo divino: está en primer lugar en la manifestación universal, en la tradición primordial que, también ella es justamente 'revelación' del Verbo; esta tradición, de la que todas las otras no son más que formas derivadas, se incorpora por así decirlo en los símbolos transmitidos de época en época sin que se pueda asignarles un origen 'histórico' .. , No hay ningún símbolo auténtico tradicional que se pueda referir a un inventor humano". (o.c., pp. 178-179).

Otro aspecto importante de la obra de Guénon se refiere a la interpretación y el consiguiente uso de la distinción entre "pequeños misterios" y "grandes misterios". Se expresa así al respecto: "Los pequeños misterios comprenden todo lo que se refiere al desarrollo de las posibilidades del estado humano considerado en su integridad; se refieren por tanto a lo que hemos llamado la restauración del 'estado primordial'. Los grandes misterios conciernen propiamente a la realización de los estados suprahumanos: toman el ser allí donde ha sido dejado por los 'pequeños misterios', es decir en el centro del dominio de la individualidad humana, y lo conducen más allá de este dominio y a través de los estados supra-individuales, pero siempre condicionados, hasta el estado incondicionado que sólo representa el fin verdadero que se designa como la 'Liberación final' o como la 'identidad Suprema' ... Por este motivo, para usar el lenguaje de Dante, el 'Paraíso terrestre' es una etapa en el camino que conduce al 'Paraíso celeste'" (o.c., pp. 325-326).

Otra consideración de Guénon se refiere al conocimiento iniciático y a la cultura profana. Su posición, al respecto, es clara e inequívoca: "Hay que terminar con el prejuicio demasiado difundido según el que se piensa que la llamada 'cultura', en el sentido profano y 'moderno', tenga algún valor, aunque sea a título preparatorio, frente al conocimiento iniciático, mientras que no tiene, ni puede realmente tener, ningún punto de contacto con este último... La instrucción profana, considerada en cualquier grado, no puede servir mínimamente al conocimiento iniciático." (o.c., p. 283).

La última reflexión se refiere a la noción de "infalibilidad", con la que está conectada la noción de "verdad". Escribe Guénon: "Es infalible solamente la doctrina misma y no los individuos humanos como tales ... ; y si la doctrina es infalible, es porque es una expresión de la verdad, que en sí misma es absolutamente independiente de los individuos que la reciben y la comprenden. La garantía de la doctrina reside en definitiva en su carácter 'no-humano'... la verdad no está hecha por el hombre, sino que en cambio ella se le impone... Consigue que cualquier hombre será infalible si expresa una verdad que conoce realmente; pero entonces no será infalible en cuanto individuo humano, sino en cuanto que representa por así decirlo esta verdad misma. Desde este punto de vista, la infalibilidad no aparece como algo mínimamente extraordinario o excepcional; en efecto, cada uno la posee en la medida misma en que es 'competente', es decir por todo lo que conoce en el verdadero significado de la palabra; la dificultad consistirá naturalmente en determinar los límites reales de esta competencia en cada caso particular. Es evidente que estos límites dependerán del grado de conocimiento alcanzado por el ser y serán tanto más amplios cuanto más elevado sea este grado". (o.c., pp. 368-370).

Antes de concluir la presentación del pensamiento de Guénon, considero oportuno aludir a su juicio sobre la época moderna y sobre Occidente. Está convencido de que en Occidente ha habido escuelas que poseían el conocimiento metafísico: la doctrina pitagórica de los números y la parte de verdadera metafísica contenida en la Escolástica son una prueba de ello. Pero desde el Humanismo en adelante Guénon ve la afirmación de una cultura oscurantista y degenerativa fundada sobre lo "humano".

Desde Europa, centro de la corrupción, la barbarie se difunde, aunque sea con la pretensión de la modernización, también al Oriente (Islam, India, China). Para detener la caída del mundo moderno, auspicia la formación de élites en las que despertar el sentido de la realización metafísica. Con este propósito, considera que el Catolicismo ha sido, más que ningún otro, el depositario de la tradición primordial, aunque posteriormente, se haya degenerado hasta alcanzar el estado actual caracterizado por doctrinas y símbolos que ya nada tienen que hacer con la auténtica metafísica. Es necesario, por ello, despertar de nuevo, dentro del Catolicismo, el conocimiento metafísico, integrándolo con los principios de doctrinas orientales, como los del Vedanta, los cuales conservan todavía la ortodoxia de la tradición. Sólo así el Catolicismo podrá renovarse y constituir una barrera contra la propagación de la crisis de Occidente.

¿Por qué Guénon atribuye a la tradición cristiano-católica esta función privilegiada? Para comprenderlo, es necesario reconsiderar el significado que confiere al simbolismo. Hemos visto anteriormente que Guénon considera el simbolismo como expresión atemporal de la metafísica y que le atribuye un origen divino. El simbolismo, está, por eso, presente en todas las tradiciones iniciáticas que están basadas en la metafísica. De ahí se sigue la existencia de un simbolismo universal que invade todas las tradiciones iniciáticas. Al buscar las manifestaciones contingentes de tal simbolismo, descubre profundas analogías entre el simbolismo cristiano y el simbolismo de otras religiones: pensemos en el simbolismo de la cruz en el Cristianismo y en la India, y en la vestidura blanca del papa que expresa un significado simbólico del blanco que se encuentra en todas las religiones. Esto lleva a Guénon a ver en el Cristianismo una manifestación de la tradición primordial y en el Catolicismo su degeneración espiritual, el cual, no obstante, conserva, aunque sea en un estado latente, símbolos y verdades de la metafísica. La *élite* católica tendría, por ello, el fin de renovar la doctrina cristiana, integrándola con principios de la filosofía oriental y asumiendo el simbolismo como único criterio válido para interpretar los hechos históricos más allá de su significado individual y contingente. En este punto de fundamental importancia es precisamente donde el pensamiento de Guénon se enfrenta con el Cristianismo, como subraya Daniélou: "Pero el Cristianismo es otra cosa. Es una irrupción de Dios en la historia, un advenimiento radicalmente nuevo. Si la cruz tiene tanta importancia para él, no es principalmente por su valor simbólico, sino porque Cristo ha sido llevado a la muerte en un patíbulo compuesto de dos trozos de madera. Este es un dato histórico primario. Y puesto que este patíbulo tenía una vaga forma de cruz, la liturgia lo ha cargado posteriormente de todo el simbolismo natural de la cruz, como expresando las cuatro dimensiones, y el eje del mundo... Pero estos simbolismos permanecen en un segundo plano frente a los hechos históricos. Y precisamente esta importancia del Cristianismo como novedad absoluta Guénon la desconoce enteramente. Y esto no es para maravillarse porque esta condena de toda la historia es una parte esencial de su pensamiento" (o.c., p. 138). Si a esta crítica se añaden también las dificultades de integrar el Catolicismo con los principios de la filosofía india del Vedanta (como, por ejemplo, la

trascendencia absoluta de Dios, la inmortalidad personal, la creación), se comprende claramente la desilusión de Guénon y su decisión de hacerse musulmán.

Al presentar el pensamiento de Guénon, he querido citar a propósito párrafos de su obra para evitar malentendidos. Reflexionaré sobre ellos en la continuación de este trabajo, después de haber explicitado la concepción de la Masonería de Guénon y criticado algunos errores interpretativos de su obra en la que incurren algunos defensores suyos en el ámbito masónico.

Guénon se ocupa de la Masonería porque, como él mismo afirma: "En el mundo occidental, como organizaciones iniciáticas que pueden reivindicar una filiación tradicional auténtica (condición, fuera de la cual no puede ser cuestión más que de 'pseudo-iniciación'), hay solamente ya el Gremio y la Masonería, es decir formas iniciáticas basadas esencialmente en el ejercicio de un oficio, al menos en su origen, y como consecuencia caracterizadas por métodos particulares, simbólicos y rituales en relación directa con este mismo oficio. Hay sólo una distinción que hacer: en el Gremio, el lazo originario con el oficio se ha mantenido siempre, mientras que, en la Masonería, aquél desapareció de hecho; en este último caso, surge el peligro de un desconocimiento más completo de la necesidad de ciertas condiciones, por lo demás inherentes a la forma iniciática misma de la que se habla" (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, pp. 139-140).

Guénon, con este párrafo, mientras que por una parte reconoce a la Masonería una auténtica filiación, por otra localiza en ella los peligros de una compleja degeneración de los principios metafísicos.

En el origen de la tradición masónica está propiamente la metafísica, la cual es considerada como "Gnosis perfecta" o "Conocimiento integral" (el Paraíso celeste). Desde aquí, como continuación a un proceso de degeneración y de oscurecimiento espiritual, se ha dado una caída "vertical" en el estado primordial (el Paraíso terrestre o Centro de Mundo). La degeneración espiritual continúa con la pérdida del estado primordial, y así, de etapa en etapa y progresivamente, la Masonería se ha alejado cada vez más del Conocimiento integral, hasta alcanzar el estado actual de crisis. Guénon aplica aquí, para expresar el proceso de oscurecimiento espiritual, la distinción "no-humano"/"humano" a la que corresponde la dualidad "vertical/horizontal". Podemos decir, en otros términos, que la tradición masónica se ha alejado gradual e incesantemente de la tradición primordial. En el paso de un estado al otro, se ha tenido una "pérdida" comenzando por la pérdida de la Gnosis perfecta (estado típico de lo "no-humano") a la que sigue la pérdida del estado primordial. A esto que había perdido, lo sustituyó algo que debía remediarlo, lo cual, a su vez, se perdió, haciendo así necesarias otras sustituciones. Y así sigue, hasta llegar a nuestros días. En este proceso de pérdidas repetidas, la tradición no se ha interrumpido nunca: en todas las épocas han existido siempre Grandes Iniciados que han transmitido a otros Iniciados las Verdades de las que eran depositarios. De este modo, la tradición iniciática esotérica no ha sufrido interrupciones o saltos. En cambio, es diferente la situación de las tradiciones exotéricas, por las cuales se ha tenido una pérdida irremediable de las verdades metafísicas, por lo que, en el ciclo actual de la humanidad, no hay esperanza de poder volver a adquirirlas.

La Masonería, por lo tanto, tiene una finalidad fundamental que desarrollar: recorrer de nuevo hacia atrás este recorrido de oscurecimiento espiritual, para volver, pasando a través

de numerosas etapas, al estado primordial (recorrido horizontal), y desde aquí elevarse hasta la Gnosis perfecta (recorrido vertical). Este camino hacia atrás es la *Vía iniciática*, que, en Masonería, asume formas y modalidades particulares. Ante todo, es necesario explicitar la noción de "gnosis", colocada por Guénon al término de la vía iniciática. Así, escribe al respecto: "Por Gnosis hay que entender el Conocimiento tradicional que constituye el fondo común de todas las iniciaciones, y cuyas doctrinas y símbolos se han transmitido, desde la más lejana antigüedad a nuestros días, a través de todas las Fraternidades secretas cuya larga cadena no se ha interrumpido nunca" (*Estudios sobre la Masonería*, p. 3). Por "Gnosis perfecta", se entiende la gnosis que caracteriza al conocimiento metafísico, "no-humano", intuitivo, el cual es, por su naturaleza, inefable e incommunicable.

Un dato irrefutable del oscurecimiento espiritual de su tiempo Guénon lo vislumbra en la proliferación de sociedades secretas que no tienen nada que hacer con la verdadera iniciación. Es necesario, por ello, establecer un criterio en base al cual poder declarar la regularidad de una iniciación. Guénon, al respecto, se expresa así: "La verdadera regularidad reside esencialmente en la ortodoxia masónica; y esta ortodoxia consiste ante todo en seguir fielmente la Tradición, en conservar con cuidado los símbolos y las formas rituales que expresan estas Tradiciones... No obstante, no queremos de hecho decir que la Masonería, para mantenerse ortodoxa, deba dotarse de un estrecho formalismo, que el ritualismo deba ser algo absolutamente inmutable al que no se pueda añadir o quitar nada sin convertirse en culpables de una especie de sacrilegio; esto sería la prueba de un dogmatismo que es totalmente extraño al espíritu masónico... Los rituales pueden y deben por ello modificarse cada vez que sea necesario, para adaptarse a las diversas condiciones de tiempo y lugar, pero, bien entendido, sólo en la medida en que las modificaciones no toquen algún punto esencial". (*Estudios sobre la Masonería*. p. 78).

Tras haber delineado rigurosamente el ámbito de lo que es masónico, Guénon formula sus principios, retomando y aplicando al caso particular las nociones ya delineadas en su concepción iniciática general.

Una primera característica de la vía iniciática se da por la actuación en ella, tanto de los "pequeños misterios", que llevan de nuevo al masón al estado primordial (recorrido horizontal), como de los "grandes misterios", que lo elevan hasta la Gnosis perfecta (recorrido vertical). Todos los masones, en el momento de su iniciación, se colocan en la misma línea de partida, pero son pocos los elegidos (los Grandes Iniciados) que logran alcanzar la Gnosis perfecta. Todos los otros se colocan en diversos puntos de la vía iniciática, sobre la base de sus trazos subjetivos y de su capacidad de referirse a los principios metafísicos.

Otra característica consiste en los grados iniciáticos. Esto significa que toda iniciación se apoya necesariamente sobre muchas fases sucesivas, a las que corresponden otros tantos grados. Guénon está convencido de que todas estas fases pueden y deben ser siempre reconducidas a los tres grados de la Orden (Aprendiz, Compañero, Maestro), que "corresponden a la triple misión de los Masones, consistente en buscar primero, para después poseer y finalmente poder difundir la Luz" (a.c., p. 4). Esto lleva a Guénon a expresar inicialmente un juicio negativo sobre los Altos Grados (los Ritos), juicio que, posteriormente, mitiga, cuando afirma: "Sería necesario que los Talleres de estos altos grados fueran reservados a los estudios filosóficos y metafísicos, demasiado descuidados en las Logias simbólicas". (o.c., p. 13).

La importancia atribuida por Guénon al simbolismo es grandísima, el cual, como ya hemos visto no sólo tiene un origen divino, sino que desarrolla también la función de poner en comunicación los aspectos humanos con los estados no-humanos y metafísicos. Con este propósito escribe: "El simbolismo masónico es la forma sensible de una síntesis filosófica de orden trascendente o abstracto. Las concepciones que representan los Símbolos de la Masonería... se escapan de las fórmulas concretas del lenguaje hablado y no se dejan traducir en palabras" (o.c., pp. 8-9). Sobre el modo de entender la filosofía por parte de Guénon volveré exhaustivamente en la continuación del discurso.

Aquí querría en cambio subrayar el significado que atribuye al término "filosofía" en la definición del simbolismo, significado que no está en contradicción con otra afirmación sobre la filosofía hecha alguna página antes: "La Masonería no puede y no debe relacionarse con alguna opinión filosófica particular, puesto que ella no es más espiritualista que materialista, más deísta que atea o panteísta en el sentido que ordinariamente se da a estas diversas denominaciones, porque ella debe ser pura y simplemente la Masonería". (o.c., pp. 5-6). Algunos intérpretes y defensores de Guénon, refiriéndose precisamente a este pasaje, han negado de manera absoluta todo fundamento filosófico a su concepción de la Masonería. Esto es claramente un malentendido de su obra, porque Guénon niega el valor sólo a las corrientes filosóficas particulares (espiritualismo, materialismo y semejantes), pero no a la filosofía en cuanto tal, y la anterior definición de simbolismo es una prueba de ello.

Un símbolo de particular importancia en Masonería es, según Guénon, el que expresa el Gran Arquitecto del Universo (G.A.D.U.). Escribe a este respecto: "El Gran Arquitecto del Universo constituye únicamente un símbolo iniciático que se debe tratar como todos los otros símbolos, y del que como consecuencia hay que buscar ante todo hacerse una idea racional... Esta concepción no puede tener nada en común con el Dios de las religiones antropomórficas, que no solo es irracional, sino también anti-racional" (o.c., p. 22). Dos son, por el momento, las observaciones que voy a hacer sobre esta definición del Gran Arquitecto del Universo. La primera es que ésta es expresión de una idea racional: no deberemos sorprendernos de ello si reflexionáramos sobre la definición de "metafísica", entendida como sistema deductivo (y por ello racional) semejante al de la matemática. La segunda se refiere a las religiones antropomórficas y el juicio de Guénon sobre la diferencia de la Masonería en relación con ellas: la Masonería, también para Guénon no es una religión. Sobre la noción del G.A.D.U., Guénon vuelve cuando afirma: "El símbolo del Gran Arquitecto del Universo no es expresión de un dogma y, si se comprende cómo debe ser, puede ser aceptado por todos los Masones, sin distinción de opinión filosófica, puesto que no implica absolutamente por su parte el reconocimiento de la existencia de un Dios cualquiera, como demasiado a menudo se ha creído". (o.c., p. 10).

Otro aspecto que caracteriza la vía iniciática masónica se refiere a la "palabra perdida". En el estado primordial, el hombre se expresaba por medio de una lengua que, por su naturaleza, era sagrada. Con la pérdida del estado primordial, se tuvo también la pérdida de la lengua sagrada, de la que han quedado algunas palabras que la tradición iniciática ha transmitido de época en época. La iniciación masónica debe tender a la búsqueda de la palabra perdida, recorriendo hacia atrás el camino de la humanidad. Después de haber afirmado que la búsqueda de la "palabra perdida" en la Masonería presenta algunos lados oscuros, Guénon propone su interpretación, afirmando: "Si se restituye a esta palabra su forma correcta, nos

damos cuenta de que su sentido es muy diferente de aquéllos que le son atribuidos: en realidad la palabra en cuestión no es más que una pregunta, y la respuesta sería la verdadera 'palabra sagrada' o la 'palabra perdida' es decir el verdadero nombre del Gran Arquitecto del Universo. Puesto el problema en estos términos, la búsqueda está por esto mismo bien 'encaminada', corresponde por ello a cada uno, si es capaz, encontrar la respuesta y llegar a la Maestría efectiva con su propio trabajo interior". (o.c., p. 103). Guénon se da cuenta perfectamente de que no se puede decir al iniciado: "busca la palabra perdida", sin darle una indicación que oriente su búsqueda. Es este propiamente el fin de la iniciación: le corresponde después a cada masón, sobre la base de sus posibilidades y capacidades subjetivas, recorrer la vía iniciática para buscar la "palabra perdida", la cual es, por su naturaleza, inefable, inexpressable e incommunicable. Los pocos elegidos (los Grandes Iniciados) que lograrán encontrarla tendrán acceso a la Gnosis perfecta y al Conocimiento integral: habrán recorrido toda la vía iniciática, pasando a través de los "pequeños misterios" y los "grandes misterios", convirtiéndose en los poseedores de las Verdades metafísicas.

En la Masonería, hay quien, después de haberse adherido a la condición iniciática de Guénon, sostiene: a) la Masonería no es filosofía y, b) la Masonería es método. Dado que estas posiciones provienen de una interpretación equivocada del pensamiento de Guénon, les dedico las reflexiones siguientes.

Se puede llegar partiendo de dos puntos de vista diferentes a declarar que "la Masonería no es filosofía". El primero se puede expresar así: puesto que la vía iniciática se da por lo que el hombre *de hecho* experimenta subjetivamente, la Masonería no es filosofía. Estoy plenamente de acuerdo: la experiencia no es filosofía. La experiencia y la filosofía (que es una reflexión sobre la experiencia) se sitúan en dos planos distintos pero están también conectadas estrechamente. Quien sostiene la opinión citada se arriesga a ver sólo el plano de la experiencia y no se percata por ello de que de la experiencia se puede hablar *sólo* a través del lenguaje (los datos de la experiencia no hablan por sí). Negar el lenguaje (y la filosofía que es una forma de expresión suya) equivale a renunciar a hablar de la experiencia.

Si por realidad entendemos, en el terreno específicamente masónico la vía iniciática, entonces un modo de hablar de ella es el filosófico, y es este el modo que el mismo Guénon resalta. En sus escritos, de hecho, no sólo entran ciertas doctrinas filosóficas, sino que entran también y sobre todo el mismo lenguaje filosófico que él usa para expresar la propia concepción iniciática. Desconocer un fundamento filosófico a la Masonería significa negar la posibilidad de hablar de ella. En este error se incurre considerando la obra de Guénon no en su conjunto sino sólo *parcialmente*, o sea negando validez al plano ideal y filosófico.

A esta errada opinión de la obra de Guénon se llega también por otro camino, el cual, como el anterior, es incapaz de captarla en su generalidad. Esta posición se puede resumir así: el fundamento verdadero y auténtico de la Masonería es el metafísico (expresión de la intuición y del conocimiento supra-racional); puesto que la filosofía (expresión de la razón discursiva) es una degeneración del conocimiento metafísico, no puede caracterizar el verdadero conocimiento de la Masonería que es metafísica. Quien sostiene esta opinión se inspira en la distinción de Guénon entre "no-humano" y "humano" y atribuye la Masonería *únicamente* las características de lo "no-humano" (como la inefabilidad y la incommunicabilidad) mientras juzga absolutamente negativas las características de lo "humano" (como la razón y la filosofía). También aquí el pensamiento de Guénon es completamente malentendido. Es

verdad que él habla de lo "humano" (y por ello de la filosofía) como degeneración de lo "no-humano", pero él no piensa que lo "humano" sea absolutamente negativo, como hacen, en cambio, algunos intérpretes suyos. Guénon, ciertamente, considera lo "humano" (con todas sus especificaciones) como condición necesaria para volver a lo "no-humano": no podrá nunca haber recuperación de las verdades eternas de la metafísica (recorrido vertical caracterizado por los grandes misterios) si antes el iniciado no ha recorrido ya la vía "humana" (recorrido horizontal caracterizado por los pequeños misterios). Por lo tanto, la filosofía, la razón, la historia, la ciencia, en cuanto representaciones de lo "humano", tienen un valor positivo. En la concepción de Guénon, la Masonería se funda tanto en lo "no-humano" como en lo "humano", aun cuando este último se encuentra en una posición inferior y subordinada respecto al primero.

De los anteriores errores interpretativos, se desprende también un juicio negativo sobre los libros que se proponen hablar filosóficamente de la Masonería: estos serían humanos, incluso demasiado humanos. Quien afirma esto querría que los verdaderos libros sobre la Masonería hablasen de lo "no-humano". ¿Pero es esto posible? Si lo "no-humano" está caracterizado por el secreto iniciático que es, por su naturaleza, inefable e incommunicable, entonces ningún libro puede hablar de ello. Tampoco Guénon ha logrado escribir libros sobre lo "no-humano", y no lo ha logrado por la simple razón de que ningún hombre está capacitado para escribir libros de este género. No solamente el masón apenas iniciado, sino tampoco el Gran Iniciado que ha llegado a la presencia de la Gnosis perfecta, puesto que ésta no es expresable ni comunicable. Los libros de Guénon son, por ello, libros "humanos" que usan la filosofía y la razón: discursiva, exactamente de la misma forma que yo estoy escribiendo este libro sobre la Masonería. Nadie puede hablar de las Verdades absolutas de la Gnosis perfecta, tampoco Guénon porque en torno a ellas hay silencio.

Otro error en el que incurren ciertos intérpretes y seguidores de Guénon consiste en definir la Masonería como método. También en este caso, la obra de Guénon es considerada no en su conjunto, sino sólo parcialmente. Esta posición se puede resumir así, El masón, después de haber recibido la iniciación, se encamina por la vía iniciática, que recorre según sus propias posibilidades subjetivas; ya que esta vía es experimentada, o sea vivida subjetiva y efectivamente, la Masonería tiene solamente el fin de enseñar a recorrerla; dado que tal enseñanza consta de un conjunto de prescripciones, la Masonería es un método. Quien sostiene esta posición no logra entender que el cambio iniciático no es un fin en sí, sino que, en cambio, se proyecta hacia el conocimiento de las verdades eternas de la metafísica y que es precisamente la metafísica la que confiere un sentido al método iniciático. Prescindiendo, por ello, de la metafísica se produce la absolutización del método, es decir se sostiene que el método, y sólo el método, puede suministrar al masón todo aquello de lo que tiene necesidad para recorrer el camino iniciático.

Es evidente que, por parte de tales intérpretes reduccionistas, existe la dificultad de entender la naturaleza y la función del método, el cual, para decirlo con Wittgenstein, es como una escalera que, después de usarla, puede ser tirada. Con esto se quiere subrayar el carácter instrumental del método: el método (la escalera) se construye siempre para llegar al conocimiento de algo: el mundo externo, los estados mentales, la Gnosis perfecta, etc. Más bien es propiamente el tipo de conocimiento al que se quiere llegar el que constituye el criterio mediante el cual construir el método. Así, por ejemplo, el método científico nace de la exigencia de indagar el mundo externo partiendo de una cierta noción de ciencia (la elaborada

por Galileo, que se basa tanto en las "experiencias sensatas" como en las "demostraciones necesarias"), sin la cual ese método particular no tendría sentido. El mismo discurso vale para el método masónico: éste puede ser practicado sólo con la condición de saber en qué concepción de la Masonería se inspira. Por cuanto se refiere a Guénon, no hay dudas: puesto que la vía iniciática debe tender hacia la metafísica, es propiamente la metafísica la que constituye el fundamento sobre el que construir el método masónico. Volviendo a la metáfora de la escalera, decimos que ella debe estar necesariamente apoyada en algo (en un muro, un árbol, etc.) sin tal apoyo no se mantendría en pie. Los masones que definen la Masonería simplemente como método pretenden mantener la escalera de pie pero sin ningún apoyo. Nadie lo ha conseguido nunca.

Querría concluir estas reflexiones precisando que las anteriores críticas son válidas también prescindiendo de la obra de Guénon, es decir, que los que sostienen que "la Masonería no es filosofía" o que "la Masonería es método" incurren en las anteriores críticas independientemente de la concepción de la Masonería a la que se han adherido.

Para comprender mejor el pensamiento de Guénon, podría ser útil relacionarlo con los estudios de Mircea Eliade sobre las sociedades tradicionales (véase al respecto su obra sobre *El mito del eterno retorno*, Alianza, 1972). Según Eliade, el hombre de las sociedades tradicionales y arcaicas se identificaba con los ritmos cósmicos que son considerados sagrados y creía que las normas que regulaban su vida habían sido reveladas al comienzo del tiempo y que, por ello, tenían un origen sobrehumano. El hombre de las sociedades modernas, en cambio, está fuertemente influenciado por el judeo-cristianismo y se identifica sólo con la historia. El hombre de las sociedades arcaicas rechaza el tiempo concreto, histórico, y anhela el retomo a los orígenes, a la edad de oro, en base a una visión metafísica y sagrada del mundo y de la vida. Para él, los objetos del mundo externo no tienen un valor intrínseco autónomo, sino que adquieren su significado solamente participando en una realidad que lo trasciende. Así, una piedra resulta sagrada porque su forma revela un cierto simbolismo; un acto humano tiene valor sólo en cuanto que ha sido vivido antes por otro que no era hombre y con el que se va a establecer así una identidad participando en su naturaleza trascendente. La realidad, absoluta y metafísica, se expresa en el "centro" al que el hombre anhela volver. Pero el camino que conduce al centro es difícil de recorrer, por lo que se necesita una iniciación, una consagración sobre cuya base a una existencia, profana e ilusoria sucede una nueva existencia, real e inmutable.

Cada actividad responsable del hombre se expresa a través de un ritual, pero, con el paso del tiempo, sufre un proceso de desacralización y se convierte, en las sociedades modernas, en actividad profana. Conforme nos acercamos a nuestros días, se pierde cada vez más su origen extra-humano.

Eliade reconoce que esta ontología "primitiva" tiene una estructura platónica y, en este sentido, Platón podía ser considerado como el filósofo por excelencia de la "mentalidad primitiva", o sea como el pensador que ha logrado valorar filosóficamente las formas de ser y de comportarse de la humanidad arcaica. '

Como se puede ver fácilmente, se encuentran aquí las nociones más importantes de la visión iniciática de Guénon.

Antes de confrontar la concepción de la Masonería de Guénon con otra concepción que expresa las características que la Masonería ha tenido desde sus orígenes modernos hasta nuestros días y que he reconstruido racionalmente en los capítulos precedentes, considero oportuno reflexionar críticamente sobre algunos aspectos de su obra.

Una primera consideración se refiere a la noción de "metafísica", que en la concepción de Guénon cumple una función de primera importancia. Hemos visto que, en su definición, la metafísica no sólo es una prolongación ilimitada de la verdad matemática, sino que es también racional y se puede expresar mediante las leyes del espíritu, las cuales, "aun siendo evidentemente diferentes completamente de aquéllas que rigen las fuerzas del mundo corpóreo, no son por este motivo menos rigurosas". (*Consideraciones sobre la vía iniciática*, p. 53). Es difícil entender exactamente qué es lo que él plantea. Tal vez podría aludir a una especie de ontología formal, pero en su obra no hay nada que pueda confirmarlo. El habla de una metafísica conforme a leyes inmutables y eternas como las de la matemática que, sin embargo, no estaría basada en la razón sino en la intuición. Lo mínimo que se podría decir es que se refiere a dos formas diferentes de racionalidad o que usa el mismo concepto de razón con dos significados distintos.

No obstante, una cosa es cierta: quiere atribuir a su metafísica un carácter de indiscutibilidad absoluta con el fin de sustraerla a los juicios de valor. y aquí es todavía más difícil seguirlo. ¿Con qué fin funda una metafísica sobre el modelo de la matemática, con leyes rigurosas como las del mundo físico, si después se le atribuye la propiedad de la infabilidad y de la incomunicabilidad? Además, todas las metafísicas (tanto las específicamente religiosas, como las no religiosas) tiene un fundamento propio sobre el que, habitualmente se expresan juicios. Desde este punto de vista, todas las metafísicas son discutibles. Pero Guénon afirma que su metafísica no puede ser objeto de discusión porque es verdadera. ¿Pero de dónde proviene tal verdad? ¿Acaso por el hecho de que ella no se puede juzgar ni discutir? ¿Pero verdaderamente es imposible juzgarla? Estas preguntas exigen una respuesta precisa, si no se quiere dejar su obra en la vaguedad precisamente en lo que respecta al primer principio absoluto.

La metafísica de Guénon se expresa mediante las leyes del espíritu, que reflejan, aunque en un plano distinto, el mismo rigor que las del mundo externo. Sobre la naturaleza de tales leyes nada más se puede saber. Guénon afirma que sólo los Grandes Iniciados, después de haber recorrido todo el camino iniciático y haberse encontrado en presencia de la Gnosis perfecta, podrá conocerlas. Y aquí se presenta otra dificultad: ¿Qué sentido tiene conocer las leyes del espíritu si después no se puede hablar de ellas porque son inexpresables e incomunicables? Observemos que la incomunicabilidad es absoluta, puesto que no se refiere sólo a los otros iniciados que están todavía lejos de la Gnosis perfecta, sino también a los Grandes Iniciados que tal Gnosis han alcanzado ya. En definitiva, ¿cómo conjugar la racionalidad de la metafísica y de las leyes del espíritu con la imposibilidad de expresarlas y de comunicarlás? Es este otro punto que habría que clarificar.

Una segunda consideración se refiere al tránsito de los "no-humano" a lo "humano". La filosofía ha propuesto algunas doctrinas para caracterizar este tránsito, entre ellas la de Platón, en base a la cual se supone que el alma superior (lo "no-humano"), por su naturaleza inmortal, después de la caída en el cuerpo (lo "humano"), está destinada a separarse después de la muerte. El alma vive en el cuerpo como en una cárcel de la que anhela liberarse para volver

al nunca olvidado mundo de las ideas eternas. En estas condiciones de privación, sufre por los límites impuestos por los sentidos que le impiden acceder al conocimiento perfecto. El alma, por ello, deberá dirigirse por un camino de perfección basado en los valores eternos, contra las apariencias ilusorias del mundo sensible.

Sobre un punto tan importante, Guénon calla, por lo que, al intentar caracterizarlo, sólo podemos hacer suposiciones. Podemos suponer, por ejemplo, que este tránsito sea continuo, o sea que se va de lo "no-humano" a lo "humano" sin saltos. Pero, en tal caso, resulta necesario establecer el punto en el que termina lo "no-humano" y comienza lo "humano", el límite en el que la intuición cede el puesto a la razón, la trascendencia a la inmanencia, el ser al devenir. Además, si lo "no-humano" está caracterizado por lo inexpresable e incommunicable (y por consiguiente por el silencio de la contemplación metafísica), entonces resulta importante establecer el momento en el que comienza a hablar, a expresarse, a comunicar. No podemos dejar de preguntarnos cuándo sucede esto y en base a qué.

El mismo discurso vale para el proceso inverso, de lo "humano" a lo "no-humano" (la vía iniciática): cuando el iniciado, después de haber captado los pequeños misterios, se encuentra en condiciones de iniciar la subida hacia el conocimiento metafísico, ¿cómo y en base a qué sucede este paso? La vía ascendente es la exacta oposición de la vía descendente, por lo que, si no se encuentra un criterio que justifique a esta última, entonces queda injustificada también la primera. Este aspecto de la obra de Guénon requiere una clarificación.

Una tercera consideración se refiere a la noción de "estado primordial". Aquí Guénon retoma una concepción muy lejos de ser nueva, como ha mostrado ampliamente Mircea Eliade en el trabajo que examiné. Las nociones de "estado primordial", o "edad de oro" o "paraíso terrestre" y semejantes son nociones recurrentes en las sociedades arcaicas y encuentran su expresión en el mito, en la religión, en la filosofía. Suponer que el hombre viviese entonces en un estado de felicidad y de beatitud, que todas sus acciones fuesen sagradas y que conociera todas las profundas verdades de la metafísica es sólo una hipótesis fascinante. Más bien, si consideramos el desarrollo natural del hombre, tal como lo describen las ciencias biológicas evolucionistas, tendremos que sostener, en cambio, que sus características físicas e intelectuales se encuentran entonces en un estado que, comparado con el actual resultaría atrasado. Pero se podría objetar que el desarrollo espiritual del hombre no tiene nada que ver con su desarrollo físico y racional. Esto es también cierto, pero si el discurso se reconduce al estado primordial, resulta difícil comprender cómo puede haber sucedido esto. E incluso admitiendo que la edad de oro hubiera realmente existido tal como viene descrita en el mito y en la religión de las sociedades arcaicas, ¿qué sentido tendría, para el hombre moderno, que ha descubierto la historia y el devenir del tiempo, volver a ella? Los desarrollos recientes de la ciencia y la tecnología están cambiando profundamente al hombre, proyectándolo cada vez más hacia un futuro que no tendrá ya nada en común con la civilización arcaica. Pero, se podría sostener que, precisamente por esta razón, si se quiere salvar a la humanidad, es necesario volver a la espiritualidad del estado primordial. Indudablemente, esta es una propuesta que para el que la comparte, puede ser importante. Pero creo que no es el camino justo a seguir. La ciencia y la tecnología no deben ser tratadas como demonios, sino simplemente orientadas hacia el bien de la humanidad, y, para hacerlo, hay que ir hacia el futuro y no hacia el pasado.

Los resultados a los que hemos llegado hasta aquí permiten establecer una comparación entre la concepción de la Masonería señalada por Guénon en su obra y la concepción de la Masonería tal como se ha venido formando en sus recientes desarrollos (desde 1717 a nuestros días), sobre la base de Constituciones, *Landmarks* y Declaraciones. Presentaré esta comparación denominando "metafísica" a la concepción de Guénon y "reguladora" a la otra, como se refleja en el siguiente cuadro.

### **Concepción metafísica de la Masonería**

### **Concepción reguladora de la Masonería**

- |  |   |
|--|---|
| 1.- Se asume un conjunto de verdades eternas e inmutables.   | 1. - Se asume la filosofía práctica que concierne al hombre, a su naturaleza, a sus finalidades   |
| 2.- La Vía iniciática conduce a la Gnosis perfecta (Conocimiento integral de las verdades eternas).  | 2.- La Vía iniciática conduce al estado de sabiduría que es la máxima realización del hombre.   |
| 3.- Las verdades inmutables de la metafísica están ocultas por el secreto iniciático que es tal por su misma naturaleza                        | 3.- El estado de sabiduría está ocultado por el secreto iniciático, que es tal por convención.  |
| 4.- El secreto iniciático es inefable e incommunicable también a los Grandes Iniciados.  | 4.- El secreto iniciático se puede también expresar y comunicar a los iniciados   |
| 5.- El conocimiento es intuitivo y supra-racional  | 5.- El conocimiento es racional   |
| 6.- Lo "no-humano" (lo Divino, la Gnosis perfecta, el Conocimiento integral) domina sobre lo "humano" (la filosofía, la ciencia, la historia). | 6.- Lo "humano" prevalece sobre lo "no-humano".   |
| 7.- Los Símbolos y los Ritos tienen un origen divino ("no-humano").  | 7.- Los Símbolos y los Ritos tienen un origen humano.   |
| 8.- Los Símbolos y los Ritos son condiciones esenciales para llegar a las verdades eternas de la metafísica (la Gnosis perfecta).              | 8.- Los Símbolos y los Ritos son medios para adquirir el estado de sabiduría.   |
| 9.- La Verdad es siempre revelada y absoluta. Quien la posee es infalible.   | 9.- La verdad no es nunca revelada y absoluta: al hombre se le da sólo la posibilidad de acercarse progresivamente pero sin alcanzarla. El hombre, aún cuando pueda ser sabio no es nunca infalible |

- |  |   |
|--|---|
| <p>10.- Es fundamentalmente integrista: quien detenta la verdad absoluta y es infalible no puede descender a pactos con nadie.</p>                                   | <p>10.- Es fundamentalmente tolerante: por ello no se detenta la verdad y no se es infalible y es posible reconocer a los demás hombres el derecho de tener concepciones diferentes de la propia.</p> |
| <p>11.- Está caracterizada por la negación del tiempo y de la historia: los hechos históricos autónomos son irrelevantes para la concepción simbólica del mundo.</p> | <p>11.- Reconoce la validez a los hechos históricos autónomos: aunque admite un significado suyo simbólico, es siempre secundario.</p>  |
| <p>12.- La Vía iniciática está orientada hacia el pasado a la búsqueda de las verdades perdidas.</p>   | <p>12.- La Vía iniciática está proyectada hacia el futuro, a la búsqueda de un hombre cada vez mejor, más justo, más sabio.</p>   |
| <p>13.- El mundo profano es absolutamente negativo e irrelevante para la iniciación.</p>   | <p>13.- El mundo profano sirve de soporte al iniciático.</p>  |

*Comentario* al punto 4: en la Masonería es una opinión difundida, incluso entre los masones reguladores, que el secreto iniciático es exclusivamente inefable e incommunicable. Esto, en cambio, es verdad sólo para los masones que se adhieren a una concepción metafísica basada en la verdad revelada y absoluta. Ciertamente, no vale para todos los masones. Si la verdad queda circunscrita a lo "humano", no puede más que ser relativa mientras que el secreto iniciático contiene sólo aspectos convencionales que surgen de un acuerdo entre los masones. El secreto, entendido así, puede parecer poco si se compara con su otra acepción, pero este es el único modo de hablar de él sin deslizarse a la concepción metafísica.

*Comentario* al punto 6: sostener que lo "humano" prevalece sobre lo "no-humano" no significa compartir una concepción basada en un inmanentismo de tipo materialista y ateo, ya que lo "humano" está orientado por lo trascendente que representa el horizonte dentro del que se le atribuye sentido a las acciones morales del hombre. Es justamente lo trascendente lo que justifica y fundamenta la moral.

*Comentario* al punto 11: la razón principal por la que la concepción de Guénon no es aceptable en la Masonería es la misma por la que Daniélou la considera inaceptable para el Cristianismo; se refiere a la desvalorización de los acontecimientos históricos autónomos a favor de la interpretación simbólica. La Masonería, como el Cristianismo, está inmersa en la historia y de la historia saca los valores para elevarlos a principios del perfeccionamiento ético. Los grandes acontecimientos históricos, como por ejemplo la Revolución americana y la Revolución francesa, tienen para la Masonería una significación en sí mismos, en cuanto portadores de valores universales (que se refieren al hombre en cuanto hombre y no sólo a una clase privilegiada) por medio de los que se ha combatido toda clase de fanatismo y de intolerancia. Para la concepción de la Masonería de Guénon, todo esto está privado de significado: el único significado al que reconoce validez es el que va más allá de los hechos históricos autónomos y que constituye justamente la interpretación simbólica.

*Comentario* al punto 13: el modo de concebir la relación entre mundo profano y conocimiento iniciático lleva a Guénon a exigir del hombre un comportamiento completamente innatural. El hombre nace en el mundo profano y recibe de él su educación, desde la infancia a las etapas sucesivas. Es el mundo profano el que, desde los primerísimos instantes de su existencia, penetra en su conciencia y lo plasma. Por tanto, ¿cómo es posible separarse de él completamente? Esta demanda es humanamente irrealizable: quien quisiera ponerla en práctica debería salir de la profanidad aunque continúe viviendo en ella. Se refleja aquí, aunque bajo otras apariencias, la paradoja del misticismo. La concepción reguladora, por todas las razones que la justifican, rechaza tal separación esquizofrénica y establece por ello, un puente entre el mundo profano y el conocimiento iniciático. El hombre nace profano y llega a ser iniciado, desarrollando al máximo sus cualidades positivas (la bondad, la justicia, la tolerancia, la solidaridad, etc.) que existen ya en el mundo profano. El, por lo tanto, no debe más que seguir el camino que lo conducirá al estado de sabiduría, solamente ese estado podrá permitirle de mejorar a los demás. Demasiado frecuentemente olvidamos que, al hablar del mundo profano, nos referimos en realidad a los otros hombres, quienes, siendo nuestra imagen idéntica, se encuentran resolviendo nuestros mismos problemas escogiendo caminos diferentes del nuestro. Pero todos estos caminos, al menos en un punto, se encuentran, por lo que entre todos los hombres existe un fundamento común, del que nadie podrá separarse completamente. Si consiguiera hacerlo, ya no sería hombre. La Masonería tiene, por ello, como ya he puesto en evidencia, una contraparte profana, constituida por las nociones fundamentales de libertad, tolerancia, fraternidad y trascendencia, y de manera específica, constituida por el secreto iniciático. Solamente así el masón, perfeccionándose a sí mismo, puede también mejorar la humanidad.

Nos encontramos frente a dos concepciones de la Masonería ¿cuál es la verdadera? En el plano ideal ambas pueden pretender ser verdaderas dado que expresan diferentes concepciones, cada una de las cuales está basada en determinadas propiedades constitutivas del hombre. Toda concepción del hombre (antropología filosófica), expresando un punto de vista particular sobre el hombre, tiende a ser verdadera. Sólo seleccionando y adoptando un punto de vista particular, podemos formular un juicio de verdad, de oportunidad, de utilidad, y demás. Así, si definimos la Masonería como la concepción fundada en la interpretación simbólica que está más allá del hecho histórico, entonces la propuesta de Guénon es sin duda verdadera y, consiguientemente, la reguladora es falsa. Pero, si fundamos la Masonería sobre la autonomía de los hechos históricos y sobre los documentos oficiales (como las Constituciones, los *Landmarks*, las Declaraciones, etc.) que elaboraron su pensamiento, entonces la Masonería reguladora es verdadera y, consiguientemente, la metafísica de Guénon es falsa.

¿Se pueden integrar las dos concepciones de la Masonería?

Según mi tesis de regularismo no exclusivo, la concepción reguladora, al expresar el requisito mínimo necesario de pertenencia a la Masonería, puede integrarse también con otras concepciones (metafísica y no). Sobre la base de esta tesis filosófica hemos podido sostener que el masón puede integrar su ideal ético con la fe de una religión. ¿Vale también el mismo discurso para la concepción metafísica de Guénon? Antes de responder, debemos reformular la cuestión en general: ¿se puede integrar el requisito mínimo con cualquier otra cosa? ¿O bien la posibilidad de integración es viable sólo satisfaciendo ciertas condiciones? Mi convicción es que la posibilidad de integración no es posible en general sino sólo en ciertas

condiciones particulares. De ahí se deriva que la concepción reguladora de la Masonería se puede integrar sólo con otras concepciones (metafísicas y no) que presentan determinadas características y que, por ello, satisfacen las condiciones de integrabilidad. La primera condición se refiere al fundamento común: la concepción reguladora se puede integrar con otra concepción si, y sólo si, existe, entre las dos concepciones, al menos un fundamento común. La comparación entre la concepción reguladora y la metafísica en Guénon ha mostrado claramente que entre ellas *no existe* un solo punto en común: son, en cambio, independientes y alternativas. No es posible, por ello, integrar la una con la otra. El masón deberá hacer, coherentemente, una elección a favor de una o de otra. Si buscarse, a pesar de todo, combinar las dos concepciones, tomando un poco de una y un poco de otra, crearía la confusión más absurda y la Masonería sería todo y lo contrario de todo. La integración del requisito mínimo de pertenencia a la Masonería es en cambio, posible con las religiones, puesto que la Masonería reguladora y las religiones se encuentran compartiendo, aunque sea parcialmente, algunos elementos fundamentales, como por ejemplo, la importancia atribuida a la historia y a la moral.

Si ética, religión y misticismo representan los fundamentos sobre los que está construido el pensamiento masónico, es necesario establecer entonces si entre ellos hay coherencia y "unitariedad". Diremos, al respecto, que existe coherencia si entre los tres fundamentos no hay contradicción. Para demostrar la no oposición de los fundamentos, pongámoslos en recíproca relación tomándolos de dos en dos: el fundamento ético con el religioso, el fundamento ético con el místico, el fundamento religioso con el místico. Entre el fundamento ético y el fundamento religioso no existe contradicción si, y sólo si, la Masonería no es entendida como religión aunque a cada masón se le reconoce el derecho de integrar el requisito mínimo con su propia fe religiosa. Entre el fundamento ético y el fundamento místico no existe contradicción si, y sólo si, el misticismo es entendido como actitud de sabiduría frente a la vida y no como concepción del mundo. Entre el fundamento religioso (que vale sólo para los "masones religiosos") y el fundamento místico no existe contradicción puesto que el misticismo es también un desarrollo "interno" de la religión.

Ya que los anteriores fundamentos son expresión tanto de la razón discursiva como de la intuición, el pensamiento masónico se basa en ambas y representa su mejor "punto de equilibrio". Por lo tanto, están en un error quienes sostienen que la Masonería está fundada completamente o en la razón discursiva o en la intuición.

No habiendo contradicción entre los fundamentos del pensamiento masónico, podemos sin duda sostener que éste es coherente y unitario.



## CAPITULO 8

### MASONERÍA, POSITIVISMO Y CIENCIA

Al analizar las relaciones entre la Masonería y la religión, se ha puesto de relieve la preocupación de la Gran Logia Unida de Inglaterra porque, en ciertos ambientes masónicos, se consideraba necesario conferir a la Masonería un fundamento religioso. Para evitar malentendidos, aquélla reiteró, mediante la Declaración que hemos examinado, que la Masonería no es una religión. Dentro de la sociedad masónica se presenta, no obstante, otra tendencia (o tentación) diametralmente opuesta a la religiosa, y que se refiere al positivismo. Mientras que, con la primera, se intenta reforzar la validez ontológica del G.A.D. U., la segunda se encamina hacia su más radical debilitamiento hasta llegar a su negación. La tendencia positivista se presenta, por lo tanto, como la reafirmación de una concepción radicalmente inmanente, la cual, en su expresión más radical conduce al ateísmo. Esta tendencia positivista ha ejercido, y sigue ejerciendo, una notable influencia sobre el pensamiento masónico. En efecto, notables positivistas, desde M. Littré a E.H. Haeckel, fueron masones y desempeñaron un papel, en ocasiones decisivo, en las posiciones de fondo que caracterizaron decisiones importantes de algunos Grandes Orientes nacionales. Baste pensar en la influencia ejercida por Littré en la decisión, del Gran Oriente de Francia de abolir la fórmula del Gran Arquitecto del Universo. Piénsese también, en el caso de Italia, en la función desarrollada por Ausonio Franchi en la Masonería italiana a través del Rito Simbólico. Aunque sólo fuese por estas razones, es importante reexaminar los principios del positivismo para determinar si, y hasta qué punto, existe compatibilidad entre él y el pensamiento masónico.

Conviene precisar que, en el presente trabajo, se entiende el positivismo como categoría conceptual, y no en su desarrollo histórico. Por lo tanto, las reflexiones que siguen se refieren tanto al positivismo de Comte y Spencer como al positivismo lógico.

El término "positivismo", acuñado por Saint-Simon y luego adoptado e impuesto por A. Comte, indica una dirección filosófica ampliamente difundida en la segunda mitad del siglo XIX y que tuvo diversas manifestaciones, que van del "positivismo social" de Saint-Simon y Comte al "positivismo evolutivo" de Spencer y a la filosofía de J.S. Mill, y que creó un ambiente cultural caracterizado por un fuerte interés por la ciencia, por sus problemas y por sus métodos, favoreciendo igualmente, y de forma más o menos directa, la creación de nuevas disciplinas científicas, como la psicología y la sociología.

Para comprender las características generales del positivismo conviene aclarar, ante todo, cuál es la posición adoptada por este movimiento frente al problema del alcance cognoscitivo de la razón humana y la validez de determinados instrumentos de conocimiento. El positivismo representa, por lo tanto, una cierta actitud filosófica con respecto al conocimiento humano. En general, indica cuáles son los contenidos, implícitos en las afirmaciones concernientes al mundo, que merecen el calificativo de saber. Por consiguiente, traza una distinción entre controversias filosóficas y científicas que vale la pena desarrollar y profundizar y cuestiones que, al caer fuera de dicho ámbito, no merecen ser tomadas en consideración. En base a este criterio, los positivistas establecen una línea de demarcación entre lo que es racionalmente discutible y lo que no lo es. Dicha línea refleja el principio según el cual el conocimiento humano se limita sustancialmente a la pura base empírica: cualquier idea ge-

nuina se deriva de la experiencia, razón por la cual toda suposición sobre existencias ocultas, de las cuales las formas empíricas de existencia no serían sino manifestaciones, carece absolutamente de credibilidad. El mundo externo es independiente del sujeto cognoscente. No hay conocimiento *a priori* que prescinda de la experiencia, Por lo tanto, es cometido de la ciencia el conocer las leyes inmutables del mundo externo. El lenguaje es la expresión neutral de tales leyes. Establecida la distinción entre hechos y valores, la ciencia se ocupa solamente de los primeros, mientras que los segundos entran en la esfera de la subjetividad (expresión de reglas, razones, fines, intenciones, etc.), cuya existencia se admite pero sólo en la medida en que sea reducible al dato observable. El sentido coincide con la posibilidad de verificación. No existe un sentido fuera de lo que es verificable empíricamente: admitir un sentido más allá de lo anterior significaría cruzar el puente que lleva de la ciencia a la metafísica. El investigador no es sino el fiel relator de lo que se da en la realidad.

De estos presupuestos gnoseológicos se desprende la convicción de la fundamental unidad de los métodos de conocimiento. En efecto, el positivismo considera que los métodos de investigación de un saber válido para todos los aspectos de la experiencia son idénticos. Una tal unidad metodológica no considera las características típicas y específicas de las diversas ciencias, que, por lo tanto, resultan irrelevantes. A este respecto, los positivistas consideran que las ciencias naturales más avanzadas como, particularmente, la física matemática, representan el más alto desarrollo científico y, por consiguiente, sirven de criterio para determinar el grado de madurez de las otras ciencias. En base a esta comparación, las ciencias humanas y sociales, tales como la sociología, la psicología, la economía, la historia y similares, se encuentran todavía, ya sea por la imprecisión del objeto, ya sea por la carencia de técnicas rigurosas de investigación, en un estado que apenas ha superado la fase precientífica, y que está aún muy lejos de alcanzar la perfección de las ciencias exactas naturales. Esta convicción hace deseable un empleo cada vez mayor, en las ciencias humanas y sociales, de instrumentos válidamente experimentados en otros sectores de la investigación científica. En definitiva, las ciencias de la naturaleza se convierten en el modelo metodológico para el desarrollo de las ciencias humanas y sociales. El positivismo, sin embargo, va más allá de esta afirmación y expresa la esperanza de que progresos ulteriores lleguen a la gradual eliminación de las diferencias de las diversas ciencias, hasta lograr reducirlas a una sola. A este respecto, se ha pensado frecuentemente que la física podría llegar a convertirse en esta única ciencia verdadera, por haber elaborado el método de investigación más riguroso. Se llega así a formular la hipótesis general de la reducción de todo el saber humano a las propiedades físicas, de la traducción de todas las tesis científicas en afirmaciones relativas a relaciones físicas observables en la naturaleza, y de la fundamental deducibilidad de cualquier término científico a los términos de la física.

Estos presupuestos gnoseológicos, transferidos a los fundamentos de las ciencias humanas y sociales, han tenido, y siguen teniendo una gran influencia. En primer lugar, se afirma que el mundo social presenta el mismo orden que el natural, razón por la cual puede ser investigado con la misma metodología. Asimismo, el mundo social es objetivo y, por lo tanto, es tarea de las ciencias humanas y sociales conocer sus leyes inmutables. El investigador debe tender hacia el conocimiento de los procesos efectivos de la sociedad como si le fueran extraños y, por lo tanto, independientes de la propia interpretación.

En la fase positivista de las ciencias humanas y sociales, el objeto de estudio no es la acción, sino el hecho. Aquí precisamente se manifiesta el punto más débil de toda la construcción

positivista: hablar de hechos sociales, por analogía con los naturales, significa eludir el complejo problema ligado a las razones de la acción y, por lo tanto, con valores, fines, intenciones, etc. Si, sin embargo, por hecho se entiende la acción (y la diferencia es sólo terminológica), entonces todo aquello que se puede sostener, después de haber negado un sentido a las razones, es que las acciones están correlacionadas unas con otras de un modo mecanicista: al estímulo de una acción correspondería una respuesta por parte de otra acción. Esta manera de entender la acción no es simplemente una descripción parcial de la misma sino, más bien, el presupuesto que excluye la posibilidad de dar un sentido a la acción humana.

El positivismo describe el mundo social en base a un lenguaje neutral de observación, que opera mediante rigurosos cálculos lógicos, y capaz de expresar el conocimiento de las leyes de la sociedad. El recurso a un lenguaje tal garantizaría a las ciencias humanas y sociales un carácter de objetividad y proporcionaría una representación neutral del mundo social con respecto a las intenciones, a los valores, a los fines.

Indudablemente, el programa positivista de fundamentación de las ciencias humanas y sociales es muy ambicioso 'y no es casualidad que haya tenido una notable influencia. Sin embargo, no ha logrado suministrar leyes de la sociedad que ofrezcan la certeza, el alcance cognoscitivo, la capacidad de explicación y previsión similares a las que caracterizan a las ciencias naturales. Precisamente, ante el fracaso de este programa surgen las reacciones contra el positivismo, reacciones que podemos caracterizar globalmente con el término de "hermenéutica".

Según la perspectiva hermenéutica, en las ciencias humanas y sociales, la tarea fundamental del conocimiento consiste en preparar las condiciones de posibilidad de toda comprensión del mundo social. Dicha comprensión se produce confiriendo un sentido no sólo a las acciones (individuales y sociales) que se realizan en la sociedad, sino también a todo aquello que representa, en su complejidad, la concepción general del mundo, dentro de cuyo ámbito están presentes las razones que justifican y explican el acaecer de esas acciones. Es importante subrayar la importancia determinante de la acción del sujeto en cuanto portador de contenidos referentes a su interpretación de la realidad. Como consecuencia de ello, las acciones humanas adquieren un sentido, y tal sentido es comunicable intersubjetivamente a través del lenguaje, en continua evolución, que expresa también contenidos subjetivos. La acción, por lo tanto, no es explicable sin una referencia a categorías subjetivas, como las de intenciones, fines, reglas, valores y similares. Consecuentemente, la acción puede explicarse a través de los contenidos de conciencia del agente, que están ligados a su visión del mundo. De ellos depende el sentido de sus acciones, y ellos contribuyen a constituir el mundo social. El lenguaje no es la representación "neutral" de ese mundo, sino que es el mismo en cuanto expresión del sentido de la acción, constitutivo de las acciones mismas en ese mundo. El lenguaje es, por lo tanto, constitutivo del mundo social, que no puede ser conocido independientemente de los conceptos inherentes al lenguaje y a su dotación en sentido subjetivo. Los sujetos pueden hacer interpretaciones diversas acerca del mundo social así constituido, y precisamente por el hecho de que sus contenidos de conciencia no son los mismos. En la perspectiva hermenéutica, el sentido tiene un ámbito mucho más amplio con respecto al ámbito reconocido a las ciencias humanas por los positivistas: no se deriva únicamente de la experiencia, sino también de la interpretación general de la realidad. Por lo que se refiere a la investigación que estoy desarrollando sobre las ba-

ses filosóficas del pensamiento masónico, la perspectiva hermenéutica constituye el fondo general del que no se puede prescindir.

El positivismo, al delimitar el ámbito semántico de los términos "conocimiento" y "ciencia" siempre ha luchado contra afirmaciones metafísicas de todo género, es decir, contra aquel tipo particular de reflexión que es incapaz de justificar los propios resultados sobre la base de datos empíricos, o que formula juicios que la experiencia no puede contradecir. Por lo tanto, según el positivismo, al no estar apoyadas por una base empírica, todas las ideas defendidas por la metafísica tradicional no son sino fantasías identificables con proposiciones absolutamente carentes de sentido. El positivismo, por lo tanto, critica tanto las concepciones religiosas del mundo como la metafísica del materialismo y se encamina hacia la continua búsqueda de una perspectiva libre de cualquier presupuesto metafísico.

La crítica contra la metafísica también se traduce en crítica contra aquella parte de la filosofía que produce metafísica. Consecuencia de las referidas actitudes es la negación de validez cognoscitiva a los juicios de valor y a las expresiones normativas. Según los positivistas, en la experiencia no existen objetos, eventos o comportamientos que puedan caracterizarse como "buenos" o "malos", "justos" o "injustos", al igual que no existen experiencias que puedan obligarnos a aceptar, con el auxilio de operaciones lógicas, afirmaciones relativas a lo que "se debe" o "no se debe" hacer. Así, por ejemplo, el juicio según el cual la vida humana es un valor absoluto insustituible no puede justificarse en modo alguno sobre la base de la experiencia; éste puede aceptarse o rechazarse pero, en ambos casos, hay que reconocer la arbitrariedad de la elección. Podemos, por lo tanto, formular juicios de valor sobre el mundo y sobre el hombre, pero no podemos considerar que dichos juicios sean justificables científicamente o que puedan basarse en algo que no sea nuestro propio arbitrio. En general, no podemos introducirnos en la esfera de los valores a través de la experiencia. Por ello, los juicios de valor, al no ser ni proposiciones descriptivas ni tautologías lógicas, son insignificantes. La ciencia es neutral frente a la esfera de los valores, y esta neutralidad es de principio, y no está limitada a una cierta fase del desarrollo científico. También para los valores (y para el deber ser en general) son válidas las mismas consideraciones formuladas por los positivistas en relación con la metafísica. No obstante, aún si negamos al deber ser cualquier base o fundamento de sentido, se reconoce a los valores una función instrumental dentro del marco de algunas ciencias sociales empíricas, como la psicología o la sociología. Se expresa, de este modo, la convicción de que la ética (y todas las disciplinas normativas) es una rama de las ciencias sociales, en las que desempeña un papel de orientación de los comportamientos del hombre, mientras que, al mismo tiempo, se le niega cualquier autonomía. De esto se desprende que puede existir una sociología científica de las costumbres, una historia de las doctrinas éticas o una psicología moral, pero no una ética científica autónoma.

En el plano político y social, el positivismo se presenta como práctica pedagógica en la lucha contra los irracionalismos que turban la vida social. Este, por lo tanto, reivindica la función de difundir entre los hombres una actitud científica con respecto a las propias concepciones del mundo, contribuyendo así a la eliminación de los prejuicios irracionales y de los fanatismos ideológicos. La desconfianza frente a las ideologías nacionales al final del primer conflicto mundial contribuyó a hacer aceptar y a difundir entre los intelectuales el empleo de la verificación científica como criterio para establecer la validez de las declaraciones ideológicas. De esta manera, se creía poder defenderse de las violencias ideológicas y

difundir el espíritu de tolerancia en la vida social democrática. Los positivistas estaban convencidos de que la actitud del intelectual, cuyas convicciones se basaban siempre en el rigor del pensamiento científico, se convertiría en un modelo que pudiera inspirar la educación de todos los hombres. Por lo tanto, reconocían a su programa notables cualidades pedagógicas, y lo consideraban capaz de inculcar en la mente de los hombres la tolerancia, la moderación y el sentido de la responsabilidad. Desde el punto de vista político, la mayor parte de los positivistas, en la medida en que se oponían a las doctrinas fascistas y racistas, se sentían vinculados a las ideas socialdemócratas. Eran los intérpretes de esa actitud humanitaria contra la sangrienta devastación provocada por las guerras, y esperaban que la difusión de la racionalidad científica mitigaría las desastrosas consecuencias de las ideologías. La generalización y radicalización de esta esperanza conducía a una utopía según la cual la humanidad, utilizando el pensamiento científico, llegaría a derrotar definitivamente la irracionalidad de las ideologías, asegurando al hombre bienestar y felicidad.

Tras haber presentado, en líneas generales, las nociones fundamentales del positivismo, examinemos ahora la influencia que tales ideas han ejercido, directa o indirectamente, en la Masonería.

Hemos visto anteriormente que el positivismo parte del presupuesto de que, si existen ciencias del hombre, tales ciencias no pueden ser sino ciencias empíricas. De ello se desprende la importante consecuencia de que el hombre, como objeto de investigación científica, se asimila a los objetos de las otras ciencias empíricas. La diferencia que podemos establecer entre el objeto hombre y el objeto físico en general es esencialmente una diferencia de grado: con respecto a los otros objetos del mundo externo, el hombre es un objeto más "complejo". Esta diferencia de grado no justifica, por lo tanto, una metodología de las ciencias humanas y sociales diversa de la que utilizan las ciencias naturales. En el estudio de esta "complejidad" no se incluyen, según los positivistas, categorías tales como "intencionalidad", "fines", "valores" y similares. Por consiguiente, se llega a negar al hombre la capacidad proyectiva, es decir, la posibilidad de concebir proyectos (por sí solo o en unión de otros hombres) sobre la base de una finalidad o de una escala de valores compartidos. De la negación de la proyectividad se desprende la negación del proyecto de perfeccionamiento iniciático que representa, por el contrario, un principio imprescindible del pensamiento masónico. La concepción positivista impide, por lo tanto, la posibilidad de comprender y explicar la acción (también la masónica) del hombre sobre la base de razones intencionales y finalistas, al mismo tiempo que vincula el sentido de la acción misma a causas físicas y externas al hombre.

De este concepto se deriva otro límite fundamental que lo hace ulteriormente inaceptable para el pensamiento masónico: al afirmar que la única "imagen" válida del hombre es aquella que se adquiere y formula solamente a través de las aportaciones de las ciencias empíricas que estudian al hombre, se niega la posibilidad de asumir tal imagen como "ideal", es decir, como punto de referencia para el hombre mismo en la realización de su proyectividad. El hombre no sólo actúa para alcanzar determinados fines, sino también, y sobre todo, en función de una "imagen de sí mismo", que se asume como ideal y con la cual se compara continuamente al proyectar sus actividades. En este sentido, el positivismo puede darnos una imagen del hombre tal como *se da*, pero no tal como *debería ser*: en él no existe ninguna posibilidad de distinguir el nivel del ser del nivel del deber ser. Consecuencia importante de esa limitación es que, en el positivismo, *no puede existir una antropología filosófi-*

ca. Como he demostrado en el Capítulo 2, la antropología filosófica se relaciona con una imagen global del hombre, fundada sobre su naturaleza, proyectada hacia una finalidad. Dado que en el positivismo la imagen del hombre es exclusivamente la imagen resultante de la aportación integral de las diversas ciencias empíricas que lo estudian, falta tanto la dimensión "totalizante" (el horizonte de la totalidad) como la dimensión del deber ser y, por consiguiente, la posibilidad de fundar una antropología filosófica. Podríamos decir, respecto a las antropologías masónica y cristiana, que "la antropología filosófica positivista" es un conjunto vacío, es decir, carente de elementos constitutivos.

Estas conclusiones teóricas se reflejan igualmente en las dificultades con que ha tropezado el positivismo al enfrentarse con la dimensión ética del hombre. Hemos visto anteriormente, en efecto, que en este sentido el positivismo ha sostenido, al menos a través de las aportaciones de sus más autorizados exponentes, la posibilidad de reducir la ética (y las disciplinas normativas) a determinadas ciencias sociales empíricas (la psicología o la sociología). Pues bien, si por una parte esta posibilidad ha puesto de manifiesto el condicionamiento social de la ética, por la otra ha destruido cualquier forma de autonomía de la misma. Este resultado teórico también es inaceptable para el pensamiento masónico, que busca por el contrario, en la ética (autónoma) la fuente de legitimación de sus acciones y de sus proyectos.

Hay también otra dificultad. Aun negando, en el plano teórico la autonomía de la ética, los positivistas hablan del perfeccionamiento del hombre y, por consiguiente, admiten una cierta comprensión previa de carácter ético. Este perfeccionamiento del hombre estaría relacionado principalmente con el progreso científico y con las "buenas" aplicaciones tecnológicas del mismo. Pues bien, para afirmar que el perfeccionamiento del hombre se debe a los conocimientos científicos (y a sus aplicaciones), hay que partir del presupuesto de que el conocimiento científico, en cuanto tal, es un bien. Sin embargo, hemos visto que de la experiencia no se pueden derivar juicios de valor, razón por la cual nos veríamos obligados, para poder efectuar una evaluación, a salirnos de la experiencia, violando así un principio básico del positivismo. Asimismo, estas dificultades se hacen aún más evidentes si se consideran las aplicaciones tecnológicas. En efecto, ¿por qué razón podemos afirmar que una aplicación tecnológica es buena o no lo sea? Para responder a esta pregunta será necesario partir de una noción del bien que es independiente de las declaraciones de la ciencia. La ciencia puede decirnos, como máximo, cuándo nos encontramos ante aplicaciones conformes con la metodología científica, pero no puede afirmar que ésta es buena independientemente de un fin que es bueno en sí. También en este caso, la noción de perfeccionamiento hace referencia a un juicio de valor que el positivismo, sobre la base de sus presupuestos teóricos, no puede admitir. Estas dificultades ponen de relieve la inadecuación, con respecto al pensamiento masónico, de algunos principios positivistas, como la unidad de las ciencias y la reducción del deber ser al ser.

Como consecuencia de todo lo anterior, la concepción positivista es fundamentalmente immanente. Sólo es verdadero aquello que podemos investigar a través del método científico pero, dado que éste tiene un fundamento empírico, es verdadero solamente aquello que pertenece al plano de la experiencia. Todo aquello que trasciende la experiencia no tiene ningún valor de verdad (es insensato). Por eso no se da una dimensión trascendente. Por lo que se refiere a nuestras reflexiones sobre la Masonería, es interesante subrayar que la negación de la trascendencia no es exclusivamente negación de la validez ontológica de la misma, sino también negación de su validez axiológica, es decir, de aquella única validez exi-

gida como requisito mínimo de la concepción masónica, la cual admite, en base a las tesis del regularismo no exclusivo, que un masón *pueda* aceptar la existencia de un dios ontológicamente dado, debiendo ser entendido el G.A.D. U., al menos como un principio trascendente regulador. Esto significa que la Masonería plantea la aceptación del orden ético, orientado al O.A.D.U. como fin y, por consiguiente, como trascendencia. Los principios éticos se garantizan precisamente mediante la asunción del O.A.D. U., al menos como principio regulador. Mientras que para el positivismo no existe una experiencia ética válida (sensata) que no pueda derivarse del plano de la experiencia sensible (naturalista), la Masonería reconoce una ética que, no siendo reducible al orden empírico, se justifica y garantiza asumiendo al G.A.D.U. como principio regulador. Como consecuencia de lo anterior, los principios éticos se convierten en la expresión, no tanto de aquello que el hombre *de hecho* elige, como sostiene el positivismo, sino, más bien, en la expresión de aquello que elige sobre la base de la propia voluntad orientada válidamente al bien. La trascendencia, entendida por lo menos en sentido axiológica, es el elemento constitutivo típico del pensamiento masónico, mientras que no lo es de la concepción positivista. Desde este punto de vista, entre Masonería y positivismo existe una profunda incompatibilidad (pues marchan en direcciones opuestas). La Masonería, por lo tanto, se sitúa a mitad de camino entre el positivismo (entendido como expresión de un inmanentismo radical), por una parte, y por otra, de la religión (entendida como expresión exclusiva de una trascendencia fuerte en sentido ontológico). Por lo tanto, la Masonería no es ni positivismo ni religión.

En conclusión, el pensamiento positivista si bien por una parte se sitúa en contraposición con el de la Masonería, ha ejercido y sigue ejerciendo una fuerte influencia en algunos sectores masónicos. Esto se debe, sobre todo, al hecho de que su programa pedagógico y social, partiendo del universalismo científico, se hace intérprete de los principios de libertad y de tolerancia, condenando cualquier forma de racismo y autoritarismo. Por lo tanto, por lo que al compromiso socio-político se refiere, Masonería y positivismo defienden principios comunes. Esto explica la razón por la cual autorizados positivistas han visto en la Masonería el marco ideal para defender y realizar su programa pedagógico. Sin embargo, siempre subsisten profundas diferencias en el plano teórico. En este sentido, la Masonería y el positivismo defienden posiciones irreconciliables.

Las reflexiones anteriores nos permiten caracterizar un aspecto particularmente importante de la ciencia: el de la responsabilidad. Para comprender debidamente este aspecto es necesario aclarar sus orígenes y sus desarrollos más recientes.

En el mundo en que vivimos, asistimos con mucha frecuencia a acontecimientos significativos (por ejemplo, la contaminación nuclear de Chernóbil o la manipulación genética del hombre) que inducen a reflexionar sobre la ciencia y sus finalidades. El problema de base que se nos plantea a este respecto es el siguiente: la ciencia es algo bueno en sí mismo (como mantienen los positivistas), en el sentido de que es completamente independiente de las consecuencias que podrían derivarse de sus aplicaciones, o bien ¿solamente tiene un sentido en la medida en que contribuye también al desarrollo económico social, político, ético y espiritual del hombre?

Ya a partir de sus orígenes modernos, la ciencia lleva implícita en sí misma la reivindicación de un derecho humano fundamental: el de investigar libremente. En este sentido, la ciencia representa el concreto cumplimiento del hombre para perseguir la búsqueda de la

verdad sin las limitaciones impuestas por la autoridad del Estado o de los dogmas religiosos. Por lo tanto, el desarrollo de la ciencia moderna está posibilitado por una actitud de libre-pensamiento que ha ejercido una profunda influencia en la cultura occidental de los últimos dos siglos.

La demanda de libertad para la ciencia y sus aplicaciones encuentra una válida justificación en el principio de tolerancia en base al cual el científico asume una actitud de liberalidad frente a todos aquellos que, independientemente de las diferencias de lengua, cultura y religión, pertenecen a la comunidad científica. La tolerancia se convierte, a su vez, en el presupuesto de la universalidad. El científico, convencido partidario de la libertad, de la tolerancia y de la universalidad, eleva estos principios a categorías fundamentales de interpretación, no solamente de la ciencia, sino de toda la realidad.

Como consecuencia de todo lo anterior, la ciencia se presenta como expresión del conocimiento público, abierto al diálogo, al debate y a la reflexión sobre la base de la competencia profesional y del rigor metodológico. Asimismo, el científico debe poseer el más alto grado de honradez intelectual y estar dispuesto a reconocer los propios errores y a aceptar las opiniones de sus adversarios, siempre que éstas tengan un fundamento científico.

Esta manera de entender la ciencia y al científico representa un ideal, un "debe ser", un límite a alcanzar. De ello se desprende que no siempre los científicos han actuado en conformidad con este modelo intelectual y moral. En efecto, no faltan en el curso de la historia ejemplos de dogmatismos, de intolerancia y de ambiciones personales; ahora bien, ello no cambia en absoluto la validez del modelo, de igual manera que una doctrina moral o religiosa conserva todo su sentido incluso cuando algunos de sus adeptos actúan violando sus preceptos fundamentales.

Esto explica, en particular, esa especie de veneración de la ciencia que se manifestó en el marco de la cultura occidental desde el siglo diecinueve hasta la primera mitad del actual. Tal veneración, que ha llevado incluso a formas radicales de cientificismo ha sido, como ya hemos visto, una de las principales actitudes del positivismo en su lucha contra las diversas formas de irracionalidad que perturban la vida social.

En conclusión, la ciencia se ha presentado en la época moderna como una de las más nobles empresas del hombre y, como tal, completamente libre de buscar su propia verdad. La ciencia, por lo tanto, aparece caracterizada por una especie de *no-responsabilidad* con respecto a aquello que otros hayan podido hacer con sus conquistas, descubrimientos y resultados.

y es precisamente en este marco donde nace el mito de la neutralidad de la ciencia. La ciencia de por sí es algo bueno. Tiene, por lo tanto, la misión de buscar la verdad independientemente de cualquier otra cosa. Nadie, ni siquiera el Estado o la Iglesia, puede fijar límites a su desarrollo.

Esta imagen de la ciencia, que en el plano filosófico encuentra cumplida expresión en el positivismo, sufre un cambio radical hacia la mitad de nuestro siglo. La causa más relevante la encontramos en la explosión de la primera bomba atómica, que plantea a la conciencia moral del hombre de ciencia el problema de su participación en las aplicaciones de los descubrimientos científicos. Son numerosos y bien conocidos los casos de científicos que han sufrido profundas crisis morales a consecuencia de este evento. Y sin embargo, la construc-

ción de la bomba atómica como arma de destrucción no debería aparecer como una novedad. En efecto, los descubrimientos científicos siempre han encontrado en la historia de la humanidad aplicaciones en el campo militar y en la producción de armas cada vez más potentes. No obstante, lo que permite valorar este evento de un modo completamente diferente del pasado es la idea de la autodestrucción de la humanidad a consecuencia de ciertas aplicaciones de los descubrimientos científicos: el hombre de ciencia intuye, por vez primera, que él mismo puede ser *corresponsable* de la destrucción del género humano. La búsqueda de la verdad científica pura y simple le había responsabilizado sólo en cuanto al modo de alcanzar los descubrimientos, pero no en cuanto al uso que otros hubieran podido haber hecho de los mismos. Ahora bien, al científico no le basta ya poder controlar aquello que se produce dentro del marco de la ciencia. Ahora, siente la llamada de la conciencia moral que le lleva a ver igualmente aquello que ocurre fuera del marco de la ciencia por obra de otros. Ya no le basta con la verdad científica, y se encamina hacia la búsqueda de una verdad más amplia, que incluya también la científica y la oriente hacia un fin de la humanidad.

Este proceso de revisión no sólo afecta a la ciencia pura, sino también a la aplicada. La idea de que la ciencia aplicada no es sino la utilización del conocimiento científico en beneficio de la humanidad presenta algunos puntos débiles, no sólo por la existencia de malas aplicaciones, sino también porque incluso las aplicaciones útiles pueden dar lugar a consecuencias peligrosas y a daños futuros incontrolables (baste pensar en Chernóbil). La contaminación del medio ambiente y el riesgo de comprometer el futuro de la humanidad a consecuencia de un experimento equivocado son sólo algunos argumentos importantes que son objeto de frecuentes debates, con el resultado de que la ciencia deja de ser considerada como algo bueno en sí mismo y, al igual que cualquier otra actividad humana, presenta sus propias ambivalencias y peligros.

Aparecen así dos orientaciones científicas diversas y contrapuestas. En efecto, algunos autores mantienen que la actividad científica representa una investigación rigurosa y neutral de la verdad, la cual no puede estar influenciada por factores externos a la ciencia, tales como los de naturaleza política, social o religiosa. Otros autores afirman, por el contrario, que la ciencia es siempre, una expresión del poder (político, económico, ético-religioso) y que es ilusorio creer que pueda producir exclusivamente un saber fiable e imparcial. A mi entender, ambas concepciones son unilaterales y, por lo tanto, solamente captan parcialmente lo que es la ciencia. Es por lo tanto erróneo adoptar cualquiera de dichas concepciones como punto de vista general, por cuanto la validez de una excluye la validez de la otra. Surge, por consiguiente, una visión unitaria en base a la cual la ciencia se caracteriza por ambos puntos de vista.

Dentro del marco de esta perspectiva unitaria de la ciencia se plantea el problema de la responsabilidad. La responsabilidad de la ciencia es, por lo tanto, una toma de conciencia del científico en el sentido de que la propia búsqueda de la verdad es también una forma de participación en el devenir global de la realidad. En este sentido, aquélla se manifiesta principalmente mediante el abandono de los viejos criterios de valoración y el nacimiento de nuevos valores.

La referencia a los valores conduce directamente a una reflexión ética, por la necesidad de una ética capaz de orientar las opciones de la investigación científica y regular sus capacidades operativas. De ello se desprende que la ciencia no puede desarrollarse plenamente sin

dotarse de valores de referencia compatibles con otros valores existentes en un determinado contexto social y con los cuales coexiste. Los valores de la ciencia deberán *integrarse* en los otros valores que se encuentran en una determinada sociedad. Por lo tanto, una teoría ética de la ciencia debe partir de la *totalidad* de los valores y, dentro de ella, aislar y correlacionar aquellos que son típicamente científicos.

En conclusión, la ciencia no es, como sostienen los positivistas, algo bueno en sí mismo, pero llega a serlo sólo en función del hombre, de su supervivencia y de su perfeccionamiento global, es decir, económico, político, social, cultural, estético, ético, espiritual.

¿Qué punto de vista asume la Masonería frente a la ciencia? Para el pensamiento masónico, ¿es la ciencia algo bueno en sí o lo es solamente en la medida en que contribuye al perfeccionamiento global del hombre? La investigación desarrollada en los capítulos precedentes nos permite afirmar que la Masonería, aun siendo una sociedad iniciática, siente el profundo deber de enfrentar los problemas de nuestra época, no solamente para comprenderlos, sino también para tratar de resolverlos. Al hacerlo, se inspira en su antropología filosófica, es decir, en su imagen del hombre. Y es precisamente la antropología masónica la que se confronta con las dos maneras de concebir la ciencia arriba señaladas. En base a un primer y superficial análisis, parece que la Masonería comparte la noción de la ciencia considerada y entendida como algo bueno en sí mismo. En efecto, tanto el hombre de ciencia como el masón tienen en común la libertad, la tolerancia, la fraternidad, la universalidad, la búsqueda de la verdad (nunca revelada ni absoluta). Ahora bien, las analogías acaban ahí. Dado que libertad, tolerancia y fraternidad son nociones que se sitúan en la inmanencia, una diferencia fundamental entre el hombre de ciencia positivista y el masón consiste precisamente en el modo de entender la inmanencia. Mientras que, para el primero, todo aquello que tiene un sentido es reducible, directa o indirectamente, a la inmanencia, para el segundo el sentido atribuible a la realidad tiene un ámbito más amplio, y se deriva de un principio regulador en base al cual la trascendencia regula la inmanencia, mientras la inmanencia tiende hacia la trascendencia, en un proceso continuo e infinito. El presupuesto de la trascendencia reguladora por parte del pensamiento masónico fija la línea de demarcación entre la Masonería y la ciencia entendida en el sentido positivista. Como consecuencia de esto la Masonería comparte y defiende la noción de la ciencia como algo bueno sólo si tiende al perfeccionamiento global del hombre, es decir, físico, biológico, económico, social, político, estético, ético, espiritual. Para el masón, los valores de la ciencia son valores relativos que deben situarse junto a todos los demás valores que se encuentran en una determinada sociedad, partiendo de un punto de vista unitario suministrado por la antropología masónica. El fin supremo de esta antropología es la realización ética y espiritual del hombre.

## CAPITULO 9

### MASONERÍA E IGLESIA CATÓLICA

La imagen de la Masonería, que he diseñado en los Capítulos precedentes, encuentra su fundamento histórica en las Masonerías inglesas y estadounidenses (Constituciones, *Landmarks*, Actas, Declaraciones), pero las trasciende para situarse como pensamiento válido para todas las Masonerías nacionales. Representa, por tanto, un *deber ser*, un *ideal* hacia el que referir las sociedades masónicas singulares dadas concretamente en la historia y diferenciadas en lo relativo a tradición, cultura, lengua.

Pienso utilizar esa imagen para interpretar las relaciones que se desenvuelven entre Masonería e Iglesia Católica por una parte y con Estado (en su acepción más amplia) por otra parte. Tales relaciones constituyen el objeto de análisis del presente Capítulo y del siguiente.

Por cuanto se refiere a las relaciones con la Iglesia Católica, llamo la atención sobre las conclusiones a las que he llegado en el Capítulo 6, es decir, que: a) la Masonería no es una religión; b) no es inconciliable pertenecer a la Masonería y profesar una fe religiosa.

Los puntos a) y b) están estrechamente conectados en cuanto que la verdad de b) presupone la verdad de a). Esto significa que pueden ser conciliables Masonería y religión sólo si la Masonería no es una religión. El análisis desarrollado en los Capítulos precedentes (particularmente en el Capítulo 6) debería apartar cualquier duda al respecto. Sin embargo, la Iglesia Católica ha planteado de nuevo, recientemente la tesis de la incompatibilidad. Es importante, en este punto, analizar atentamente las razones expuestas como fundamento de tal tesis.

El estado actual de las relaciones entre la Iglesia Católica y la Masonería encuentra la más rigurosa e inequívoca expresión en la *Declaración sobre la Masonería* del cardenal J. Ratzinger, Prefecto para la Congregación para la Doctrina de la Fe, promulgada el 26 noviembre de 1983, que representa el acto más autorizado por el que la Iglesia Católica enuncia la tesis de la inconciliabilidad entre la pertenencia a la Masonería y la aceptación de la doctrina cristiano-católica. El texto íntegro de la *Declaración* es el siguiente.

Declaración sobre la Masonería. Se ha planteado si ha cambiado el juicio de la Iglesia en relación con la Masonería por el hecho de que en el nuevo Código de Derecho Canónico ésta no aparece expresamente mencionada como en el Código anterior.

Esta Congregación está capacitada para responder que tal circunstancia se debe a un criterio de redacción seguido también para otras asociaciones igualmente no mencionadas en cuanto comprendidas en categorías más amplias.

Se mantiene por tanto sin cambio el juicio negativo de la Iglesia en relación con las asociaciones masónicas, ya que sus principios han sido siempre considerados inconciliables con la doctrina de la Iglesia y por ello la adscripción a la misma queda prohibida. Los fieles que

pertenecen a las asociaciones masónicas están en situación de pecado mortal y no pueden acceder a la Santa Comunión.

No compete a las autoridades eclesiásticas locales el pronunciarse sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas con un juicio que implique derogación de cuanto se ha establecido más arriba, todo ello en línea con la Declaración de esta Santa Congregación del 17 de febrero de 1981 (cfr. AAS73/1981 pp. 240-241).

El Sumo Pontífice Juan Pablo **II**, en el curso de la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Declaración, decidida en la reunión ordinaria de esta S. Congregación, y ha ordenado la publicación de la misma.

Roma, dada en la sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, el 26 de noviembre de 1983. Firma el Cardenal Joseph Ratzinger.

Esta *Declaración* se inspira en un documento contra la Masonería redactado por los obispos alemanes titulado *Declaración de la Conferencia Episcopal Alemana acerca de la pertenencia de los católicos a la Masonería*, promulgado en Wurzburg el 28 de abril de 1980. Este documento, a su vez, se refiere a la Encíclica *Humanum Genus* de León XIII (20 de abril de 1884) donde se afirma que "el Magisterio de la Iglesia ha denunciado en la Masonería ideas filosóficas y concepciones morales opuestas a la doctrina católica" y en la *Carta al pueblo italiano* (8 de diciembre de 1892), en la que el mismo pontífice escribía esto: "Recordamos que el Cristianismo y la Masonería son esencialmente inconciliables, así como inscribirse en la una significa separarse de la otra".

Para entender correctamente la *Declaración sobre la Masonería* del cardenal Ratzinger, es necesario analizar, en sus aspectos más significativos, el documento del Episcopado alemán, que surge de los coloquios mantenidos con la Masonería alemana.

El clima que caracteriza los coloquios entre las Grandes Logias Unidas de Alemania y el Episcopado alemán es el del Concilio Vaticano II, mediante el cual la Iglesia Católica se abrió al diálogo con todos los hombres de buena voluntad. De hecho, con la celebración del Concilio Vaticano II, la Iglesia abandona la actitud de rechazo y de condena apriorística que había caracterizado en el pasado sus relaciones con el mundo moderno y se abre al diálogo y a la colaboración con los hombres de cualquier ideología y credo religioso. El documento conciliar más significativo, a este respecto, es sin duda la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* de Pablo VI sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En ella se afirma, entre otras cosas: "... la comunidad de los cristianos se siente real e íntimamente solidaria con el género humano y su historia. Por esto, el Concilio Vaticano **II**, habiendo penetrado más a fondo en el misterio de la Iglesia, no duda ahora de dirigir su palabra no ya sólo a los hijos de la Iglesia y a todos los que invocan el nombre de Cristo, sino a todos los hombres". En el cap. 21 (postura de la Iglesia frente al ateísmo), se sostiene, además: "la Iglesia aún rechazando de manera absoluta el ateísmo reconoce sin embargo sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben contribuir a la justa construcción de este mundo: dentro del que se encuentran viviendo juntos: esto, no puede darse sinceramente si no es mediante un leal y prudente diálogo". De esta declaración conciliar se hace eco, por su parte, la Encíclica *Ecclesiam Suam* en la que Pablo VI subraya la imagen de una Iglesia proclive al diálogo: "La Iglesia debe estar preparada para sostener el diálogo con todos los hombres de buena

voluntad, dentro o fuera de su ámbito propio. Nadie es extraño a su corazón. Nadie es indiferente para su ministerio. Nadie le resulta enemigo, a no ser que él mismo quiera serlo". En este clima de apertura al mundo, la Iglesia asume una postura de tolerancia práctica también frente a la Masonería, a la que se reconoce el mérito de admitir el principio trascendente del Gran Arquitecto del Universo mediante el cual rechaza las diversas manifestaciones del materialismo y del ateísmo.

En este clima conciliar, tuvieron lugar en Alemania entre 1974 Y 1980, coloquios oficiales entre la Iglesia Católica y la Masonería que fueron expresados en la *Declaración de la Conferencia Episcopal Alemana acerca de la pertenencia de los católicos a la Masonería*, cuyos puntos esenciales consisten en lo que sigue.

Las respectivas posiciones de partida de la Iglesia y de la Masonería alemanas se pueden sintetizar así.

La Conferencia Episcopal alemana se proponía el siguiente objetivo: 1) asegurar cambios dentro de la Masonería en Alemania; 2) examinar la compatibilidad entre la pertenencia simultánea a la Iglesia Católica y a la Masonería; 3) en el caso de una respuesta afirmativa a la cuestión anterior, preparar la opinión pública para el cambio de situación, con iniciativas publicitarias.

La Masonería alemana, que había salido de la persecución nacional-socialista reducida a casi una cuarta parte, a fin de instaurar una colaboración con las otras instituciones sociales, intentaba clarificar sus relaciones con las iglesias cristianas.

El inicio del diálogo parecía encontrar una justificación en los siguientes puntos de contacto: 1) la *libertad* del hombre, considerada esencial por la Iglesia se encuentra también en la Masonería, la cual, justamente en virtud de su actitud humanitaria desarrolla una actividad a favor de la libertad humana; 2) a la *caridad* de la Iglesia corresponde, en la Masonería, la beneficencia mediante la que emprende iniciativas de ayuda frente a personas que sufren; 3) los *símbolos* y los *ritos*, que en la Iglesia tienen siempre su puesto privilegiado, se encuentran también en la Masonería; 4) las *cualidades* positivas personales de determinados masones han sido siempre reconocidas y apreciadas por la Iglesia; 5) la Iglesia y la Masonería han declarado siempre su disponibilidad a luchar contra todas las manifestaciones del materialismo.

De estos puntos de contacto, surgía la opinión de que la Masonería se hubiera transformado a tal punto que permitiera a los católicos la inscripción en las logias masónicas.

Contra tal opinión, tomaba inmediatamente posición la Iglesia, que declaraba no considerar suficientes, a fin de cambiar la propia postura frente a la Masonería, las cualidades positivas de los masones individuales puesto que éstas dependían totalmente de la subjetividad. En consecuencia, para llegar a resultados válidos era necesario estudiar la *esencia* de la Masonería, tal como se comprobaba en las Grandes Logias de Alemania y como se manifestaba objetivamente en los Rituales oficiales de los tres primeros grados.

La Iglesia Católica, tras un examen en profundidad de los Rituales y del modo de ser masón, ha debido constatar -se lee en el documento episcopal- oposiciones fundamentales e insu-

perables, y de aquí salía inequívocamente que la pertenencia simultánea a la Iglesia y a la Masonería quedaba excluida.

Los motivos de tal inconciliabilidad son los siguientes. Ante todo, la Masonería, contrariamente a la Iglesia, niega, por principio, el valor de la verdad revelada, y, con esta indiferencia, excluye, desde el comienzo, una religión revelada. En particular, según la Masonería, la Iglesia Católica no es detentadora de la verdad absoluta, objetiva y revelada. La Masonería, por ello, sostiene una concepción relativista de la verdad, mediante la que todas las religiones (y por ello también la católica) expresan una verdad nunca absoluta, revelada y objetiva. Un concepto tal de verdad -se afirma en el documento episcopal- no es compatible con el concepto católico de verdad, ni desde el punto de vista de la teología natural, ni desde el de la teología de la revelación. El relativismo y el subjetivismo de esta clase, sostenidos por la Masonería, no se pueden armonizar con la fe revelada en la palabra de Dios e interpretada auténticamente por el magisterio de la Iglesia.

Del relativismo de la verdad proviene también la concepción relativista de la religión. Se lee, de hecho, en el documento episcopal, que, al negar a las religiones la posesión de la verdad absoluta y revelada, la Masonería considera a todas las religiones como intentos concurrentes para expresar la verdad divina, que, en último análisis, es inalcanzable. La verdad divina, en cambio, sería alcanzable -afirma todavía el documento episcopal- desde la Masonería sólo mediante el lenguaje de los símbolos. Por consiguiente, la Masonería sería una religión universal ("la religión en la que todos los hombres están de acuerdo" de la que habla Anderson en sus Constituciones) y poseería la verdad absoluta. La opinión de los autores de la Declaración del Episcopado alemán es que la Masonería, mientras que niega a todas las religiones la posesión de la verdad absoluta y revelada la atribuye a sí misma precisamente en cuanto religión universal.

La religión universal de los masones -sostienen- encuentra su expresión en el concepto del "Gran Arquitecto del Universo", que revela una concepción de tipo deísta. De hecho, el Gran Arquitecto del Universo es un Ser neutral, indefinido y abierto a toda posible interpretación. Cada uno puede introducirle la propia concepción de Dios, el cristiano lo mismo que el musulmán, el confuciano lo mismo que el animista o el partidario de cualquier religión. En consecuencia, esta representación de un arquitecto universal, que domina desde una lejanía deísta, mina los fundamentos de la concepción de Dios de los católicos y de su respuesta al Dios que les interpela como Padre y Señor. Finalmente, el Gran Arquitecto del Universo no permite pensar en una revelación de Dios, como sucede en cambio en la fe de todos los cristianos.

Los tres Rituales de los grados de Aprendiz, Compañero y Maestro presentan un carácter semejante al de los sacramentos, y favorecen la impresión de que, mediante las acciones simbólicas, se transforme efectivamente el hombre. Sin embargo, la iniciación simbólica del hombre, propugnada por la Masonería está en clara oposición con su transformación sacramental realizada por la Iglesia.

De los Rituales masónicos se desprende el hecho de que el fin último de la Masonería es el máximo perfeccionamiento del hombre desde el punto de vista ético y espiritual. Con todo, existe una duda razonable de que el perfeccionamiento ético sea absoluto y separado de la gracia, por lo que resulta arduo, si no imposible, justificar al hombre según la concepción

cristiana. De hecho, si con los Rituales de los tres grados vienen ya alcanzados la iluminación y la superación de la muerte, ¿para qué otra cosa debería servir la comunicación sacramental de la salvación en el bautismo, en la penitencia y en la Eucaristía?

La Masonería tiene, por ello, una pretensión de *totalidad* que hace evidentemente inconciliable a la Masonería con la Iglesia Católica, la cual no puede consentir que una institución extraña a ella pueda asumir en sí y desarrollar una formación de este tipo.

Los autores de la Declaración del Episcopado alemán, como conclusión de su análisis, afirman que, incluso aunque la Masonería ha realizado una transformación en el sentido de una mayor apertura hacia los otros grupos sociales, sin embargo, en su mentalidad, en sus convicciones fundamentales y en su trabajo en el templo, se ha mantenido plenamente igual a sí misma. Las razones arriba indicadas tocan a los fundamentos de la existencia cristiana, por lo que la pertenencia simultánea a la Iglesia Católica y a la Masonería queda excluida.

Estos, en síntesis, son los contenidos de la Declaración de, la Conferencia Episcopal alemana acerca de la pertenencia de los católicos a la Masonería. Esta Declaración, que se retrotrae a la Encíclica *Humanum Genus* de León XIII constituye la fuente en la que se inspira la *Declaración sobre la Masonería* del cardenal Ratzinger.

La publicación de la Declaración del Episcopado alemán suscitó polémicas y desorientación al menos en aquellos que estaban comprometidos en el diálogo entre masones y católicos. Es digno de destacar, al respecto, el *Comentario* a la susodicha Declaración el padre G. Caprile, que apareció como epílogo a la traducción italiana de esta Declaración, en el que sostiene que 1) la disposición del Episcopado alemán atañe directamente al territorio de su competencia jurídica, y 2) no se hace mención alguna de la excomunión y del correspondiente arto 2335 del Código del Derecho Canónico todavía vigente (la Declaración en cuestión es de 1980 y por *ello* se refiere al viejo Código de Derecho Canónico). Es evidente el intento del padre Caprile de atenuar el impacto de la Declaración para limitar sus efectos negativos en el diálogo entre católicos y masones que en aquel tiempo era muy vivo en Italia. Se esfuerza por sostener que, aun cuando los obispos alemanes hablen de Masonería sin especificación alguna, ellos no pretenden dar un juicio sobre toda la Masonería pasada y presente, de todo el mundo, de todos los tipos y orientaciones, sino pronunciarse sólo sobre la Masonería alemana, que ha sido objeto de sus análisis. El historiador padre Caprile sostiene la pluralidad y la diversidad de las comuniones masónicas, ordenándolas en una escala según el criterio de su mayor o menor cercanía a la doctrina teológica de la Iglesia Católica. Su valoración, circunscrita al plano histórico, puede tener una cierta validez, pero resulta insuficiente y errada ya que no expresa el fundamento común a todas las Masonerías del mundo, que se da sólo en el plano filosófico. Si el plano histórico no viene referido al filosófico, el riesgo que se corre es el de ver las comuniones masónicas como realidades autónomas y por ello sin ninguna ligazón: en ese caso, la Masonería alemana sería completamente diferente de la Masonería italiana, inglesa, o francesa, por lo que el juicio negativo dado sobre ella no implicaría también a las otras. Sobre este punto tienen razón los obispos alemanes, ya que efectivamente sus reflexiones atañen a toda la Masonería y no sólo a la alemana. Que las cosas son ciertamente así lo demuestra el hecho de que la *Declaración sobre la Masonería* del cardenal Ratzinger niega la razón al padre Caprile cuando en ella se declara que *no compete a las autoridades eclesíásticas locales pronunciarse sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas con un juicio que implique derogación de cuanto se*

ha establecido más arriba, todo ello en línea con la Declaración de esta S. Congregación del 17 de febrero de 1981. Ya que la Declaración de Ratzinger se inspira en la Declaración de los obispos alemanes de la que recibe todos sus contenidos esenciales, no hay sombra de duda de que la Declaración del Episcopado alemán tiene una validez general y no sólo regional, como sostiene, en cambio, el padre Caprile. También sobre la interpretación del arto 2335 del Código de Derecho Canónico el Prefecto de la S. Congregación de la Fe desautorizará la afirmación del padre Caprile.

La publicación tanto de la Declaración del Episcopado alemán como de la Declaración de la S. Congregación de la Fe suscitó reacciones, comentarios y polémicas. En estos se ha vislumbrado una inversión de la tendencia de la Iglesia respecto a los contenidos expresados por el Concilio Vaticano II. En particular, la atención se centró en el arto 2335 a través del cual, en el viejo código de Derecho Canónico, bajo pena de excomunión se prohibía a los católicos inscribirse en las asociaciones masónicas. Puesto que en el nuevo Código de Derecho Canónico tal artículo ha sido abolido, se pensó que de este modo la Iglesia habría querido manifestar un cambio de postura frente a la Masonería. Respecto al arto 2335 se ha argumentado de varias maneras: hay quien se ha preguntado si la Declaración de Ratzinger era una especificación o bien una limitación.

Ya que el debate y la polémica no tendían a apagarse, el 23 de febrero de 1985 *L'Osservatore Romano* publica en primera página, a tres columnas, un artículo no firmado (que expresa, sin embargo, la posición oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe) titulado: *Reflexiones a un año de la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Inconciliabilidad entre fe cristiana y masonería.*

Los autores de estas *Reflexiones*, para justificar la Declaración del cardenal Ratzinger, se retrotraen igualmente a la Declaración del Episcopado alemán.

Las reflexiones de tal doctrina son esencialmente de tres tipos: 1) teórico, 2) práctico, 3) socio-cultural.

Las reflexiones correspondientes al primer tipo se expresan en dos niveles de análisis. El primer nivel se manifiesta en la siguiente cita: "Ante todo se debe recordar que la Comunidad de los francmasones, y sus obligaciones morales se presentan como un sistema progresivo de símbolos de carácter extremadamente comprometido. La rígida disciplina del secreto que les domina refuerza posteriormente el peso de la interacción de signos e ideas. Este clima de secreto implica, sobre todo, para los adscritos el riesgo de convertirse en instrumento de estrategias desconocidas para ellos". El contenido de este párrafo se refiere a la disciplina del secreto que, según los autores del documento, está vigente en Masonería y conduce a no respetar a la persona humana a causa del secreto iniciático. El segundo nivel de reflexiones, siempre desde el punto de vista teórico se explicita en el siguiente párrafo: "Aunque se afirma que el relativismo no se asume como dogma, se propone sin embargo de hecho una concepción simbólica relativista, y por lo tanto el valor relativizante de una tal comunidad moral-ritual lejos de poder ser eliminado, resulta al contrario determinante. En tal contexto, las diversas comunidades religiosas, a las que pertenecen los miembros de las Logias, no pueden ser consideradas más que como simples institucionalizaciones de una verdad más amplia e inalcanzable. El valor de estas institucionalizaciones aparece, por ello, inevitablemente relativo, respecto a esta verdad más amplia, la cual se manifiesta en cambio

más bien en la comunidad de la buena voluntad, es decir en la fraternidad masónica". Con esta cita, se afirma que la Masonería asume una actitud *relativista* puesto que, pone todas las confesiones religiosas (y por ello también la católica) en el mismo plano. Se expresa, aquí una visión según la cual la Masonería representa una forma de pensamiento orientado hacia la verdad (no completamente conocida puesto que se ampara en el secreto) "más amplia", global y que no es poseída, ni puede serlo, por ninguna iglesia en particular. Las iglesias, se dice, son para el masón instituciones religiosas en cada una de las cuales se realiza una modalidad particular de referirse, a través de formas simbólicas de representación sensible, a una verdad que siempre es más amplia respecto a estas formas de representación. Tal verdad más amplia caracteriza, en cambio, el pensamiento masónico. Si el problema de la verdad viene considerado de esta forma, entonces no puede haber compatibilidad entre Masonería e Iglesia Católica, ya que la Iglesia Católica se reduce a una forma particular (y por esto parcial si no errónea) de representación de una verdad más amplia que sólo la Masonería tiene el derecho de reivindicar.

Las reflexiones del segundo tipo son principalmente de carácter práctico y representan las consecuencias de la actitud relativista señalada anteriormente. En el documento, de hecho, se lee: "Para un cristiano católico, sin embargo, no es posible vivir su relación con Dios en una doble modalidad, escindiéndola en una forma humanitaria-superconfesional y en una forma interna-cristiana. No puede cultivar relaciones de dos clases con Dios, ni expresar su relación con el Creador a través de formas simbólicas de dos clases. Esto sería algo completamente diferente de aquella colaboración, que para él es obvia, con todos los que están comprometidos en el cumplimiento del bien, aunque sea a partir de principios diversos. Por otro lado un cristiano católico no puede al mismo tiempo participar en la plena comunión de la fraternidad cristiana y, por otra parte, mirar a su hermano cristiano, a partir de la perspectiva masónica, como a un 'profano"'. Aquí se hace referencia al caso en el que un cristiano (católico) es también miembro de una Logia masónica, y se expresa la idea según la cual si se acepta convertirse en masón continuando siendo cristiano (católico), entonces se mantiene con Dios una relación de doble significado: en cuanto masón y en cuanto cristiano. De ello se deriva, por lo tanto una incompatibilidad práctica.

Siempre en las consideraciones de tipo práctico, el documento contiene una explícita referencia al relativismo, cuando afirma: "Aunque cuando, como ya se ha dicho, no hubiera una obligación explícita de profesar el relativismo como doctrina, sin embargo la fuerza relativizante de una tal fraternidad, por su misma lógica intrínseca tiene en sí la capacidad de transformar la estructura del acto de fe de manera tan radical que no sea aceptable por parte de un cristiano al cual su fe le es querida (León XIII)".

Las reflexiones del tercer tipo, refiriéndose a la mentalidad contemporánea, son de naturaleza socio-cultural. En el documento, se lee al respecto: "Esta perturbación en la estructura fundamental del acto de fe se realiza, además generalmente de manera mórbida y sin advertirlo: la firme adhesión a la verdad de Dios, revelada en la Iglesia, se convierte en simple pertenencia a una institución, considerada como una forma particular de expresión junto a otras formas de expresión, más o menos tan posibles y válidas, de la orientación del hombre hacia lo eterno. La tentación de ir en esta dirección es hoy mucho más fuerte, por cuanto corresponde plenamente a ciertas convicciones que prevalecen en la mentalidad contemporánea. La opinión de que la verdad no pueda ser conocida es característica típica de nuestra época, y, al mismo tiempo, elemento esencial de su crisis general".

Por medio de estas reflexiones, la Iglesia Católica expresa su preocupación acerca de la opinión extendida de que la verdad no puede ser conocida y vislumbra en esto una característica específica de nuestra época que es el elemento esencial de su crisis. Si el hombre renuncia a la certeza de que sólo la verdad objetiva, absoluta y revelada se puede dar, entonces inevitablemente se producirá un estado de resultados conflictivos y destructivos. Ya que la Masonería niega el valor de la verdad revelada, no puede haber conciliabilidad con la Iglesia Católica.

Como se puede fácilmente constatar, en las *Reflexiones* encontramos los contenidos más importantes de la *Declaración* del Episcopado alemán, o sea la verdad (revelada o relativa), la religión (parcial o universal), la concepción del hombre (total o parcial). Hay, por ello, una continuidad filosófica y doctrinal entre la Encíclica *Humanum Genus* de León XIII, la *Declaración de la Conferencia Episcopal alemana acerca de la pertenencia de los católicos a la Masonería*, la *Declaración sobre la Masonería* de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe y las *Reflexiones a un año de la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe. inconciliabilidad entre fe cristiana y masonería*. De aquí surge la convicción inequívoca de que, desde que se inició la disputa entre Masonería e Iglesia Católica en la Encíclica *In eminenti* de Clemente XII de 1738, nada ha cambiado en la *esencia* de la posición de la Iglesia Católica frente a la Masonería. Se han transformado, en cambio, las modalidades mediante las que aquélla ha considerado expresar el contraste propiamente: mientras en el siglo pasado la Masonería venía representada como manifestación del Mal (entendido ontológicamente como el Maligno) con el consiguiente florecimiento de una literatura de *feuilleton* sobre el satanismo masónico, hoy el contraste se expresa sobre la base de sutiles argumentaciones filosóficas y doctrinales, al haberse convertido el hombre, gracias también a la superación del analfabetismo, en menos crédulo e ingenuo.

En todo caso, los susodichos documentos contra la Masonería representan el pensamiento *oficial* de la Iglesia Católica. A ellos y solamente a ellos, nos debemos referir para proseguir el discurso.

Antes de adentrarnos en las reflexiones críticas sobre la posición oficial de la Iglesia Católica frente a la Masonería, es oportuno detenerse en la solicitud de cambio en la *esencia* de la Masonería sostenida desde siempre por la Iglesia. La *Declaración* del Episcopado alemán concluye, de hecho, sosteniendo que la Masonería, en *esencia*, se ha mantenido idéntica a sí misma, por lo que hay inconciliabilidad entre pertenecer a la Masonería y compartir la fe cristiana. Pero también la Masonería, al valorar los susodichos documentos de la Iglesia Católica, puede afirmar que, en *esencia*, nada ha cambiado en la postura de la Iglesia hacia los principios masónicos. El riesgo que se corre es el de echarse en cara recíprocamente los cambios no sobrevenidos, considerados necesarios para superar el escollo de la inconciliabilidad. Considero oportuno precisar, a este respecto, que sería un error pretender cambios en la *esencia* de la Iglesia Católica y la Masonería. Si la Iglesia Católica cambiase su propia *esencia* ya no sería Iglesia Católica, como la Masonería, si cambiase en su *esencia*, ya no sería Masonería. Tales mutaciones esenciales no son, por lo tanto, justificables ni en el plano teórico doctrinal, ni en el plano práctico. Pretender cambios imposibles e injustificables podría por el contrario, constituir la excusa para negar validez al diálogo entre Masonería e Iglesia Católica. Considero, por ello, que la postura correcta al respecto es la de reconocer que la *esencia* de la Iglesia Católica y de la Masonería es la que es, y que, por consiguiente,

se declare el *respeto* de las recíprocas y específicas doctrinas. La compatibilidad de la pertenencia simultánea a la Masonería y a la Iglesia Católica no debe, por ello, buscarse en los cambios esenciales sino en otro lado, como demostraré siguiendo el discurso.

La tesis de la inconciliabilidad, sostenida por la Iglesia Católica frente a la Masonería, se articula principalmente en los conceptos de "verdad", "religión" y "totalidad". Examinémoslos por separado con el fin de definir el punto de vista masónico.

Al problema de la verdad se pueden dar al menos las siguientes soluciones: 1) la solución *atea*, según la cual todas las religiones son falsas; 2) la solución *cristiano-católica*, según la cual sólo una religión es verdadera mientras todas las otras son falsas; 3) la solución *masónica*, según la cual todas las religiones son relativamente verdaderas.

La solución atea, que encuentra su expresión en la cultura occidental, niega el sentido de verdad a todas las religiones, las cuales, por ello, son consideradas como ilusión o consolución del hombre frente a las adversidades de la vida. El "Dios ha muerto" de Nietzsche o el "Dios es nada" son posiciones filosóficas difíciles de sostener también porque contradicen la evidencia histórica de la trascendencia. De hecho, desde los tiempos más antiguos el hombre ha manifestado la exigencia de creer en un Ser trascendente aunque no siempre lo haya hecho coincidir con el Dios de una religión. La solución atea, por ello, puede tener sólo un alcance cultural: si el hombre buscara justificar el propio ateísmo, difícilmente lograría hacerlo.

La solución cristiano-católica viene definida en la declaración "Extra ecclesiam nulla salus" (Fuera de la iglesia no hay salvación), formulada en el IV Concilio de Letrán de 1215, por la cual la Iglesia Católica, reivindicando para sí el derecho de poseer la verdad de manera exclusiva, niega que también otras religiones puedan tener el mismo derecho. Ha pasado mucho tiempo desde entonces, y la Iglesia Católica ha buscado de diferentes maneras atenuar la rigidez de la declaración. Ya que el debate sigue todavía en curso, es de esperar que aquélla logre liberarse de este modo de concebir la verdad que ha estado, en los siglos pasados, en el origen de tantas guerras de religión. La Inquisición, la caza de brujas, las atrocidades de las misiones en América Latina son sólo algunos ejemplos que encuentran su justificación en la verdad exclusiva y absoluta sostenida por la Iglesia Católica.

La solución masónica consiste en considerar todas las religiones *relativamente* verdaderas. La Masonería, no siendo una religión, ve todas las religiones con la distancia del observador externo. Ninguna religión, para la Masonería, posee la verdad absoluta y exclusiva, pero todas las religiones son relativamente verdaderas, o sea cada religión es verdadera respecto a su específico punto de vista sobre toda la realidad. Ya que se dan legítimamente diferentes puntos de vista, cada uno de ellos es verdadero pero no de forma absoluta. Todas las religiones, examinadas en el plano *objetivo* son relativamente verdaderas.

La religión, no obstante, puede ser considerada también desde dentro, es decir, desde el punto de vista de los creyentes.

Si yo escojo adherirme a una religión entre las que se me dan objetivamente, entonces para mí esa religión es verdadera de forma absoluta y exclusiva. Esta religión, relativamente verdadera en el plano objetivo, se convierte en mi religión y tiene valor absoluto para mí.

Para caracterizar el problema de la verdad en las religiones, es necesario por ello distinguir entre "verdad objetiva", cognoscible por todos los hombres, mediante la que *todas las religiones son relativamente verdaderas*, y "verdad subjetiva", mediante la que *mi religión es absolutamente verdadera*. Contrariamente a lo que se piensa, el carácter absoluto de la verdad se alcanza sólo subjetivamente. De ello deriva la importante conclusión de que toda religión es, al mismo tiempo, relativa (en el plano objetivo) y absoluta (en el plano subjetivo). Para la Masonería, además, las religiones no son todas *igualmente* verdaderas (como sostiene la Iglesia Católica con su acusación de indiferencia), sino que cada una de ellas es entendida respecto a la especificidad de la doctrina teológica que sostiene.

Como conclusión de este análisis del problema de la verdad, retomo el punto de vista católico y el punto de vista masónico. Para la Masonería, todas las concepciones del hombre (religiosas y laicas) son relativas en el plano objetivo; la Masonería misma, por ello, detenta una verdad relativa. Para la Iglesia Católica, existe una sola verdad absoluta, objetiva y revelada que pertenece a sí misma; como consecuencia, todas las otras concepciones del hombre (religiosas y laicas) están en el error. La Iglesia Católica sostiene, además, que la Masonería, en cuanto religión universal (súper-religión), se atribuye una verdad divina y absoluta.

De esta última afirmación salen las reflexiones sobre el segundo concepto fundamental que se refiere justamente a la religión. Según los autores de la Declaración del Episcopado alemán, la Masonería es una religión, más bien una súper-religión (universal) que detenta una verdad más amplia, divina y absoluta. Esta declaración es completamente errónea e infundada, como ya he declarado y como ha subrayado con anterioridad la Gran Logia Unida de Inglaterra cuando afirmó que la "Masonería no es una religión, ni un sincretismo de religiones". Bastaría esto para cerrar al argumento. No obstante, pienso reflexionar ulteriormente sobre aquélla, dada la importancia que tiene también por las consideraciones siguientes.

El error de atribuir a la Masonería las características típicas de una súper-religión se basa en una cierta interpretación del deísmo, o sea de aquella particular forma de religión universal basada en la razón con la que todos los hombres están de acuerdo, en el cual Anderson se inspiró cuando escribió en 1723 las Constituciones masónicas. En esta declaración, hay una parte de verdad, ya que en el pasado la Masonería se inspiró en la religión. De hecho, los masones "operativos" que construían materialmente las catedrales, encontraban en la religión cristiana la fuente originaria de sus obras. Cuando Anderson se propone el objetivo de universalizar la Masonería, sustituyó la religión cristiana por una religión universal inspirada en el deísmo. Mientras que es fácil mantener que los masones operativos compartían la religión cristiana (y eran por ello cristianos), resulta difícil afirmar que los masones "especulativos" compartían la religión universal deísta, porque, en la construcción racional de tal religión, no se fue nunca más allá de la formulación de los principios generales. Parece, difícil, por lo tanto, imaginar un masón deísta tal como había el masón cristiano. Tales dificultades, como es sabido, crearon una profunda ruptura en la Masonería inglesa entre *Antients* (que no querían renunciar al Cristianismo) y *Moderns* (que sostenían la necesidad de descristianizar la Masonería para poder adherirse a la religión universal del deísmo). La disputa entre *Antients* y *Moderns* se concluyó en 1813, cuando la Masonería inglesa, sin renunciar a las Constituciones de Anderson, considera superado el deísmo. Por lo tanto, también en la hipótesis de que el deísmo coincidiera con la presunta súper-religión de la que

hablan los autores del documento católico, eso no podría tener más que un relativo valor histórico. En todo caso, ello es completamente extraño al pensamiento masónico contemporáneo.

Si la Masonería no es una religión, entonces deja de tener sentido también la acusación de relativismo. El análisis desarrollado hasta aquí nos permite afirmar, de hecho, que la Masonería no tiene una verdad más amplia, de la cual las verdades de las religiones particulares son manifestaciones parciales. Por lo tanto, tales verdades parciales no se refieren a una verdad global, de la que la Masonería debería ser detentadora. Queda, sin embargo, por examinar el juicio de relativismo por el que la Masonería, según el documento católico, llevaría a las religiones particulares a prescindir del hecho de que sea detentadora o no de una verdad más amplia de la propugnada por éstas. Intentemos responder al interrogante: ¿la Masonería coloca a todas las religiones en el mismo plano, o las diferencia según un cierto criterio de valor? Ante todo, la Masonería no expresa valoraciones sobre las religiones particulares, ni se propone ordenarlas en una escala jerárquica. Para la Masonería, todas las religiones particulares tienen, respecto a su punto de vista en relación al hombre que es *exclusivamente* ético, dignidad semejante. Con esto se afirma que la Masonería no se pronuncia (no tiene tampoco la competencia para ello) sobre el contenido de verdad de cada religión particular, sino, más bien, sobre los principios éticos que propugnan, a fin de encontrar posibles concordancias con los propios principios, en conformidad con los cuales se realiza el proyecto de perfeccionamiento del masón. La comparación sobre el plano exclusivamente ético está justificada por el hecho de que el pensamiento masónico no se presenta como una concepción global del hombre. Justamente por eso la Masonería no aspira a tanto, no tiene una propia verdad que contraponer a las religiones particulares. Sólo su propuesta de perfeccionamiento del hombre, que para la Masonería tiene un significado exclusivamente ético, se plantea en la comparación con los principios éticos de los cuales se encargan las religiones particulares.

De la convicción de que la Masonería sea una súper-religión, proviene otro error que consiste en considerar a la Masonería como una concepción *total* de la realidad. En efecto, en el documento del Episcopado alemán, se lee que entre la Masonería y la Iglesia Católica hay inconciliabilidad, puesto que la Masonería, en cuanto súper-religión, es una visión total y global. Si tal declaración fuera cierta, entonces habría efectivamente inconciliabilidad, en cuanto que la Masonería y la Iglesia Católica representarían dos concepciones totales de la realidad que, por definición, no pueden más que ser independientes e irreducibles. No obstante, también aquí los autores de los documentos católicos están equivocados, pues la Masonería no es una concepción total de la realidad, ni ha tenido nunca tal pretensión. La Masonería, proponiéndose el perfeccionamiento ético del hombre, no se pronuncia sobre todos los aspectos de la realidad, sino simplemente sobre los que caracterizan su ámbito. Dicho ámbito, por ello, es *parcial* y concierne principalmente al perfeccionamiento ético del masón. Pero precisamente por ser parcial la concepción del hombre en la Masonería, mientras que la cristiana es total, no se sostiene la declaración de inconciliabilidad sostenida en los documentos católicos. Esto significa que, al menos en el plano ético, entre Masonería e Iglesia Católica puede haber conciliabilidad. De hecho, habrá conciliabilidad si entre los principios éticos sostenidos por la Iglesia Católica y los declarados por la Masonería existe una base común.

Como conclusión de estas reflexiones sobre los documentos católicos examinados, podemos sintetizar los respectivos puntos de vista entre Masonería e Iglesia Católica.

La Iglesia católica ve en la Masonería una religión más amplia (universal) con respecto a las específicas religiones particulares (Cristianismo, Judaísmo, Islamismo y otras), que detenta una verdad divina y absoluta. La Masonería, por otro lado, al negar la verdad objetiva y revelada, incurre en el relativismo. Dicho relativismo, sin embargo, vale sólo para las religiones particulares y no para la Masonería misma, que estaría en posesión de la verdad objetiva y absoluta. La Iglesia Católica, en definitiva, ve en el pensamiento masónico el intento de expropiarla de la verdad revelada con el no declarado intento de atribuirle a sí mismo. Le confiere, por último, a la Masonería una concepción total de la realidad.

La Masonería ve en la Iglesia Católica (y en todas las religiones) concepciones del hombre relativamente verdaderas. Para ella, no existe una religión que posea la verdad revelada, absoluta y objetiva. La Masonería no expresa valoraciones sobre las religiones particulares, ni se propone ordenarlas en una escala jerárquica, sino que todas ellas tienen, respecto a su punto de vista entorno al hombre, igual dignidad. La Masonería no se considera una religión, ni una súper-religión. Por consiguiente, no está en posesión de una verdad divina y absoluta. La Masonería no es una concepción total de la realidad, ya que el perfeccionamiento del hombre que propugna está limitado al plano ético y espiritual.

De esta confrontación, resulta claro que los teóricos de la Iglesia Católica han malentendido el pensamiento masónico. De ahí se deduce que sus valoraciones son erróneas y por ello resultan confundidas.

Desde que en 1738 Clemente XII promulgó la bula *In eminenti*, la Iglesia Católica ha sostenido, con diversas argumentaciones, la tesis de la inconciliabilidad entre la pertenencia a la Masonería y la profesión de un credo religioso. Sería interesante preguntarse en qué condiciones estaría dispuesta a admitir la conciliabilidad. De los documentos arriba mencionados, parecería que la conciliabilidad dependiera: 1) de reconocer a la Iglesia Católica la plenitud de la propia doctrina teológica, la cual se manifiesta a través de la verdad revelada, la salvación, la gracia, la fe y el dogma; 2) de estructurar el pensamiento masónico sobre la base de dicha doctrina. En tal caso, y sólo en tal caso, la Iglesia Católica encontraría en la Masonería aquel cambio *esencial* necesario para sostener la conciliabilidad. Pero si la Masonería se transformara hasta el punto de admitir la verdad revelada, la salvación, la gracia, la fe y el dogma ya no sería Masonería. La conciliabilidad sería posible pero a condición de destruir la Masonería. Si la Masonería no es ya Masonería, ¿entonces, qué es? No hay duda de que, admitiendo y compartiendo los contenidos de una doctrina teológica, se convertiría en una religión y, como tal, podría pronunciarse sobre toda la realidad. Pero entonces nacería el contraste entre dos concepciones totalizadoras cada una de las cuales reivindicaría la posesión de la verdad revelada, objetiva y absoluta. Por ello, la conciliabilidad no se alcanzaría tampoco aunque la Masonería se convirtiera en una religión. De allí sale la conclusión de que, asumiendo el punto de vista de la Iglesia Católica hay y habrá siempre inconciliabilidad, tanto si la Masonería queda como es, o si se convierte en una religión. La conciliabilidad podría darse si la Masonería se entendiera tal cual es, o sea una concepción no total sino parcial del hombre, circunscrita al perfeccionamiento moral y espiritual. Pero, como hemos visto, la Iglesia Católica malinterpreta ese carácter parcial de la Masonería. No obstante, vale la pena reflexionar a continuación sobre esta hipótesis de conciliabilidad.

Juzgar acerca de la conciliabilidad o no que se da entre la fe católica y el pensamiento masónico significa por consiguiente, juzgar acerca de la compatibilidad o no entre los principios fundamentales de la ética católica y aquéllos constitutivos de la ética masónica. ¿Pero es posible circunscribir un conjunto de principios éticos de la Masonería que baste para caracterizar la idea de compromiso ético y que consienta al mismo tiempo plantear, al menos en primera aproximación, el discurso de la conciliabilidad o no sobre bases concretas? En el Capítulo 6, definiendo las relaciones entre ética masónica y ética de las religiones particulares, he sostenido que es justificable la afirmación de que haya principios éticos que se refieran a las acciones del masón en cuanto tal, ya que las acciones masónicas son las acciones del masón que miran a su perfeccionamiento y son, por ello, relevantes respecto al ideal regulador masónico. ¿Pero cuáles son estos principios éticos del masón? ¿Se pueden ordenar en una tabla? ¿Y esta tabla de principios éticos se puede confrontar con la de la Iglesia Católica?

Creemos que la quintuple serie «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático», que comprende los elementos fundamentales de la antropología masónica, constituye la fuente sobre la que nuclear los principios éticos fundamentales de la Masonería, principios irrenunciables para todo masón más allá de las diferencias culturales e históricas que su aplicación puede implicar. Como se ha sostenido de hecho en los Capítulos precedentes, la antropología que se deriva de esa quintuple serie es una antropología esencialmente ética, caracterizada en primera aproximación por dos principios generales: el principio según el cual se le reconoce al hombre su dignidad de ser libre de expresar las propias ideas y de realizarlas en el respeto a la libertad de los otros, y el principio de tolerancia, consecuencia del anterior, a causa del respeto debido a todos los hombres.

Con respecto a estos dos principios, que, en cuanto conciernen a la relación de respeto recíproco entre los hombres individuales se pueden llamar morales (en sentido estricto), en contraposición con los que tienen un contenido prescriptivo más propositivo y por esto denominables éticos (en sentido estricto), no debería quedar dudas acerca de su compatibilidad con los mismos principios éticos católicos.

También la Iglesia Católica se reconoce plenamente en estos dos principios morales, considerándolos eje de la concepción ética de la persona. Por otra parte, toda concepción ética incluye también principios éticos (en sentido estricto), es decir principios que no dicen tanto lo que no se debe hacer (como los principios morales) sino qué está bien hacer. También la ética masónica contiene principios de este tipo. Y a ellos conviene ahora atraer la atención, dando que entre ellos y los mismos principios éticos (en sentido estricto) católicos puede no existir concordancia.

Se puede adelantar la opinión de que el conjunto de los principios éticos masónicos se pueda reducir a los dos siguientes componentes de la quintuple serie antropológica: la fraternidad y la trascendencia. El valor ético transmisor del pensamiento masónico está constituido, de hecho, por la búsqueda de los valores que garantizan la mejora (en todos los planos) de la humanidad entera en un espíritu de pacífica convivencia y de tolerancia recíproca. Así al considerar la fraternidad como principio de antropología masónica significa partir de la convicción que entre todos los hombres se realice una comunidad idealmente referida al bien de todos y capaz de acoger en su seno a todos los hombres como hermanos.

Naturalmente, una formulación del principio de fraternidad, independientemente de la especificación de lo que está bien para el hombre, no es suficiente para valorar la positividad de ella respecto a la concepción del bien propugnado por la Iglesia Católica. Hay que notar que precisamente en este punto convergen los factores de mayor desconfianza por parte de las autoridades católicas sobre la filosofía práctica de la Masonería. A este respecto, en todo caso, hay que afirmar que el bien se concibe en general por el masón como bien para el hombre, donde el hombre se define también por su relación ideal de tensión hacia la trascendencia. Es en este punto donde interviene de manera decisiva el cuarto elemento de la quintuple seria antropológica. La imagen del hombre así descrita no puede prescindir de la dimensión trascendente, por lo que es absolutamente incorrecto atribuir a la Masonería una concepción del hombre reducida a sus condiciones de vida biológica y económica. La axiología masónica reconoce en el hombre, junto a los valores vitales y utilitarios, también los valores más altos del espíritu, en cuanto lo concibe proyectado hacia un deber ser también espiritual. Se podría discutir si entre tales valores están también los religiosos. Es verdad que la Masonería no incluye, en el sentido que no les retiene constitutivo de su antropología, pero tampoco los excluye, juzgándolos pertenecientes a una dimensión extraña a su propia esfera de intereses y de su competencia. Pero entonces, si la Iglesia Católica no excluye "la colaboración con todos los que están comprometidos en el cumplimiento del bien, incluso a partir de principios diversos", no se ve porqué la misma Iglesia declara la inconciliabilidad entre ética católica y ética masónica, cuando esta última se refiere al cumplimiento al menos de una parte (y según modalidades particulares) del mismo bien perseguido también por la Iglesia Católica.

Antes de concluir estas reflexiones sobre el Documento de "L'Osservatore Romano" que se puede comparar por los contenidos y por la autoridad de donde ha emanado con la Declaración de la Gran Logia Unida de Inglaterra, considero oportuno explicitar sus fuentes históricas y doctrinales.

Como se señaló antes, tanto la *Declaratio* de 1983 como las *Reflexiones* de 1985 se inspiran en un documento contra la Masonería redactado por los obispos alemanes el 28 de abril de 1980. Tal documento, a su vez, se remonta a la Encíclica *Humanum Genus* de León XIII (20 de abril de 1884), y a la *Carta al pueblo italiano* (8 de diciembre de 1892). Querría subrayar, al respecto, que los documentos de excomunión promulgados por León XIII contra la Masonería se encuentran en la fase culminante de la oposición entre la Masonería y la Iglesia Católica y reafirman todas las acusaciones contra la Masonería formuladas por los pontífices que le han precedido. Recordemos que sólo Pío IX y León XIII hablaron, en sus documentos, más de cuatrocientas veces contra la Masonería, la cual era identificada en muchos casos con los Carbonarios y con las sociedades patrióticas y secretas que en aquellos años lucharon por la unidad de Italia y contra el poder temporal de los papas. La identificación de la Masonería con las sociedades que conspiraron contra la Iglesia y las potestades civiles legítimas puede ser comprendida solamente si las referimos a la llamada "cuestión romana", es decir a la pérdida de los Estados pontificios donde los dos poderes, el civil y el eclesiástico, coincidían en la misma persona del papa.

Sin embargo, los documentos de excomunión de la Masonería datan de mucho tiempo antes. La primera excomunión contra la Masonería, conocido como *In eminenti apostolatus specula*, emanó del papa Clemente XII el 28 de Abril de 1738. Ya que se retoma aquella también

en las encíclicas sucesivas, es importante examinarla específicamente, al menos respecto a las motivaciones de la acusación, que consiste en lo que sigue. 1) *Los masones son hombres de todas las religiones*. La Iglesia Católica, que se declara detentadora de la única verdadera religión, no puede aceptar la idea de ser colocada al mismo nivel de todas las otras religiones. 2) *Los masones manifiestan una apariencia de rectitud natural*. El estado de indigencia, en el que se encuentra la humanidad después del pecado original, puede desaparecer no a través de una forma cualquiera de honestidad natural, sino a través de la gracia que conduce a la salvación. 3) *Los masones se unen estrechamente entre sí sobre la base de un pacto secreto*. La Iglesia, que quiere redimir a la humanidad no puede dejar de ver con sospecha todo lo que viene envuelto en el secreto. 4) *Los masones asumen obligaciones jurando sobre la Biblia y se comprometen a aplicar penas frente a los traidores*. La Iglesia no puede permitir que algunos hombres busquen la venganza y la realicen de forma cruel. 5) *En muchos Estados las asociaciones masónicas fueron ya desde hace tiempo vetadas como contrarias a la seguridad de los reinos*. En una época en la que reyes y papas se sostenían recíprocamente, esta motivación era ideológicamente muy fuerte y sentida. 6) *Y por otros y justos razonables motivos conocidos por nos [el papa] hemos establecido y decretado condenar y prohibir dichas sociedades de francmasones*. Hay mil suposiciones que se pueden hacer acerca de esta motivación, pero la más lógica consiste en la atribución de prácticas impías a las asociaciones masónicas.

Con Clemente XII se inicia la larga lista de papas antimasónicos. El 18 de mayo de 1751 Benedicto XIV (el pontífice que tenía correspondencia con los más eminentes ilustrados, entre los cuales el masón Voltaire) renovó, agravándola ulteriormente, la condena contra la Masonería mediante las bulas *Providas*.

Los pontífices del siglo XIX intensificaron la lucha contra la Masonería. Pío VII hizo fijar, el 1814 en las puertas de las Iglesias una nueva bula contra la Masonería, que produjo persecuciones y arrestos en algunos Estados de América Latina.

León XII emitió en 1823, la bula *Qua Graviora mala*, que desencadenó a las Cancillerías española y portuguesa contra la Masonería y tuvo la consecuencia de que siete masones españoles, sorprendidos durante una iniciación fueron ahorcados.

También Pío VIII, en el único año de su pontificado, excomulgó a los masones. Lo mismo hizo también su sucesor, Gregorio XVI.

Con Pío IX las relaciones entre Masonería e Iglesia se exasperan y se complican notablemente. Para comprender la función desarrollada por este pontífice frente a la Masonería, remito al excelente estudio de D. Rosario Esposito, titulado *Pío IX. La Iglesia en conflicto con el mundo*.

Con la celebración del Concilio Vaticano II la Iglesia abandona esta actitud y se abre al diálogo y a la colaboración con los hombres de toda ideología y credo religioso. Como ya vimos en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* o en la encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI.

En el nuevo Código de Derecho Canónico ha sido abolido el artículo 2335 por el cual, bajo pena de excomunión se prohibía a los católicos inscribirse en asociaciones masónicas. Se podría preguntar si el significado de tal omisión se explica en el hecho de que también for-

malmente la Iglesia Católica ha quitado la excomunión de la Masonería. Como hemos podido hacer notar, la *Declaratio* de la Congregación para la Doctrina del Fe entiende, en cambio, repetir el juicio negativo de la Iglesia sobre la Masonería haciendo depender la omisión del artículo en una cuestión de criterios de tipo meramente de redacción. Es importante hacer notar que la Iglesia Católica hoyes la única en el mundo que sostiene, con argumentaciones filosóficas y doctrinales, la tesis de la inconciliabilidad. De hecho no sólo los más altos exponentes de las religiones no cristianas (judaísmo, islamismo, etc.), sino también obispos anglicanos, ortodoxos y luteranos se han adherido a la Masonería, resolviendo de este modo favorablemente la tesis de la conciliabilidad. Para confirmarlo, basten unos pocos ejemplos: fueron masones el primado de la Iglesia Anglicana Fisher y el patriarca Atenágoras de la Iglesia Ortodoxa, con los que el papa Juan XXIII inició una apertura de diálogo ecuménico en un clima de fraterna comprensión.

Una hipótesis de conciliabilidad entre la Iglesia Católica y la Masonería, aunque limitada al plano ético, se puede, por ello, formular. En todo caso, entre ellas existe un fundamento común que, aunque es demasiado débil para realizar esos cambios esenciales de que hablamos antes, puede, sin embargo, constituir la premisa que justificaría una colaboración en el plano práctico. La Iglesia Católica y la Masonería se encuentran, de hecho, en el mismo ámbito en la defensa de los valores morales y espirituales, caracterizados en la trascendencia (aún si es entendida de manera diferente), contra toda manifestación del materialismo y del ateísmo, las cuales representan, en el mundo contemporáneo, las causas principales de esa crisis de valores que desorienta y oprime a las nuevas generaciones. La superación de los males del mundo en que vivimos requiere un proyecto en el que participen todos los que persiguen el bien de la humanidad independientemente de la diversidad de los principios éticos compartidos. Si quisiéramos rechazar ese proyecto sobre la base de una inconciliabilidad, presunta o real de los principios éticos, el daño que haremos a las nuevas generaciones sería de una gravedad inaudita. Aun reivindicando su propia especificidad, la Masonería está preparada para participar en un proyecto ético junto con la Iglesia Católica y con las otras Comunidades para la solución de los graves males que afligen al hombre contemporáneo.

Pero, ¿la Iglesia Católica está igualmente preparada?

## CAPITULO 10

### MASONERÍA y ESTADO

La Masonería, inspirándose en una determinada antropología filosófica, ha ejercido una notable influencia en la formación de la sociedad moderna. Por esta función suya, ha sido controvertida y perseguida, como se ha visto en el Capítulo precedente, incluso por la Iglesia Católica, que ha visto en ella la expresión de prácticas impías. Pero lo que la Iglesia condenaba era, en realidad, un nuevo modo de organización del Estado, basado, principalmente en el derecho de gentes. Tal derecho, sin embargo, podía imponerse sólo a través de la afirmación de los principios de libertad, tolerancia y justicia, los cuales, de hecho, eran inconciliables con el despotismo político y con el fanatismo religioso. En efecto, el príncipe que se sentía investido por la divinidad de la propia soberanía, no podía tratar sobre una base de igualdad a los pueblos que hostigaban sus prerrogativas, mientras la Iglesia, que se sentía detentadora de la verdad absoluta, no podía soportar el convivir con naciones heréticas. Era necesario, por lo tanto, destruir tales formas de despotismo y de fanatismo. Sólo así se podía afirmar el derecho de gentes sobre un fundamento cosmopolita y universal y, consiguientemente realizar un programa que tendiese a la realización de la libertad de pensamiento y culto, de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, y del acercamiento de los pueblos. Se quería, en fin, la laicización del Estado, es decir la negación de toda autoridad religiosa en el campo político y civil.

En este trabajo de formación del Estado moderno, ha sido decisiva, por tales aspectos, la función desarrollada por la Masonería. Ella, en efecto, al acoger en sus Logias hombres animados por ideales progresistas, los unía en un proyecto que tendía al triunfo de los principios de libertad política y de tolerancia religiosa. El secreto reforzaba este vínculo, puesto que los masones podían dedicarse a la realización y a la transmisión de todo ello a las nuevas generaciones sin correr el riesgo de ser condenados como herejes o subversivos. De tal modo, la Masonería ha sido implacable adversaria del absolutismo y se ha comprometido, con todas sus fuerzas, en la construcción y la afirmación del sistema parlamentario. Aplicando el principio cosmopolita, ha predicado la alianza universal contra la política egoísta que veía en todo pueblo extranjero un enemigo natural.

Por esta actividad suya, ha sido combatida, encarnizadamente y perseguida. En el Capítulo precedente, he mostrado las persecuciones llevadas a cabo por la Iglesia Católica mediante numerosísimos documentos de excomunión. Ha sido necesario que transcurrieran más de dos siglos a fin de que ésta hiciera suyos aquellos ideales políticos y sociales propugnados por la Masonería y los insertase en su doctrina referente al Estado y a la sociedad. Sin embargo, para comprender las razones de las persecuciones perpetradas por los Estados civiles contra la Masonería, hay que reconsiderar las condiciones históricas que acompañaron al nacimiento y a los primeros desarrollos de la Masonería moderna.

El segundo *Deber* de las Constituciones de Anderson contiene, como ya hemos visto, la afirmación de que "Un masón es un pacífico súbdito de los Poderes Civiles, en cualquier lugar donde resida o trabaje, y no debe nunca ser implicado en los complots y conspiraciones contra la paz y el bienestar de la nación". Ya que esta declaración ha sido fuente de

equivocos es conveniente explicitarla. Hay que decir, en primer lugar, que aquélla se formuló dentro de un contexto histórico particular, que fue el caracterizado por la discordia en Inglaterra, entre la familia real de los Hannover por una parte, y los partidarios de Jacobo Francisco Eduardo Stuart, llamado Jacobo III por los jacobitas, por otra. Dado que en las Logias inglesas había seguidores de una y de otra facción, se buscó evitar conflictos tutelando a los unos y a los otros.

La pregunta que se plantea, a este respecto, es la siguiente: la susodicha declaración, entendida como expresión de contingencias históricas particulares, ¿puede ser generalizada? Es decir, ¿se puede suponer que sea válida también para todas las diferentes situaciones históricas en el presente y en el futuro? ¿Puede, en otros términos, constituir un principio general sin excepción alguna? Si se admitiera su validez incondicional, se debería entonces sostener que los masones están obligados al respeto de *cualquier* poder civil del Estado, sea democrático o sea tiránico. Pero, entonces, ¿cómo conciliar la fidelidad (o la indiferencia) a la tiranía con la antropología filosófica masónica, que sitúa, entre los elementos fundamentales constitutivos del hombre masón, justamente la libertad? Libertad y tiranía no son conciliables, al contrario expresan una contradicción básica. La Masonería, por ello, no puede estar indiferente frente a la tiranía.

Querría observar, al respecto, que la equivocación de considerar el segundo *Deber* de Anderson como un principio absoluto e incondicional ha estado alimentado por otro equivoco consistente en la errónea interpretación del principio de tolerancia entendido como indiferencia (véase la segunda definición de tolerancia). Sobre esta base, se ha mantenido que los masones, justamente por ser indiferentes frente a cualquier concepción del Estado democrático o autoritario), estaban siempre obligados a la fidelidad hacia éste. Es esta una equivocación todavía más grave que la anterior. La Masonería como he sostenido en más ocasiones, no es indiferente o agnóstica: tiene una precisa visión del hombre y de la sociedad. Si esto es verdad, entonces el segundo *Deber* de Anderson queda formulado de la manera siguiente: "Un masón es un pacífico súbdito de *aquellos* Poderes Civiles *que garantizan la expresión de las libertades fundamentales*" (la parte en cursiva representa la especificación). Si esto no fuese cierto no se comprendería, por ejemplo, las razones por las que los masones norteamericanos (Washington, Jefferson, Franklin y otros), después de haber aceptado las Constituciones de Anderson (difundidas en las colonias por obra del mismo Franklin) hayan conspirado y declarado la guerra a la Madre Patria. De la misma forma no se comprendería el significado de la práctica totalidad de los Libertadores latinoamericanos con respecto a su Madre Patria España, como en el caso de Simón Bolívar, Miranda, San Martín, Sucre, O'Higgins, Morazán, Martí, o, más tarde, Juárez, entre tantos otros. Quedarían, además, oscuros los motivos por los que los masones de todo el mundo, en épocas diversas han luchado contra cualquier forma de tiranía. No se comprenderían, en fin, las obras de pensamiento y de acción de aquellos masones que han dedicado la propia vida a la afirmación de los principios que han hecho posible el paso de una sociedad de tipo medieval y autoritario a una sociedad fundada en los derechos del hombre y de gentes. Y es justamente por ser autores de estos principios por lo que los masones han sido perseguidos. Las condenas y las persecuciones tienen, por ello, una profunda motivación, que es, para la Masonería, fuente de inmenso orgullo. Que los Estados democráticos no teman, por consiguiente a la Masonería, la *cual* será siempre para ellos una preciosa colaboradora para las soluciones de los más urgentes problemas humanos y sociales. La teman, en cambio, los Estados despóticos, porque la Masonería los combatirá con todas sus fuerzas.

Las consideraciones desarrolladas hasta aquí se confirman en el plano histórico. En el Capítulo precedente, hemos examinado las razones por las que la Iglesia Católica ha condenado la Masonería. Entre ellas, hay algunas que tienden a la defensa del poder temporal de los papas. La Iglesia, en esta función suya conservadora de los privilegios del *Ancien Régime*, no tiene la primacía de las persecuciones. De hecho, antes de la encíclica *In eminenti* de Clemente XII, otros Estados habían condenado a la Masonería. El más antiguo documento que expresa un acto de condena contra la Masonería es el del Magistrado de Ámsterdam emitido el 30 de noviembre de 1735. La Resolución de los Estados Generales de Holanda lleva la misma fecha. Análoga Resolución se adopta por el Consejo Mayor de la Ciudad de Ginebra, en los primeros días de marzo de 1736. A finales del mismo mes, la policía de París prohíbe a las instituciones públicas acoger reuniones masónicas. El 21 de octubre de 1737 se da un Decreto del Príncipe Elector del Palatinado. La encíclica *In eminenti*, es, por lo tanto, en orden cronológico, sólo el sexto documento oficial de condena de la Masonería.

La Masonería ha sido perseguida por la opción que hizo a favor de los principios de tolerancia, libertad e igualdad. Tal opción ha sido consciente y responsable, por lo que no fueron nunca ignoradas las consecuencias negativas con las que se podría encontrar. Es erróneo por ello hablar de injustas persecuciones contra ella. La Masonería tiende a cambiar el mundo y no se detiene frente a las posibles condenas y persecuciones que algunos Estados, conservadores de antiguos privilegios, hayan podido lanzar contra ella. Es importante, en cambio, intentar comprender las razones que se han esgrimido para justificarlas. Entre éstas, la más relevante, al menos en el plano formal y jurídico, es la que hace referencia al *Digesto* de Justiniano sobre el derecho de asociación. Como es sabido, el Imperio Romano, antes de extinguirse, deja en herencia a Europa el *Digesto*, es decir una colección de leyes jurídicas y de reglamentos. Entre éstos, está contenido el título 22, en latín *De Collegiis et corporibus*, que se refiere específicamente a la prohibición de aquellas asociaciones que no están oficialmente autorizadas. Sobre esa base, las corporaciones, existentes sólo ocasionalmente durante el Imperio Romano, vuelven a estar en auge tras la caída del Imperio y florecen hasta el nacimiento de los Señoríos y de las Monarquías. De los siglos XIV al XVIII, en Europa, las corporaciones desaparecen. Se salvan sólo las de las Islas Británicas, donde el derecho romano no fue nunca recibido. Esta es la razón principal por la que la Masonería aflora en Inglaterra en los comienzos del siglo XVIII sin que tenga necesidad de reivindicar el derecho de existencia. En los Estados europeos, en cambio, donde ésta se estaba rápidamente difundiendo, el derecho de asociación era explícitamente negado, justamente en base al *Digesto*. Como consecuencia de esto, quien veía un peligro en la asociación masónica no debía hacer otra cosa que denunciarla como violación a las leyes vigentes. También a este respecto, la Masonería, a fin de obtener garantías para su propia existencia, ha tenido que comprometerse en la batalla civil por el derecho de asociación.

Frente a la Masonería los Estados civiles han tomado posiciones diversas. Por una parte, hay Estados que, moviéndose en defensa de los privilegios instituidos, ven en la Masonería el peligro revolucionario y, consiguientemente, la persiguen. Por otra parte, hay Estados que, compartiendo los principios que estaban lentamente transformando la vieja sociedad, aceptan la colaboración de la Masonería y, consiguientemente, reconocen su derecho a existir. Las dos posiciones pueden caracterizar al mismo Estado, en tiempos diferentes de su desarrollo (un ejemplo típico viene dado por la historia de Italia desde 1879 hasta nuestros días). En las páginas que siguen, presentaré, como ejemplo, casos sacados de la historia de algunos países occidentales.

Inglaterra representa la situación caracterizada por excelencia por la ausencia de condenas del Estado contra la Masonería. Una causa de esto debe buscarse, como ya indicamos, en el hecho que las Islas Británicas, en cuanto extrañas a la difusión del derecho romano, no establecen vínculos o límites al derecho de asociación. La Masonería, por ello, no viene vista como una sociedad secreta que conspira contra los poderes del Estado. Lo que en ella es secreto se debe a su fundamento iniciático, y tal secreto no turba, por ello, el sueño de los gobernantes. Otra razón, consecuencia de la primera, viene dada por el hecho de que los máximos exponentes de la Casa Real y los más altos dignatarios de la Corona pertenecen a la Masonería. Esto permite también un control directo sobre los fines de la Masonería, los cuales, justamente por ser comprendidos en su sentido auténtico, no constituyen preocupación alguna para el Estado. Antes bien, tales fines son, en parte, también los del Estado, con particular atención a los problemas culturales, educativos y sociales. Consecuencia de esto es que la Masonería es casi pública. Todo acontecimiento de Logia, toda elección de Venerable Maestro, toda festividad masónica, viene referida ampliamente en secciones de los periódicos cotidianos, citando los nombres de todos los presentes.

Una situación análoga se encuentra en los Estados Unidos de América. El modelo de Estado de los colonos no puede más que ser, al menos en los principios fundamentales, el de la Madre Patria. Pero los padres de la Revolución americana, de Washington a Franklin, debiendo construir el Estado en condiciones bajo algunos aspectos nuevos y diferentes respecto a Inglaterra, transfieren los principios de la Masonería por ellos compartidos, a la Constitución de los Estados Unidos. De tal manera, el Estado, en cuanto actuación de los ideales masónicos, no puede prever, de ningún modo, sanciones contra las asociaciones masónicas. Si, además, se considera el hecho de que diecisiete Presidentes de los Estados Unidos han sido masones, se comprende perfectamente la función desarrollada por la Masonería en este país. También aquí, como en Inglaterra, la Masonería colabora con el Estado para la solución de importantes y urgentes problemas de la vida política y social. Dadas estas premisas, la vida masónica se desarrolla, en los Estados Unidos, en una gran parte, de forma pública. En los desfiles, durante las fiestas y solemnidades, participan numerosísimos masones, portando sus mandiles. Cada vez que se pone la primera piedra en un nuevo Templo masónico, es una solemnidad de la ciudad entera en la que participan los máximos cargos del Estado. La tradicional unión con el espíritu de la Constitución hace así que la Masonería americana se convierta no sólo en custodia de ella, sino que también es incitada a participar en las actividades públicas de educación y asistencia. De hecho, ésta, partiendo del presupuesto de que los conceptos comunitarios encuentran ya su expresión en la escuela, se ha comprometido en el nacimiento de la escuela obligatoria, la escuela que todo niño, sin distinción de clase social, confesión o nacimiento, debe frecuentar. Pero ésta también ha construido escuelas y universidades. En el campo de la asistencia sanitaria, ha recogido fondos para la construcción de hospitales e institutos de investigación.

La situación cambia radicalmente cuando se pasa a los países europeos y extraeuropeos que han recibido el derecho romano. Podemos decir, en relación con ello, que la Masonería queda en condiciones de existencia y de desarrollarse sólo en el caso en el que gobernantes ilustrados, al no obstaculizar la afirmación de aquellos principios que estaban transformando lentamente la sociedad moderna, ven en la Masonería un aliado válido. En todos los otros casos, la Masonería viene perseguida o es parcialmente tolerada. Esta regla se confirma en la historia de los países europeos, desde los comienzos del siglo XVIII a nuestros días. Tal

investigación histórica sin embargo aunque relevante, supera los objetivos de este trabajo. Me limitaré, por ello, a presentar algunos ejemplos.

He puesto ya en evidencia la importante función desarrollada por Federico 11 de Prusia a favor de la Masonería cuando he mostrado, examinando las fuentes constitucionales del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, que la actual estructura de éste fue obra de aquel Soberano. Querría añadir aquí que esto no ha estado circunscrito a una actividad interna de la Masonería, sino que ha influenciado profundamente las líneas fundamentales del Estado. En efecto, Federico, cuando subió al trono en 1740 declaró abiertamente su pertenencia a la Masonería y, consiguientemente, dictó leyes que, en cada disposición, expresaban tolerancia: en particular, suprimió la tortura y limitó la censura. Como consecuencia de ello, también la cultura alcanzó notables formas de expresión. Tras su muerte, la Masonería fue tolerada y después hostigada, hasta la eliminación total por parte del Nazismo.

Italia no es una excepción a esta regla. Desde la unificación hasta el fin de la primera guerra mundial, las disposiciones políticas italianas estuvieron profundamente influenciadas por los principios masónicos y, en muchos aspectos, el Estado laico y la Masonería coincidían. Como consecuencia, la Masonería italiana no ha debido sufrir condenas o persecuciones por parte del Estado. La situación, sin embargo, cambia radicalmente cuando el Fascismo llega al poder. De hecho, la oposición entre Masonería y Fascismo comienza sólo pocos meses después de la marcha sobre Roma. El Gran Consejo del Fascismo, presidido por Mussolini, en la sesión del 13 de febrero de 1923, después de una larga discusión, aprueba una resolución en la que se lee que "La Masonería persigue programas y emplea métodos que están en oposición a los que inspiran la actividad del Fascismo". El 18 de febrero de 1923, la Junta del Gran Oriente bajo la presidencia del Gran Maestro Domizio Torrigiani, al tomar posición frente a la nueva situación, decide que "Los hermanos fascistas tienen libertad plena para romper todas las relaciones con la Masonería". Como consecuencia de ello, muchos masones fascistas abandonan la Masonería, mientras otros, renunciando a todos los privilegios que el Fascismo podía ofrecerles, vuelven la espalda a Mussolini.

Entre tanto comienzan, hacia finales de 1923, las actividades de los escuadrones fascistas contra algunas Logias masónicas: en Prato y en Pistoia son devastadas las Logias "G. Mazzini" y "Ferruccio"; en Termoli se destruye la biblioteca de la Logia "E. Nathan"; la Logia de Monteleone es asaltada por soldados durante una ceremonia. Después de estas devastaciones, el Gran Oriente pretende que los hermanos elijan entre Masonería y Fascio. Se repiten los actos de violencia: las Logias de Génova, Livorno, Pisa, Venecia, Perugia, Bolonia, Palermo son devastadas y saqueadas; en Roma la sede del Gran Oriente, en el palacio Justiniani, es repetidamente asaltada.

Entre tanto la tensión crece. A mediados de diciembre de 1924, Torrigiani da un discurso en Milán en el que se afirma que el Fascismo es, para Italia, un paso atrás espiritual y moral y que representa la vuelta al método del delito de Estado.

El 10 de enero de 1925, el Ministro del Interior presenta al Parlamento una ley contra las asociaciones secretas. En realidad, con esta ley, se quiere dar un golpe mortal a la Masonería. El primer artículo de esta ley establece, de hecho, que todas las asociaciones, corporaciones e institutos que operan en Italia deben presentar a la policía su acta de fundación y su estatuto, así como la lista de sus socios y de los que desempeñan cualquier función directi-

va. Como consecuencia de informaciones, falsas o incompletas, las asociaciones pueden ser canceladas. Otro artículo establece que ningún empleado del Estado, de las Provincias, de los Ayuntamientos o de las Instituciones que dependen del Estado, de las Provincias y de los Ayuntamientos puede ser socio de asociaciones secretas o de asociaciones que, por juramento, se comprometen en secreto. Los transgresores incurren en el despido. La ley sobre las asociaciones secretas fue tratada en el Parlamento para su discusión en mayo de 1925. Hay que hacer notar, al respecto, un discurso en el que Mussolini declara que "Mi principio es éste: ¡a los amigos todo el corazón, a los enemigos todo el mal! Por esto, combatiré hasta el final también a la Masonería. Este proyecto demuestra la íntima coherencia de toda mi vida... la ley indicará que la Masonería ha tenido su momento y que, en nuestro tiempo, no le está permitido existir".

Después de la aprobación de la ley, muchas Logias suspendieron la actividad, mientras el Gran Oriente continúa la oposición al Fascismo. Entre tanto el clima de persecución contra los masones se hace cada vez más insoportable. Cuando se le imputa a la Masonería la responsabilidad de la caída de la lira, en Florencia, Brindisi y en muchísimas otras ciudades los masones son arrastrados de sus oficinas y golpeados sanguinariamente, sus negocios destruidos y las Logias devastadas. En particular, el Directorio del Fascio de Florencia publica el siguiente documento mediante el cual se incita a la violencia: "De hoy en adelante, ni los masones ni la Masonería deben continuar ni siquiera un solo momento libre de las persecuciones. Se deben aniquilar, sin misericordia, los masones, sus bienes, sus intereses. Estos deben ser echados de los empleos públicos... Ninguno debe ser excluido. Los ciudadanos valientes deben esquivar a cualquier masón. Bajo el peso de nuestra fuerza deben quedar aislados como leprosos: declaramos la guerra a esta asociación de cobardes y queremos cumplir con nuestro deber, liberar finalmente a Italia de estos enemigos acérrimos suyos". Esta declaración, durante la noche, fue fijadas en las vitrinas y persianas de todos los negocios pertenecientes a masones. Se obtiene, al fin el éxito querido. Durante cuatro días, en Florencia, se legaliza la caza al masón: muchos de ellos son obligados a abandonar la ciudad, otros, golpeados sanguinariamente, son obligados a firmar la dimisión de las oficinas públicas. Hay masones literalmente descuartizados por la muchedumbre azuzada y enfurecida. Cuando Mussolini ordena el cese de la "represalia", los resultados son dieciocho muertos y cuarenta heridos graves.

A continuación de estos actos de violencia, el Gran Maestro del Gran Oriente declara, a fin de preservar a los masones de estar expuestos a tales actos, que los trabajos de todas las Logias del territorio nacional quedan interrumpidos. Puesto que la violencia contra la Masonería italiana había suscitado en el extranjero una impresión negativa hacia el Fascismo, Mussolini, a fin de disiparla, concede una entrevista al periodista americano K.H. Wiegand, en la que se afirma que "En Alemania, en Inglaterra, en América los masones son una confraternidad caritativa y filantrópica. En Italia, en cambio, los masones constituyen una organización política secreta. Peor todavía, dependen completamente del Gran Oriente de París. Yo deseo que los masones italianos lleguen a ser lo que son los ingleses y los americanos, o sea una asociación fraterna y política de socorro mutuo".

Tras la caída del Fascismo, las instituciones democráticas y republicanas no han sabido (o querido) garantizar totalmente la libertad de asociación. De hecho, el art. 18 de la Constitución dice así: "*Los ciudadanos tienen el derecho de asociarse libremente, sin autorización, para fines que no estén prohibidos a los particulares por la ley penal. Se prohíben las aso-*

*ciaciones secretas* y las que persiguen, incluso indirectamente, objetivos políticos mediante organizaciones de carácter militar". Tal formulación es claramente ambigua, por cuanto, mientras por una parte *permite* a los ciudadanos asociarse libremente, por otra pone ataduras a dicha libertad *prohibiendo* las asociaciones secretas. Por ello, no todas las asociaciones son libres. El Estado democrático y republicano, al menos por lo que se refiere al secreto, no ha sabido (o querido) diferenciarse del Estado totalitario, obstinándose en ver en el secreto posibles coberturas de complots y tramas. Puesto que el debate en la Constituyente sobre las asociaciones secretas estaba implícitamente dedicado a la Masonería, se ha querido con la formulación del arto 18, malentender, una vez más, la naturaleza iniciática de la Masonería. Quiero subrayar, al respecto, que la noción de secreto iniciático es original y esencial de la antropología filosófica masónica, sin la que la Masonería (entendida como sociedad iniciática) ya no es Masonería. Todo lo más, ésta se convierte en una sociedad con fines filantrópicos.

Los partidarios de la segunda parte del arto 18, por otro lado, entendieron que asestaban a la Masonería otro grave golpe, cuando rehusaron *definir los criterios* mediante los que explicitar la noción de "sociedad secreta". Tales criterios habrían garantizado a la Masonería, por lo menos, el derecho a no quedar confundida con otras asociaciones que consideran el secreto de manera no iniciática. Dejando, en cambio, sin definir la noción de "sociedad secreta" se ha querido conferir al Estado el derecho a establecer, de vez en cuando, lo que debe entenderse por sociedad secreta. Dotado de este poder interpretativo, el Estado democrático podría, por ejemplo, considerar el secreto de la misma manera que el Estado fascista y organizar, por ello, las mismas persecuciones contra los masones. El que estas no sean fantasías lo atestigua la decisión reciente del Estado de autorizar el secuestro de las listas de los masones italianos, dando así comienzo, al menos en el plano moral, a una caza de brujas. Justamente aquí es donde se advierte la falta de criterios para diferenciar a la Masonería de otras asociaciones secretas que nada tienen que ver con el fundamento iniciático. La Masonería, por lo tanto, a fin de ver garantizada su propia existencia, se encuentra ahora obligada a contar, entre sus fines principales, también el de comprometerse, en la sociedad democrática y republicana, en la realización de una auténtica y completa libertad de asociación.



## EPILOGO

Como conclusión de la investigación desarrollada en el curso de los diez Capítulos precedentes, el lector esperará que se haga una síntesis sobre los temas particulares discutidos. Pretendo cumplir tal objetivo no tanto reiterándome en los contenidos específicos de cada Capítulo, cuanto buscando extraer de ellos una síntesis concluyente capaz de reunir los resultados, de orden histórico y teórico, que poco a poco se han ido consiguiendo en el curso de las reflexiones precedentes y encuadrarlos en una visión unitaria también a la luz del tema fundamental del libro, resaltado frente a los demás, referente a la relación entre Masonería y filosofía.

Es natural que, llegado a este punto, el lector se pregunte: ¿Existe una filosofía de la Masonería, y, en el caso de una respuesta positiva qué filosofía caracteriza al pensamiento masónico? Más aún: ¿existe una antropología masónica y qué relación se puede establecer entre ella y las antropologías que proceden de otras visiones del mundo? Y finalmente: ¿cuáles son los documentos en los que tal antropología encuentra su codificación? ¿Qué tienen de vinculante tales escritos? ¿Es oportuna una relectura de tales documentos también con vistas a una reformulación suya más adecuada al momento actual y conforme con las expectativas de las futuras generaciones? Intentaré afrontar separadamente los tres órdenes de preguntas expuestos.

El pensamiento masónico no es expresión de una filosofía, ni por filosofía se entiende un sistema completo que comprende la totalidad de los ámbitos de los que tradicionalmente la reflexión filosófica se interesa. Surge, sin embargo, de una precisa filosofía práctica concerniente al hombre, su naturaleza y su finalidad. Es este el motivo por el cual, en el curso del libro, se ha dado tanta importancia a la antropología masónica. El núcleo esencial de la filosofía práctica masónica está constituido, de hecho, por la antropología masónica. ¿Qué se entiende por antropología masónica? Ante todo, ¿qué se entiende por antropología? Por antropología se entiende un discurso filosófico en tomo al hombre que dice cuál es su naturaleza, qué sentido tiene su vida, cuáles son los ideales de los que extrae significado su acción. En el curso de su historia, también el pensamiento masónico ha elaborado un discurso en torno al hombre, llegando a precisar y a codificar algunas de sus características irrenunciables, que constituyen, en su conjunto los elementos constitutivos de la antropología masónica y son reagrupables en la quintuple serie «Libertad, Tolerancia, Fraternidad, Trascendencia, Secreto iniciático». Entre ellas, la libertad y la trascendencia constituyen las dos nociones fundamentales en tomo a las que gira el sistema antropológico masónico entero. Dada la importancia del argumento, es oportuno retomarlo y profundizarlo también con una intención concluyente.

La idea de libertad, afirmada por la Masonería, presenta una articulación interna bastante compleja, que la convierte en requisito esencial de la vida interior del hombre y en fundamento de su tensión moral orientada a la trascendencia. Según la antropología masónica, el hombre es libre porque se le reconoce la posibilidad de realizar intencionalmente un ordenamiento de valores objetivamente dado, que, precisamente por tal intencionalidad, representa un potencial componente determinante de la ordenación subjetiva de los valores que él sigue de hecho en la elección responsable de las propias acciones. El hombre, en otras pala-

bras, es capaz de elecciones responsables para orientar éticamente su vida, en cuanto sus decisiones no son el mero producto de un puro juicio utilitario ligado al determinismo de sus inclinaciones naturales, sino que resultan de su capacidad de atenerse a un cuadro de valores objetivos que, una vez intencionalizados, llegan a ser el aliciente de su tensión ética. Es este el motivo por el que la noción de libertad no tendría mucho sentido si, junto a ella, no estuviera también la idea de trascendencia. La presencia de un principio trascendente (expresado en la forma del G.A.D. U.) tiene la precisa función de garantizar la objetividad de los valores de los que descende la misma idea de perfeccionamiento del hombre.

Por otra parte, en torno al concepto de trascendencia se ha desarrollado principalmente el debate y ha habido, también históricamente, interpretaciones diversas. ¿El G.A.D.U. es expresión de la existencia real de una divinidad o es simplemente expresión de un principio regulador del proceso de perfeccionamiento del hombre? La amplia discusión sobre este tema, desarrollado en los Capítulos precedentes (particularmente en el de la relación entre Masonería y religión), permite afirmar que para la antropología masónica, no es esencial (aunque sea posible para cada masón en particular) que el G.A.D.U. sea concebido como un principio realmente existente. En efecto, si lo trascendente tiene la función exclusiva de garantizar la objetividad de los valores intencionales del hombre en sus opciones éticas, no es necesario que el G.A.D.U. se entienda como una realidad ontológicamente dada, sino que es suficiente que se entienda como principio regulador del orden ético, expresión del anhelo de trascendencia que radica en el hombre, en su tensión moral. Esto no excluye, por otra parte, que el masón *individualmente* pueda identificar el G.A.D.U. con el dios de su fe religiosa, dotado de una imprescindible realidad ontológica, origen y fin de toda la realidad (y no sólo garante de la dimensión ética del hombre).

Estas son, en síntesis, las conclusiones a las que hemos llegado en el Capítulo 6, donde el significado más correcto para referirse a la trascendencia en el pensamiento masónico ha sido llamado regularismo no exclusivo. De ellas se sigue que en la idea de la trascendencia, hay algo de irrenunciable, y consiste en la función reguladora del G.A.D.U. Tal función reguladora no es sin embargo, exclusiva, dado que el masón individual puede conferir al G.A.D. U. una dotación de sentido posterior dependiente de la entidad instituida con el dios de su fe religiosa. Por el contrario, tal dimensión de sentido ulterior no compete a la imagen que la Masonería, como sociedad de hombres, tiene de la trascendencia. Y esta es la raíz de los otros dos elementos constitutivos de la antropología masónica: la tolerancia y la fraternidad. La tolerancia, como ya se ha dicho, no consiste en aceptar todo y lo contrario de todo, sino en sostener que, en lo que se refiere al concepto de perfeccionamiento del hombre, también los hombres de fe diferente pueden estar de acuerdo, a condición de que se reconozcan en torno a una tabla mínima de valores, los únicos esenciales, para la Masonería, que permitan el perfeccionamiento ético. Análogas consideraciones se pueden desarrollar para el concepto de fraternidad. Todos los hombres, frente a los valores de los que el G.A.D.U. es el principio regulador, son iguales, y como consecuencia hermanos en el camino hacia la perfección.

En la antropología masónica tiene, naturalmente, su peso también el secreto iniciático. Este, referente al contenido específico de los Rituales que la Masonería propone a fin de iniciar al hombre a la perfección, da a la concepción masónica del hombre una connotación particular. A pesar de su peso y de su importancia, aquél no altera el marco de referencia dentro del que el regularismo no exclusivo define la posición de la antropología masónica en relación a

la inherente a otras concepciones del mundo. La antropología masónica está esencialmente basada en la dimensión ética del hombre y, por esto mismo, nada prohíbe que se enriquezca de los aportes que provienen de otras antropologías centradas en ulteriores dimensiones de la persona humana. Pero tales enriquecimientos no son esenciales a la antropología masónica en cuanto tal. Sin un masón se contenta con concebir lo trascendente como principio regulador, él se reconocerá en una visión del hombre centrada en tomo a su dimensión ética. Pero al que, en base a su fe religiosa, ve al hombre no sólo en su dimensión ética sino también en la religiosa, ¿le quedará tal vez excluida la posibilidad de acceder a la Masonería como consecuencia del hecho de que su antropología es más compleja de la masónica? Según la posición del regularismo no exclusivo, esto no puede ser una condición suficiente de exclusión. Solamente posiciones de fe incompatibles con el cuadro mínimo de valores éticos propugnados por la Masonería son incompatibles con ella. En conclusión, se puede decir que la antropología masónica es una antropología no exclusiva, un esquema de antropología asumible en cuanto antropología mínima, una matriz de antropologías diversas pero convergentes en la misma imagen moral del hombre.

Los resultados a los que hemos llegado sobre la estructura de la antropología masónica permiten extraer algunas ulteriores conclusiones sobre la compatibilidad entre compartir la antropología masónica y aceptar una fe religiosa. En el Capítulo sobre la antropología, se hizo notar que la pertenencia a la Masonería implica, entre otras cosas, la aceptación de la antropología masónica en la connotación antes señalada. Esto significa, en particular, que un masón no puede ser ni un ateo ni adoptar una visión integrista de su pensamiento masónico. La primera exclusión se debe al hecho de que una declarada profesión de ateísmo no puede ser compatible con la aceptación de una trascendencia ni siquiera en el sentido ético (que implica la concepción del G.A.D.U. como principio regulador), mientras la segunda manifiesta el hecho de que asumir una posición integrista al aceptar los principios de la Masonería significa colocarse en actitud intolerante frente a los que, pertenecientes a la Masonería por derecho, consideran la imagen del hombre propugnada por la Masonería "integrable" con la de una específica fe religiosa. La segunda exclusión es de este modo consecuencia del principio de tolerancia, elemento constitutivo también de la antropología masónica.

Si se pide al masón una visión no integrista del pensamiento masónico, de conformidad con los mismos principios constitutivos de la antropología masónica, la misma visión integrista del propio credo religioso se pide al masón que entra en la Logia con todo el peso de su profesión de fe. Cualquier forma de integrismo lleva, de hecho, a no reconocer que entre las dimensiones humanas, aunque no separadas, existe una autonomía precisa. Un creyente que asume una visión integrista de su fe está obligado a mantener que el plano ético no es relativamente autónomo respecto al religioso sino que es absorbido por éste. Consiguientemente, al no tener sentido para él hablar de perfeccionamiento ético fuera del contexto religioso, está necesariamente obligado a sostener que los que pertenecen a la Masonería, y que no comparten su mismo credo religioso, no son capaces en efecto de un real perfeccionamiento ético. Toda forma de integrismo es, por lo tanto, apartada de la concepción antropológica del masón. Un masón, que acepta la antropología masónica en su forma mínima, no puede ser integrista porque concebiría tal antropología de manera exclusiva sintiéndose con el derecho de negar la participación en el trabajo masónico a los miembros que profesaran cualquier fe religiosa. De forma idénticamente simétrica, el masón creyente no puede ser integrista porque debería coherentemente negar el carácter de eticidad a toda la praxis masónica desarrollada por los masones no creyentes.

La síntesis alcanzada suscitará, en el lector atento no sólo a las exigencias de sistematización teórica sino también a las inherencias a la reconstrucción histórica de las posiciones asumidas por la Masonería sobre los diferentes temas tratados, la siguiente pregunta: ¿las conclusiones teóricas alcanzadas se sustentan por las fuentes históricas de la Masonería? Intentaré responder a esta pregunta, dedicando las últimas líneas del epílogo al problema de la interpretación de los documentos oficiales de la Masonería. Creo que se me puede reconocer, en base a la amplia documentación histórica referida en los Capítulos del libro, que, en el trabajo de reconstrucción sistemática de la antropología masónica, se ha hecho siempre constante referencia a las fuentes oficiales de la Masonería. Por otra parte, un examen filosófico de las mismas no habría permitido alcanzar un grado suficientemente aceptable de sistematicidad si no se hubieran adoptado algunos criterios hermenéuticos de lectura de las mismas fuentes. Me propongo, por lo tanto, basado en estos criterios hacer algunas breves reflexiones finales. Las fuentes de la Masonería se pueden dividir en tres grandes clases: los *Landmarks*, las Constituciones de Anderson y las Declaraciones de las Grandes Logias. Sin sombra de duda, las Constituciones de Anderson constituyen las fuentes de carácter general de mayor autoridad, tanto por el hecho de que representa la primera y única codificación escrita de los principios constitutivos del pensamiento y de la organización masónica en grados jerárquicos, como porque se hace constante referencia a ellas en la actividad de las Logias. Son de notable importancia, naturalmente, también las Declaraciones de las Grandes Logias. Su peso está ceñido a determinados ámbitos y no presentan intencionadamente una visión general como para igualar a las Constituciones de Anderson, aunque, en el caso de determinadas cuestiones (por ejemplo la cuestión concerniente a la relación entre Masonería y religión), tienen un significado de puntualización inequívoco. No es posible, por lo tanto, prescindir de ellas en el trabajo de interpretación teórica. Finalmente, los *Landmarks* son documentos que contienen los principios constitutivos compartidos por determinadas Grandes Logias. Por este motivo, dado que pueden ser entendidos como esbozos de estatutos, no son tales como para poder ser asimilados, por autoridad y destino, a las Constituciones generales de Anderson.

Hay que añadir, además, que las fuentes del pensamiento masónico están todas en cierto modo fechadas, o porque representan, como en el caso de las Constituciones de Anderson, el esfuerzo de sistematización ligado a un cierto periodo histórico, o porque se pueden atribuir, como los *landmarks*, a Grandes Logias individuales localizables en el espacio y en el tiempo, o porque, finalmente, las Declaraciones de las Grandes Logias se producen en circunstancias particulares que exigen que las Logias mismas se pronuncien sobre cuestiones específicas. En un trabajo de reconstrucción teórica se debe, por ello, tener en cuenta globalmente todos estos elementos intentando dar a cada una de las fuentes su justo peso en función ya de su autoridad, ya de su ámbito de destino y de referencia histórica. En tal sentido, hay que conceder un puesto privilegiado a las Constituciones de Anderson y a las Declaraciones de las Grandes Logias. Por lo que se refiere a los *Landmarks* éstos nos parecen importantes más por sus características de estructura que por las de contenido. Representan la codificación de las convicciones, incluso religiosas, de los miembros de determinadas Grandes Logias. Si es cierto que en ellos no se hace una distinción neta entre la esfera masónica y la religiosa, contraviniendo la prohibición (establecida en la Declaración de la Gran Logia Unida de Inglaterra que hemos ampliamente comentado) de discutir de religión en los trabajos de la Logia, es asimismo cierto que ellos son una prueba del hecho de que los miembros de determinadas Grandes Logias se encontraron (por tradición histórica o forma

local de cultura) de acuerdo también en una fe religiosa específica sin sentirse obligados con ello a rechazar su identidad masónica. Desde este punto de vista, los *landmarks* se pueden interpretar como una prueba histórica que sostiene mi tesis sobre el regularismo no exclusivo.

En conclusión, me parece que se puede decir que, a pesar de la multiplicidad de las fuentes y la dificultad de su interpretación, hay en las mismas un pensamiento unitario, seguro y estable, aunque individualizable. El presente libro quiere ser una primera contribución en la línea de su interpretación y de la sistematización racional del pensamiento masónico. La exigencia de este trabajo de reconocimiento y reconstrucción teórica es, por otra parte, de particular actualidad en un momento histórico como el nuestro, en el que, junto al deseo de acudir a los orígenes del pensamiento masónico, se siente también la exigencia de asegurarse contornos precisos tales que le permitan ser conocido por las actuales generaciones, ser transmitido a las generaciones futuras, y no ser confundido con otros que no tienen nada que ver con los ideales masónicos.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abafi, L., *Geschichte der Freimaurerei in Osterreich-Ungarn*, Budapest, Selbstverl., 1890-1899, 5 vols.
- Adler, M.J., *The Idea of Freedom*, New York, 1958-1961, 2 vols.
- Agethen, M., *Geheimbünde und Utopie*, München, Oldenbourg Verlag, 1984.
- Aldridge, A.O., *Shafterbury and de Deist Manifesto*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, nueva serie, vol. 41, parte 2 (1951), pp. 297-385.
- Amadou, R., *La Tradition Maconnique*, París, Cariscript, 1986. Anderson, J., *Constitutions of the Freemasons of the Premier Grand Lodge of England, 1815-1896*, coord por W.J. Hughan, London, Kenning, 1899.
- Biedermann, H., *Das verlorene Mesiterwort*, Wien-Koln-Graz, Bohlau Verlag, 1986.
- Binder, D.A., *Die diskrete Gesellschaft*, Graz-Wien-Koln, Edition Kaleidoskop. 1988.
- Bodin, J., *I sei libri dello Stato*, Torino, UTET, 1964.
- Bokor, Ch. von, *Winkelmass und Zirkel*, Amalthea Verlag Wien, Moewig Sachbuch, 1982.
- Boller, P.F., Jr., *George Washington and the Religion*, Dallas, Texas, 1963.
- Bord, G., *La Franc-Maçonnerie en France des origines a 1815*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1909.
- Burton, R., *Anatomía della malinconia*, Venezia, Marsilio, 1983.
- Bury, J.B., *Storia della liberta di pensiero*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- Calvert, A., *The Grand Lodge of England, 1717-1917*, London, Jenkins, 1917.
- Chevallier, P., *Historie de la Franc-Maçonnerie Francaise*, París, Fayard, 1974-1975, 3 vols.
- Clausen, H.C., *Clausens's Commentaries on Morals and Dogma*, San Diego, California, Neyenesch Printers, 1976.
- Clausen, H.C., *Messages for a Mission*, San Diego, California, Neyenesch Printers, 1977.
- Clausen, H.C., *Authentic's of a Fundamental Law for Scottish Rite Freemasonry*, San Diego, California, Neyenesch Printers, 1979.
- Clausen, H.C., *Practice and Procedure for the Scottish Rite*, San Diego, California, Neyenesch Printers, 1981.
- Collins, A., *Discourse of Freethinking*, 1713.
- Cordier, A., *Histoire de l'Ordre Maconnique en Belgique*, Mons, H. Chevallier, 1854.
- Coreth, E., *Antropología filosófica*, Brescia, Morcelliana, 1978.
- Corona, A., *Dal Bisturi al/a squadra*, Milano, Bompiani, 1987.
- Di Bernardo, G., *Le regole dell'azione sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1983.
- Dierick, M., *Freimaurerei, die grosse Unbekannte*, Hamburg, Bauhütten Verlag, 1970.
- Dryden, J., *Religio Laici, 1682*.
- Dyer, c., *Symbolism in Craft Freemasonry*, London, Lewis Masonic, 1988.
- Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1972. Esposito, R.F., *Pío IX. La Chiesa in conflitto col mondo*, Roma, Edizioni Paoline, 1979.

- Fay, B., *Franklin the Apostle of Modern Times*, Boston, Little Brown, 1929.
- Ferrer Benimeli, J.A. y Caprile, G., *Chiesa e Massoneria: ieri, oggi, domani*, Roma, Edizioni Paoline, 1979.
- Fichte, J.G., *Filosofia della Massoneria*, Roma, NER, 1945. Fiorentino, G., (coord.), *Il Poema Regio*, Roma, Erasmo, 1984.
- Gamberini, G., *Attualità del/a Massoneria. Gli operai sono contenti*, Ravenna, Longo, 1978.
- Gould, R.F., *The History of Freemasonry*, London, Jack, 1884- 1887, 6 vols.
- Guénon, R., *Studi sulla Massoneria*, Roma, Basaia Editore, 1983.
- Guénon, R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, Roma, Basaia Editore, 1988.
- Hamill, S., *The Craft, A History of English Freemasonry*, Crucible, 1986.
- Hefelbower, S.G., *The Relation of John Locke to English Deism*, Chicago, 1918.
- Herbert of Cherbury, E., *De Veritate*, 1624.
- Hewitt, A.R., *The Grand Lodge of England; History of the First 100 Years*, Ars Quatuor Coronatorum, vol. 80, 1967.
- Horton, J., y Mendus, S. (coord), *Aspects of Toleration*, London, Methuen, 1985.
- Hughan, W.J., *Origin of the English Rite of Freemasonry*, ed. por J. T. Thorp, Leicester, 1909.
- Hughan, W.J. (ed), *Memorials for the Masonic Union of 1813*, Leicester, Johnson, Wykes y Paine, 1913.
- Jackson, A.C.F., *Rose Croix: A History of the Ancient and Accepted Rite for England and Wales*, London, Lewis Masonic, 1988.
- Jacobs, B., *Scandinavian Freemasonry*, Ars Quatuor Coronatorum, vol. 72, 1960.
- Jones, B.E., *Freemasons' Book of the Royal Arch*, London Herrap, 1986.
- Jones, B.E., *Guida e compendio per i Liberi Muratori*, trad, itl., Roma, Atanor, 1987.
- Jordan, W.K., *Development of Religious Toleration in England*, Cambridge, Mass., 1932-1940, 4 vols.
- Jouaust, *Histoire du Grand Orient de France*, París, Teissier, 1865.
- Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1969.
- Kant, I., *Critica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1960
- Kolakowski, L., *La filosofía del positivismo*, Bari, Laterza, 1974.
- Le Forestier, R., *La Franc-maçonnerie templière occultiste*, Paris, Aubrier Montage, 1970.
- Lennhof, E., *Il Libero Muratore*, Livorno, Bastogi, 1960. Lessing, G.E., *Nathan the Wise*, 1779.
- Ligou, D., *La Franc-Maçonnerie*, París, Presses Universitaires de France, 1977.
- Masullo, A., *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, Napoli, Guida, 1986.
- Mellor, A., *Logen, Rituali, Hochgrade*, Tours, Maison Mame, 1985.
- Mili, J.S., *Sulla libertà*, Milano, 11 Saggiatore, 1984.
- Mola, A.A., *Storia della Massoneria italiana dall' Unita alla Repubblica*, Milano, Bompiani, 1976.

- Molinari, F., *La Massoneria*, Brescia, Queriniana, 1981.
- Morais, H.M., *Deism in Eighteenth Century America*, New York, 1934.
- Naudon, P., *Geschichte der Freimaurerei*, Frankfurt-BerlinWienn, Propylaen- Verlag, 1980.
- Naudon, P., *La Franc-Maçonnerie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- Naudon, P., *La Massoneria nel mondo dalle origini a oggi*, Biella, Editrice Prealpina, 1983.
- Nys, E., *Idee moderne, Diritto internazionale e Massoneria*, Livorno, Bastogi, 1974.
- Ogilvie, E. Y Thompson, H.A., *Freemasons' Royal Arch Guide*, London, Lewis Masonic, 1988.
- Pike, A., *Morals and Dogma*, edición italiana coordinada por E. Sciubba, Foggia, Bastogi, 6 vols., 1983-84.
- Read, J., *Prelude to Chemistry*, London, 1936.
- Reinalter, H.R. (coord.), *Aufklärung und Geheimgesellschaften*, München, Oldenbourg Verlag, 1989.
- Reinalter, H.R. (coord.), *Freimaurer und Geheimbünde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- Robertson, J.M., *A Short History of Freethought Ancient and Modern*, London, 1915, 2 vols.
- Russell, B., *Freedom and Government*, in R.N. Anshen (coord.), *Freedom: Its Meaning*, New York, 1940.
- Russell, B., *Perché non sono cristiano e altri saggi*, Milano, Longanesi, 1984.
- Russell, B., *Misticismo e logica*, Longanesi.
- Scherpe, W., *Das Unbekannte im Ritual*, Braunschweig, Eigenverlag W. Scherpe, 1981.
- Spinoza, B., *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 1981.
- Stevenson, D., *The First Freemasons*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1987.
- Stevenson, D., *The Origins of Freemasonry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Taylor, S., *The Alchemists*, London, 1952.
- Tempio Scozzese, *Collana del Rito Scozzese Antico ed Accettato*, Roma, 1984-85, 6 vols.
- Tindal, M., *Christianity as Old as the Creation, of the Cospel a Republication of the Religion of Nature, 1730*.
- Toland, J., *Christianity Not Myslerious, 1696*.
- Torrey, N.L., *Voltaire and the English Deists*, New Haven, 1930.
- Valmy, M., *Die Freimaurer*, München, Callwey, 1988.
- Viret, P., *Instruction chrétienne*, Genève, 1564.
- Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, en *Opúsculos satiricos y filosóficos*, Madrid, Alfaguara, 1978.
- Wells, R. A., *Royal Arch Matters*, London. Lewis Masonic, 1984.
- Wells, R.A., *Some Royal Arch Termes Examined*, London, Lewis Masonic, 1988.
- Well, R.A., *The Rise and Development of Organised Freemasonry*, London, Lewis Masonic, 1988.
- Wilmshurst, W.L., *The Meaning of Masonry*, New York, Bell Publishing Company, 1980.



## ÍNDICES DE NOMBRES

ABAFI, L., 24. ADAMS, S., 18.  
ADAN, 9.  
ADLER, M.J., 243.  
ADONIS, 118.  
AGETHEN, M., 243.  
ALDRIDGE, A.O., 243.  
ALLEN, E., 19,57.  
AMADOU, R., 243.  
ANDERSON, J., 9, 10, 13, 18, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68,69, 71, 72, 74, 75, 84, 90,91,206, 220,221, 222, 239, 240, 243.  
ATIS, 118.  
AVERROES, 122.  
AVICENA, 122.

BAHRDT, K., 57.  
BEAUHARNAIS, A., 14.  
BEAUMARCHAIS, P.A., 14.  
BENEDICTO XIV, 214.  
BIEDERMANN, H., 243.  
BINDER, D.A., 243.  
BLAYNEY, D., Lord, 76.  
BODIN, J., 26, 243.  
BOEHME, J, 122.  
BOKOR, CH., 243. BOLLER, P.F., Jr., 243. BORD, G., 244. BURTON, R., 55, 244. BURY, J.B., 244.

CAIN, 9.

CALONNE, C.A., 15. CALVERT, A., 244. CAPRILE, C., 195, 196,245. CARLOS MARTEL, 10.  
CHAMFORT, N., 15. CHENIER, A., 14. CHEVALLIER, P., 244. CLAUSEN, H.C., 80,244.  
CLEMENTE, XII 17, 201, 209, 214,223. COLLINS, A., 56, 244.  
COMTE, A., 168.  
CONDILLAC, E.B., 56.  
CONDORCET, M.J., 14, 15,56. CORDIER, A., 244.  
CORETH, E., 244.  
CORONA, A., 12, 225,244.  
CRISTO, 33, 34, 122, 141,190.

DALCHO, F., 79. D'ALEMBERT, 1., 14,56. DANIELOU, J., 125 DANTE, 139.  
DANTON, G.-F., 14, 15.  
DE GRASSE-TILLY, A.F., 80. DE MAISTRE, 1., 14.

DESMOULINS, C., 14.  
DI BERNARDO, G., VII, IX, XI, 244.  
DIDEROT, D., 14, 56. D  
IERICK, M., 244.  
DRYDEN J., 55,244.  
DYER, C., 245.  
EBERARD, J, 57.

ECKART, 122.  
 EDELMANN, J., 57.  
 ELIADE, M., 152, 153, 156,245.  
 ENOC., 9  
 ENRIQUE VI., 62.  
 ESCOTO ERIUGENA, 122.  
 ESPOSITO, R., 215, 245.  
 FAY, B., 245.  
 FEDERICO II, Rey de Prusia, 16, 55,227.  
 FICHTE, J.G., VII, XII, 16, 122,245.  
 FIORENTINO, G., 245.  
 FRANCHI, A., 168.  
 FRANKLIN, B., 18, 71, 222, 226,245.

GAMBERINI, G., 245. GIORDANO BRUNO, 122. GOETHE, J., von, 16,122. GOULD, R.E, 245.  
 GREGORIO XVI, 215.  
 GUENON, R., XII,125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,  
 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,161,  
 162, 163, 164,245, 264.

HAECKEL, E.H., 167. HAMILL, J., 245.  
 HAYDN, F., 16 HEFELBOWER, S.G., 245. HELVETIUS, C.A., 14,56. HENRY, P., 18,80.  
 HERBERT DI CHERBURY, Lord, 55, 56,245. HERDER, H., 165.  
 HEWITT, A.R., 245.  
 HOLBACH, P.H.D., 14,56.  
 HOMERO, 81.  
 HORTON, J., 245.  
 HUGHAN, W.J., 243,246.

ISIS, 118.

JACKSON, A.C.F., 246. JACOBO III, 221.  
 JACOBS, B., 246. JAMBILICO, 122 JEFFERSON, TH., 57,222. JONES, B.E., 73,246. JOR-  
 DAN, W.K., 246.  
 JORGE I, 65.  
 JOUAUST, 246.  
 JUAN XXIII, 216.  
 JUAN PABLO II. 189. JUSTINIANO, 122, 224,261.

KANT, I., 30,246. KOLAKOWSKI, L., 246. KRAUS E, XIII.

LACEPEDE, B.G.E., 14.  
 LA FAYETTE, M.J.P. Y., 14, 15, 19. LALANDE, J.J, 14.  
 LA METIRIE, J.O., 56.  
 LE FORESTIER, R., 246. LEIBNIZ, G.W., 56. LENNHOF, E., 246.  
 LEON XII, 215.  
 LEON XIII., 189, 195, 199, 200,213. LESSING, G.E., 16, 57,246.  
 LIGOU, D., 246.  
 LITRE, M., 167.  
 LOCHWOOD, L.A.,... 69. LOCKE, J., 26, 245.

MADISON, J., 19.  
MARAT, J.-P., 15. MARSHALL, J., 19. MARSILIO PICINO, 122. MASSENA, A., 14.  
MASULLO, A., 247. MELLOR, A., 247.  
MENDUS, S., 245.  
MILL, J.S., 23, 26,247. MIRABEAU, V., 14. MITCHELL, J., 79.  
MITRA, 118.  
MOLINARI, F., 247. MONTAGU, Duque de, 61. MONTAIGNE, M.E., 26. MONTES-  
QUIEU, C. L., 14. MORAIS, H.M., 247.

MOZART, W.A., 16. MUSSOLINI, B., 228,230. NAUDON, P., 247.  
NOE, 9,10.  
NYS, E., 247.

OGILVIE, E., 247. OSIRIS, 118.  
OTIS, G., 18.

PABLO DE TARSO, 122. PABLO VI, 190,215. PARMENIDES, 123, 126, 127. PAYNE, G., 61.  
PICO DE LA MIRANDO LA, 122. PIKE, A., 80,247.  
PIO VII, 215.  
PIO VIII, 215.  
PIO IX, 213, 215,245. PITAGORAS, 48,81.  
PLATON, 84, 118,123, 126, 127, 129, 153,155. PLOTINO, 119, 122, 126, 129.  
PORFIRIO, 122.  
PROCLO, 122.

RAMSAY, A.M., 78,265. RATZINGER, J., 188, 195, 196, 197. READ, J., 247.  
REINALTER, H.R., 247. ROBERTSON, J.M., 248. ROUSSEAU, J.-J., 56.  
RUSSELL, B., 24, 124, 248.

SAINT-SIMON, C.H., 168. SCHELLING, 122. SCHERPE, W., 248. SETH, 9.  
SIEYES, E.J., 14, 15. SOCRATES, 80.  
SPENCER, H., 62, 168,250. SPINOZA, B., 26, 248. STEVENSON, D., 248. STUART, C.E.,  
229.

TALLEYRAND, C.M., 15. TAYLOR, S., 248. THOMPSON, H.A., 247. TINDAL, M., 56, 248.  
TOLAND, J., 56, 248. TORREY, N.L., 248. TORRIGIANI, D., 228.

VALMY, M., 248.  
VIRET, P., 55,248. VOLTAIRE, 15, 56, 215,248.

WASHINGTON, G., 18, 19, 57, 80, 222, 226,243, 266. WELLS, R.A., 248.  
WERNER, L., 16.  
WIEGAND, K.H., 230.  
WIELAND, C., 16.  
WILMSHURST, W.L., 249.  
WOLFF, CHR., 56.



## ÍNDICE ANALÍTICO

ACTA DE UNION, 13; 60. AGUILA BICEFALA, 48. ALQUIMIA, 16.  
ALTOS GRADOS (v. también RITO), 83. ANTIENS, 57; 64.  
ANTIGUOS DEBERES M.S., 48; Plot, 62; Grand Lodge, 62; Sloane, 62; Roberts, 62; Spencer, 62.  
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA, 36; significado, 36; religiosa, 1; 2; 3; laica, 1; 2; 3; exclusiva, 1; 2; 3; no exclusiva, 1; 2; parcial, 3; masónica, XII; 3; 4; cristiana, 32; cuádruple, 34; quíntuple, 37.  
APRENDIZ, 41; 81.  
ARCO REAL, 73; término, 73; orígenes, 73; interpretación inglesa del, 73; contenidos cristianos del, 112; Gran Capítulo de los Moderns, 75; Charter of Compact, 76; Gran Capítulo de los Antients, 75; Supremo Gran Capítulo del, 76; Rituales del, 75; requisito universal del, 116; cláusula cautelar de 1817, 116; Y Declaración sobre la Masonería y religión, 113.  
ATEISMO, 202.  
AUFKLARUNG, 56.  
AXIOLOGIA (Teoría de los valores), 212.

BALANZA, 48.  
BENEVOLENCIA, 21.  
BIBLIA, 48.  
BIEN, 49; moral, 50; reducción del, 50; causas del, 51; y valores, 51.  
BULAS DE EXCOMUNION, 213.

CABALA, 16.  
CABALLERO DEL ARCO REAL DE SALOMON, 82.  
CABALLERO DEL HACHA REAL, 82.  
CABALLERO DE LA SERPIENTE DE BRONCE, 82.  
CABALLERO DEL SOL, 82.  
CABALLERO DE SAN ANDRES, 82.  
CABALLERO DE ORIENTE, 82.  
CABALLERO DE ORIENTE Y OCCIDENTE, 82.  
CABALLERO ELEGIDO DE LOS NUEVE, 82.  
CABALLERO ELEGIDO DE LOS QUINCE, 82.  
CABALLERO GRAN ELEGIDO KADOSH, 82.  
CAPITULO, 210.  
CAPITULO DE CLERMONT, 80.  
CARBONARIOS, 213.  
CARIDAD, 21.  
CIENCIA, 167; Y positivismo, 167; y sus aplicaciones, 167; el derecho de investigar libremente de la ciencia, 169; y tolerancia, 185; y universalidad, 185; y Masonería, 179.  
CODIGO DE DERECHO CANONICO, 188.  
COERCION, 24; y libertad, 25.  
COLUMNAS, 48.  
COMPAÑERO, 73; 81.  
COMPAS, 43; 48.  
CONCEPTOS DE MASONERIA, 21; iniciáticos, 21; 34; profanos, 21; fundamentales, 21; derivados, 21. CONCILIABILIDAD (entre Masonería y religión), 207. CONCILIO VATICANO 11, 189.

CONSEJO DE LOS EMPERADORES DE ORIENTE Y OCCIDENTE, 80.  
 CONSTITUCIONES MASONICAS, 54; de Anderson de 1723, 9; de Anderson de 1738, 59; de Federico II, 78; orígenes de las, 59; comparación con un documento francés, 67; y Landmarks, 68.  
 CRIPTA, 74.  
 CRISTIANISMO, 5; 12; antropología del, 32; verdad del, 33; proyecto histórico del, 32; y triple serie antropológica, 108.  
 DEBERES DE ANDERSON, 63.  
 DECLARACION SOBRE MASONERIA y RELIGION, 84; conciliabilidad entre Masonería y religión, 207; el Ser Supremo, 206; el Libro de la Ley Sagrada, 206; las obligaciones de los masones, 206; la Masonería favorece la religión, 207; plegarias y prácticas religiosas, 207; y Arco Real, 113; y Landmarks, 91; y Constituciones de Anderson, 91.  
 DEISMO, 54; el término, 54; como religión universal, 54; la naturaleza ontológica del, 54; en las Constituciones de Anderson, 54; e inmanencia, 57.  
 DERECHO, 9.  
 DESCRIPTIVIDAD DE LA MASONERIA, 75.  
 DIOS, 1; cristiano, 54; masónico, 58; providente y personal, 58.  
 DOGMA, 51

ECONOMIA, 170.  
 ESCUADRA, 43.  
 ESTADO, 26; Y Masonería, 219; y el Segundo Deber de Anderson, 220; y el Digesto de Justiniano, 224; y las persecuciones del fascismo, 228.  
 ETICA, 1; masónica, 104; cristiana, 104;  
 ESTETICA, 1  
 ESTRELLA, de cinco puntas, 48.

FASCISMO, 228.  
 FE, 112.  
 FILOSOFIA, 1; de la ciencia, 1; de la historia, 1; del derecho, 1; de la política, 1; de la religión, 3; moral, 4; de la Masonería, VII; XIII.  
 FINES, 172.  
 FISICA, 170.  
 FISICA MATEMATICA, 169.  
 FRATERNIDAD, 28; concepto de, 28; elemento de la antropología masónica (ver ANTROPOLOGIA FILOSOFICA), 108; e igualdad, 108; y tolerancia, 108.

GRACIA, 109.  
 GRAN ARQUITECTO DEL UNIVERSO (G.A.D.U.), 11; como principio trascendente, 52; corno ideal regulador, 34; interpretación deísta del, 54; como justificación de la moral, 53.  
 GRAN CAPITULO, de los Moderns, 76; de los Antients, 76.  
 GRAN COMENDADOR DEL TEMPLO, 76.  
 GRAN ELEGIDO, 82.  
 GRAN INSPECTOR INQUISIDOR, 82.  
 GRAN LOGIA, de Francia, 14; de Londres, 12; 13; 61.  
 GRAN LOGIA UNIDA DE INGLATERRA, 13.  
 GRAN MAESTRO ARQUITECTO, 82.  
 GRAN PONTIFICE, 82.

GRANDES LOGIAS, americanas, 18; alemanas, 15.  
GRAN ORIENTE, de Francia, 14; de Italia, 14; de Holanda, 18.

HERMETISMO, 16.

HISTORIA, 3

IGLESIA CATOLICA, IX; 17; Declaración del Episcopado alemán, 188; Declaración sobre la Masonería, 84; Reflexiones de L'Osservatore Romano, 197; inconciliabilidad entre Masonería e, 201; verdad más amplia de la Masonería, 198; relativismo de la Masonería, 198; Masonería como super-religión, 206; bulas de excomunión de la, 213; Concilio Vaticano II, 189; nuevo Código de Derecho Canónico, 188.

IGUALDAD, 21; Y fraternidad, 21.

ILUMINADOS DE BAVIERA, 17.

ILUSTRACION, francesa, 56; alemana (AUFKLARUNG), 56.

INICIACION, 41.

INICIATICO, secreto, 34; modalidades, 21; sociedad, 21.

INMANENCIA, 186; intrascendencia, 186. INTEGRISMO, 99.

INTENCIONES, 172.

INTENDENTE DE LOS EDIFICIOS, 82.

JEFE DEL TABERNACULO, 82.

JURAMENTO, 21.

LAICIZACION DEL ESTADO, 220.

LANDMARKS, 68; el término, 69; diferentes interpretaciones de los, 163; y las Constituciones de Anderson, 68; y las Declaraciones de las Grandes Logias americanas, 69. LIBERTAD, IX; concepto de, 21; elemento de la antropología masónica (ver ANTROPOLOGIA FILOSOFICA); definición de, 21; experiencia de la, 21; la naturaleza constitutiva de la, 21; Y la moral, 25; de conciencia, 21; Y trascendencia, 37.

LIBRO DE LA LEY SAGRADA, 74.

LOGIA, el Ganso y la Parrilla, 12; la Corona, 12; el Manzano, 12; la Copa y la Uva, 12; de York, 12; las Nueve Hermanas, 14; 19; Absalon, 16; Frederik Burgh, 18; San Andrés, 18.

LOGICA, 1; 44.

MAESTRO, 73; 81.

MAESTRO PERFECTO, 81.

MAESTRO SECRETO, 81.

MAGIA, 1.

MASONERIA, los orígenes legendarios de la, 9; filosofía de la, VII; operativa, XII; 10; especulativa, XII; 10; la concepción del hombre en la, 5; los símbolos de la, 44; la moral laica de la, 49; las Constituciones de la, 59; y religión, 32; y positivismo, 167; y ciencia, 167; e iglesia católica, XII; y Estado, 27.

MASONES, aceptados, 11; operativos, 11; reguladores, 4.

MATERIALISMO, Y ateísmo, 31.

METAHSICA, 1

MISTICISMO, 117; oriental, 118; judío, 118; cristiano, 118; islámico, 118; ritual, 118; intelectual, 118; platónico, 123; neoplatónico, 122; experiencia mística, 128; éxtasis, 121; concepción de Guénon del, 125; y metafísica, 127; vía iniciática, 126.

MODERNS, 57; 64.

MORAL, masónica, 49.

NOACHITA O CABALLERO PRUSIANO, 82.

OMNIPOTENCIA, 31.

ORACIONES, 92.

ORDEN; grados de la, 115; y Arco Real, 116.

PERFECCIONAMIENTO ETICO, 4.

PHILOSOPHES, 56.

PLOMADA, 48.

POLITICA, 2.

POSITIVISMO, 167; el término, 168; social, 172; los presupuestos gnoseológicos del, 169; y hermenéutica, 172.

PREBOSTE Y JUEZ, 82.

PRINCIPE DE LA CARIDAD, 82.

PRINCIPE DEL TABERNACULO, 82.

PRINCIPE DE JERUSALEN, 82.

PRINCIPE ROSACRUZ, 82.

PSICOLOGIA, 2.

QUINTUPLE SERIE ANTROPOLOGICA, 210.

REGLA, 48,

RELIGION, cristiana, 100; judía, 100.

RENACIMIENTO DEL INICIADO, 48.

RESPETO, 21.

REVOLUCION, americana, 161; francesa, 161.

RITO, 87; de perfección, 69; escocés (ver RITO ESCOCES ANTIGUO Y ACEPTADO).

RITO ESCOCES ANTIGUO Y ACEPTADO, 69; discurso de Ramsay, 78; las Grandes Constituciones de 1786, 78.

RITUAL, 62.

SACRAMENTOS, 93.

SALVACION, 93.

SECRETARIO INTIMO, 81.

SECRETO, 48; iniciático, 34; concepto de, 37; elemento de la antropología masónica (ver ANTROPOLOGIA FILOSOFICA).

SER SUPREMO (ver también GRAN ARQUITECTO DEL UNIVERSO).

SERPIENTE QUE SE COME LA COLA, 48.

SIMBOLOS, 45; y secreto iniciático, 46.

SOBERANO GRAN COMENDADOR, 82.

SUBLIME PRINCIPE DEL REAL SECRETO, 82.

SUPREMO CONSEJO, 79; de Charleston, 80; de Francia, 80; de Italia, 80; de Bélgica, 80; y de Washington, 80.

TEMPLO, ideal, 11; 41; de Salomón, 48.

TEURGIA, 16.

TOLERANCIA, IX; 26; definición de, 34; elemento de la antropología masónica (ver ANTROPOLOGIA FILOSOFICA); y fraternidad, 34; y trascendencia, 34.

TRASCENDENCIA, 29; concepto de, 30; definición de, 34; elemento de la antropología masónica (ver ANTROPOLOGIA FILOSOFICA).

TRIANGULO, 48.

UNIVERSALIDAD. 4.

VALORES, comunes, 2; morales, 50.

VENERABLE GRAN MAESTRO "AD VITAM", 82





*Tenida de la Logia masónica de Viena “Zur Gekrönten Hoffnung” (A la esperanza coronada) en la que el príncipe Nicolaus Esterházy actúa como maestro de ceremonias; Mozart, en primer plano a la derecha, habla con la persona que tiene a su lado. (De la Revista el Correo de la Unesco - Julio 1.991).*

*Este libro se terminó de imprimir el día 5 de Diciembre de 1991, fecha en que el mundo entero conmemora el Centenario del fallecimiento del insigne compositor **Wolfgang Amadeus "MOZART"**.*