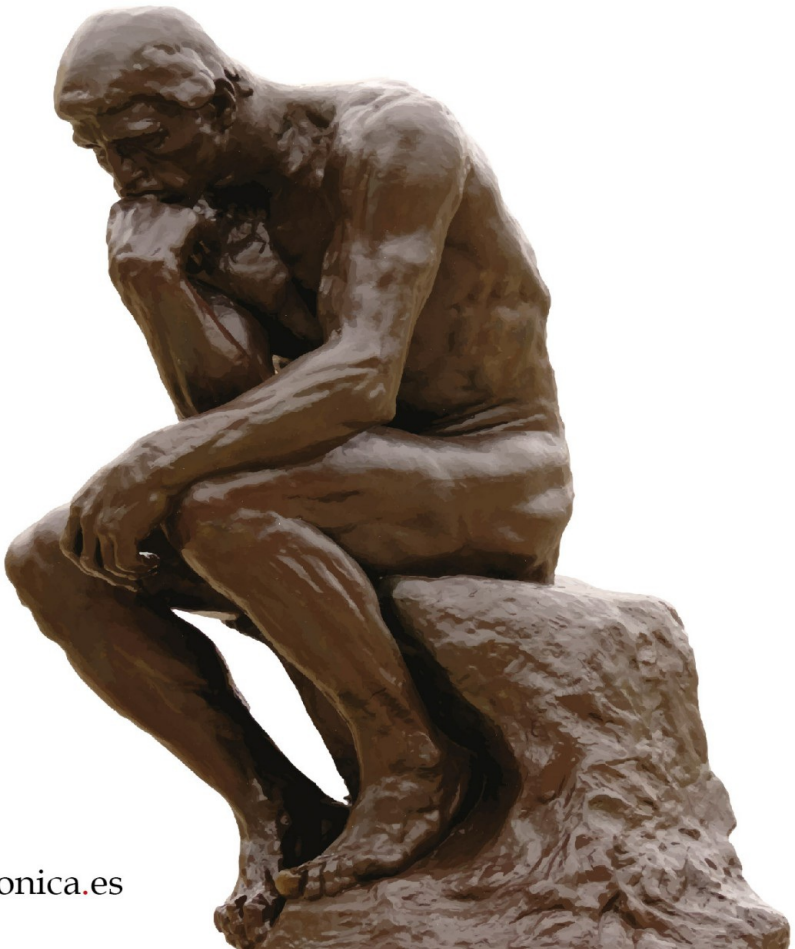


# MASONERÍA, UN ENSAYO DE INTERPRETACIÓN

Andrés L. Jaume



Andrés L. Jaume

# MASONERÍA, UN ENSAYO DE INTERPRETACIÓN

Andrés L. Jaume

# MASONERÍA, UN ENSAYO DE INTERPRETACIÓN

SERIE ROJA

[AUTORES CONTEMPORÁNEOS]

*Masonería, un ensayo de interpretación*

Andrés L. Jaume

Ilustración de cubierta:

*El pensador*, de Auguste Rodin (1840-1917)

Editorial masonica.es®

SERIE ROJA (Autores contemporáneos)

[www.masonica.es](http://www.masonica.es)

© 2017 Andrés L. Jaume

© 2017 EntreAcacias, S.L. (de la edición)

EntreAcacias, S.L.

[Sociedad editora]

c/Palacio Valdés, 3-5, 1º C

33002 Oviedo — Asturias (España)

Tel. Administración: (34) 985 792 892

Tel. Pedidos: (34) 984 701 911

[info@masonica.es](mailto:info@masonica.es) | [pedidos@masonica.es](mailto:pedidos@masonica.es)

1ª edición: diciembre, 2017

ISBN (edición impresa): 978-84-948021-0-2

ISBN (edición digital): 978-84-948021-1-9

Depósito Legal: AS 03731-2017

Edición digital

*Todos los derechos reservados.*

*Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.*

*A mi amigo A.D.C, en recuerdo de tantas  
horas de pupitre juntos y de nuestros  
paseos, durante años, acerca de lo divino y  
lo humano.  
Con amistad fraterna y gratitud.*

## PRÓLOGO

Mucho se puede decir sobre una institución que, como la masonería, lo mismo ha levantado encendidas pasiones contradictorias como ha pasado desapercibida para buena parte del público. Donde unos ven oscurantismo, otros han visto el germen de cierta actitud ilustrada. Lo mismo condenada que ensalzada, la masonería pervive, bien como fantasma, bien como utopía.

Lo que en estas páginas se presenta es un ensayo, un ensayo sin apellidos, un ensayo «expósito». Y la razón es que si tuviera que preguntarse por su filiación encontraríamos que es difusa —aunque no virginal—, pues nace de aquellas lecturas que el autor tiene en su haber y que mayoritariamente tienen que ver con la filosofía, a veces sin más, con la especulación banal o, en definitiva, con lo que se queda en el cajón de sastre de un profesor de filosofía heterodoxo. La cuestión no es simplemente dar con una caracterización positiva de qué es la masonería. Dudo que eso pueda ser hecho, más bien qué quiere ser y qué le cabe ser en el siglo XXI. Un ensayo sociológico o histórico no nos responderá a la cuestión. Aunque las herramientas de las denominadas ciencias sociales harán más por el tema que la simple especulación de gabinete que, con toda probabilidad, escapará incluso a aquellos que se reconocen como masones. No es pues éste una pura especulación en el vacío o un *ouroboros* teórico, más

bien se pretende casa de citas, lejos de cualquier filiación académica estricta. De ahí que reclame para sí el linaje de «ensayo», como expósito es cualquier hijo no deseado abandonado a su suerte. El deber ser de la masonería se entrecruza a menudo con su poder ser o su práctica de facto. De ahí que, ante la insuficiencia del método positivo, no quede sino hacer un ensayo, no ya una filosofía si es que la pudiera haber sobre el tema, sino un ensayo tentativo y en esbozo, como cualquier otro ensayo, pues en eso mismo consiste. Helo aquí, en escorzo, cojo y taimado, pero que algo trata de averiguar.



# INTRODUCCIÓN

La masonería ha despertado un escaso interés por parte de los estudiosos de las ciencias sociales. Encontramos referencias a esta institución en algunas obras de Simmel, en el clásico estudio sobre antropología de la religión de Lafontaine o, más recientemente, en la monografía de Sánchez Prieto. No ocurre lo mismo desde la perspectiva histórica; no sólo contamos con un amplio repertorio de obras sobre la historia de esta institución, sino que, además en el caso español, disponemos de una tradición iniciada por Ferrer Benimeli y continuada por Pedro Álvarez Lázaro con contribuciones más que notables en este campo. Incluso dentro de la historiografía general no es de extrañar que en una obra monográfica sobre la Ilustración como la de Hazard aparezcan referencias constantes a esta institución.

La tradición de estudios iniciada por Ferrer Benimeli pone el acento en definir a la masonería como una institución filantrópica preocupada por el desarrollo moral de sus miembros <sup>1</sup>, lo que se resume muy bien en la idea de Álvarez Lázaro de entender la masonería como una escuela de formación del ciudadano. Sin embargo, pese al acierto de ambos autores, hay aspectos que quedan fuera de su definición y que son igualmente relevantes. Así, por mucho que se ponga el énfasis en una hipotética normalización social de la masonería, es ésta una sociedad secreta o, cuando menos, como suelen decir

sus miembros, «discreta». El secreto es, como ya señaló Simmel, consubstancial a la propia institución, no es simplemente un rasgo más de cualquier institución social o de las relaciones entre los distintos sujetos como subrayó Simmel, sino que, en el caso de la masonería, es un aspecto irrenunciable que va de la mano de su mismo carácter iniciático. Así, por mucho que se insista en desmitificar, el secreto está ahí y forma parte intrínseca de la misma institución objeto de estudio.

## CAPÍTULO I

# EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN: UNA APROXIMACIÓN SOCIAL

Podemos definir el fenómeno de la masonería desde diversas perspectivas. Una primera estrategia consiste en recurrir al método histórico y señalar que lo que ésta sea es una cuestión que tiene que ver con lo que ha sido y, además, con lo que ha sido de facto. Este intento topa con una cuestión un tanto compleja, la masonería tiene una historia pero también una prehistoria. Para trazar su historia debemos recurrir a los documentos fundacionales pero, la prehistoria queda inmersa en un halo de leyenda, de modo que, dada la ausencia de otros vestigios, no queda sino conjeturar y plantear hipótesis más o menos acertadas. Es, además, una estrategia definitoria que parece gustar a la propia institución, pues en las Constituciones de Anderson, el texto positivo fundacional, se remonta nada menos que a Adán, lo que es cualquier cosa menos un argumento histórico tal como hoy lo entendemos.

La prehistoria de la masonería se apoya en el concepto de *tradición*. Concepto al que recurrió en su día Fichte y al que recurren hoy día los masones que, desde ese tradicionalismo, se presenta como vanguardia del pensamiento y la ilustración. Así las cosas, la masonería se presenta casi eterna, inveterada, la religión de la humanidad, sin reparar

en que los denominados masones operativos eran un gremio exclusivo, y, en tanto que sociedad iniciática, sociedad cerrada y corporativista no excesivamente distinta de los herreros u otros oficios. De la tradición nada diré más que cabe columbrar su existencia y que probablemente no sea sino lo que va quedando de paganismo y que, con valor social suficiente, se resiste a desaparecer porque, a la postre, sigue siendo útil desde un punto de vista social. Igualmente mucho tiene de creación *ex novo* propia de mentalidad ilustrada, de forma que si lo que se quiere es legitimar una nueva institución o, lo que es lo mismo, institucionalizar una serie de prácticas que transmitan un conjunto de valores y conocimientos, es menester dotarla de un relato y, como bien enseña la Posmodernidad, no hay relato legitimador en Occidente como el relato bíblico. De forma que los supuestos orígenes inveterados no constituirán más que una estrategia retórica enormemente exitosa que dotará de legitimidad a una sociedad nueva que algo de un pasado o unas prácticas recuperará o transformará dentro de una nueva regimentación. El halo de misterio y secreto no hace sino clausurar firmemente ese espacio de legitimidad recién conseguida. Habitualmente se distingue entre masonería operativa y masonería especulativa. La primera es aquella que se vincula a los gremios de canteros de la Edad Media y sobre la que poco puede decirse con fundamento histórico. La segunda, que se supone heredera de la primera, tiene una fecha concreta de fundación con las

Constituciones del pastor Anderson en 1723 que dota de estatutos a una serie de logias o agrupaciones que en 1717 decidieron constituirse en la Gran Logia de Londres. Con anterioridad a esta fecha poco puede decirse con certeza. De este modo, si debemos remontarnos a unos orígenes ciertos de la masonería como la institución que conocemos hoy en día, sólo podemos remontarnos a esas dos fechas. Nada más que dos fechas y una serie de documentos fundacionales. Así, mientras no haya otra evidencia histórica firme, no queda otra que señalar que la fecha de nacimiento de la masonería, al menos tal como la conocemos hoy en día, es la que habitualmente presentan los historiadores, es decir, 1717.

Otra estrategia definitoria será apelar a un análisis de contenido. Dados los documentos fundacionales y los escritos que se generan alrededor de las prácticas que éstos encauzan, ¿qué se supone que debe ser la masonería? En este sentido tampoco nos alejamos del método histórico si nos ceñimos a la letra de los mismos documentos y al contenido de las prácticas. Dicho de otra manera, la masonería es lo que los relatos sobre la misma masonería dicen que es. El relato constituye así la seña de identidad de la institución o, al menos, su querer ser y así, no queda sino hacer una hermenéutica de los distintos metarrelatos sobre los que se yergue la masonería. Ahora bien, a estos relatos habrá que sumar los contenidos de los rituales que, a su vez, son igualmente relatos y que transmiten un contenido

que dota de identidad a la masonería como institución. De otra manera, no hay masonería sin práctica masónica y la práctica es eminentemente ritualística al margen de cualquier otro tipo de actividad con la que se pueda amalgamar o de las personas que la practiquen.

La masonería conlleva asociada una serie de prácticas y pautas institucionalizadas de comportamiento. Suele decirse que es una sociedad —grupo de gente— secreta o discreta, sin embargo parece más adecuado utilizar el concepto sociológico de institución. En efecto, la masonería es una institución, como lo pueda ser el matrimonio, el juzgado, la universidad, el manicomio o la cárcel. En lo que sigue me referiré a ella siempre como institución y no como orden, fraternidad, escuela o cualquier otro término más impreciso.

El concepto de institución y de institucionalización es fundamental en las ciencias sociales. Igualmente, la historia de las ciencias sociales es rica en autores que, como Castoriadis, Foucault o Blumer han señalado la importancia de pensar sobre las instituciones.

Como cualquier término teórico, «institución» no está exento de problemas. Las definiciones de estos términos pueden ser muy fáciles cuando se toman acríticamente —así suelen hacerlo los estudiantes de primeros cursos— y muy difíciles cuando se reflexiona sobre los mismos. «Institución» no escapa a la misma maldición. En principio podemos decir que el término pertenece al ámbito del derecho,

aunque más remotamente, al de la pedagogía.

«Institución» viene del término latino *instituere*, es decir, enseñar, iniciar, ordenar. La acepción pedagógica, aunque en desuso, sigue estando vigente en español y bien puede considerarse el sentido prístino del término. De ahí también el término latino «*institutiones*» en tanto que referido a un tratado u ordenación sistemática de conocimientos que, de otra manera, aparecerían como dispersos. Las instituciones, en este sentido pedagógico son, por ejemplo, las del derecho romano (*Gaii Institutiones* e *Institutiones Justiniani* entre otras), aunque también nos encontramos con *Institutiones orationae*, de Quintiliano, sobre retórica o la *Institutio christianae religionis*, de Calvino. En un sentido jurídico una institución es un comportamiento regulado por el derecho que, como el matrimonio, la propiedad o el contrato, resulta básico para la vida común. Desde el punto de vista especulativo, el derecho tiene que ver con la determinación de la libertad y ésa se hace patente en el choque que tiene con la de las otras personas, de ahí que la institución jurídica y social sea siempre transpersonal o supraindividual.

En principio puede decirse que una institución es un tipo de organización supraindividual que regula las relaciones entre individuos y tiene una determinada función social. Para Durkheim la sociología es la ciencia de las instituciones sociales. Sin embargo, éstas no están menos juridificadas, es decir, no sólo exhiben una normatividad sino que, además, se someten a algún tipo de reglamento

positivo o normativización jurídica. De ahí que el problema oscile necesariamente entre el ámbito jurídico y social.

Max Weber, por su parte, definía las instituciones como asociaciones que imponían una normatividad sobre los individuos. Y Lourau, un clásico en la materia, señala tres instancias de sistemas de referencia en torno a los que se situaría el concepto de institución social. En primer lugar, el que concibe la institución como «cosa», de modo que una institución es una compulsión sobre el individuo, una obligación o limitación a la determinación de su libre voluntad como puedan ser las normas que fijan un contrato, o las circunstancias que deben concurrir

para que una unión cuente como matrimonio<sup>2</sup>. En segundo lugar se señala el sistema de referencia imaginario. Se opone así al anterior sistema de referencia objetivista.

La institución no es cosa, sino que es una instancia imaginaria sobre la que se proyecta la angustia individual a la vez que defiende al individuo de esa misma angustia. El matrimonio puede entenderse no sólo como una manera de asegurar la familia como pilar de la sociedad, sino de evitar la radical soledad individual y, en consecuencia, angustia existencial.

Finalmente tenemos el sistema que subraya la dimensión simbólica y que resulta de una síntesis entre la primera caracterización objetivista y la tendencia subjetivista de la segunda. La dimensión simbólica alterna el momento de la cosa —la



objetivización de la institución— y el momento del individuo —o la interiorización de la misma por parte del individuo concreto. El sistema simbólico ha sido explorado en profundidad por Castoriadis, en efecto, sostiene que una institución «es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario» Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets, 2013, p. 211.

La definición de Castoriadis cubre muy bien la realidad que queremos estudiar. En efecto, la masonería tiene una función, tanto para el individuo

<sup>3</sup>  
concreto como para la sociedad. Históricamente la ha tenido. Lo mismo ha supuesto un espacio de socialidad entre iguales en un momento donde la permeabilidad entre clases sociales era un imposible, que ha servido como palanca para forzar cambios a lo largo de sus casi trescientos años de existencia por citar sólo dos de las funciones quizás más visibles sin que por ello quepa obviar otras de carácter psicológico como la necesidad de pertenencia a un grupo, los mecanismos de ayuda o progreso social, etc. Y, además, cuenta con un importante componente imaginario que muy bien se resume en que crea un relato creíble que justifica la propia existencia de la institución y la reproduce.

1.

## CAPITULO II

# LA CUESTIÓN DEL SECRETO

Ante todo la masonería se nos presenta como sociedad secreta, como lo son otros grupos sociales y algunas sectas. De hecho, fácilmente puede confundirse como tal. Así, el hecho de que la masonería sea discreta y que su unidad organizativa básica sea la logia como grupo social definido puede conllevar a identificar la masonería con una secta. El tamaño reducido de las logias o agrupaciones de masones, el hecho de que se reúnan en secreto y preserven sus identidades respecto del mundo profano bien puede dar pie a tal consideración. Pero, a diferencia de lo que ocurre en una secta, la masonería no es una institución que posea un líder, más bien la ausencia de líder es algo característico; nadie obedece a nadie, no hay consigna más que la autodeterminación de la voluntad de cada uno. De hecho la democratización de los cargos o la obligatoriedad de impermanencia en los mismos por períodos no superiores a dos años hacen que, formal y estatuariamente, sea imposible un comportamiento sectario. Otro asunto será la dinámica de grupo que pueda generarse entre los diferentes integrantes y que fácilmente puede derivar en el surgimiento de liderazgos grupales. Aún así, es evidente que no se propicia, al menos formalmente, la existencia de líderes o guías que pudieran ejercer una hegemonía ideológica. De este modo, frente a la anulación de la

autonomía personal que supone la secta definida según los parámetros anteriores, la masonería conlleva un aprendizaje de la libertad en un espacio protegido, regimentado y no menos protector<sup>4</sup>. Pero, a pesar de todo esto, ¿por qué tanto secretismo? ¿Por qué la filantropía o la educación del ciudadano deben hacerse en secreto?

En primer lugar el secreto es constitutivo de cualquier relación social<sup>5</sup>. De hecho, en toda convivencia humana es necesaria, según el propio Simmel, «una cantidad invariada de secreto» (Simmel, 2015, p. 65). Es más, el secreto se vincula al conocimiento y éste al poder. No sólo desde Bacon o Descartes, sino desde el lúcido análisis de Foucault. Quien tiene un secreto no sólo dispone de un espacio privativo frente a los otros tal como sucede en las relaciones sexuales prohibidas<sup>6</sup> o en la intimidad del matrimonio, sino que dispone de un poder sobre los demás: sabe algo que los otros no saben y, por ende, tiene un estatus superior dentro del propio grupo: el sujeto destaca por lo que oculta, de ahí que Simmel aborde la cuestión del adorno<sup>7</sup> en relación con las cuestiones de la verdad, el secreto y el poder.

La masonería hace gala del secreto. No sólo por ser una sociedad secreta o, eufemísticamente, discreta, sino porque el metarrelato masónico se sirve sistemáticamente del secreto. La iniciación es

secreta, el ritual es secreto, la membresía es secreta —salvo que el individuo revele su condición por propia voluntad. De hecho esta situación es paradójica incluso para los propios masones quienes dicen defender la laicidad y son puestos en entredicho por otras instituciones pero, a su vez, se sirven del mismo recurso que esas otras instituciones que, como la Iglesia o el Estado, recurren sistemáticamente del secreto. La esfera de la publicidad que se reclama con el surgimiento del estado moderno encuentra en sus propios defensores el cultivo del secretismo. Es lo que bien puede denominarse paradoja de Hazard. Paul Hazard, en su obra *El pensamiento ilustrado del siglo XVIII* hace el siguiente comentario a propósito de la masonería:

«Paradoja: gentes que no quieren ya Iglesia frecuentan una capilla oscura. Gentes que no quieren más ritos ni símbolos recurren a los símbolos y los ritos: la iniciación; las columnas, la tela pintada que representa el templo de Salomón, la estrella flameante; la escuadra, el compás, el nivel. Gentes que no quieren más misterio, más velos, que piden que incluso las negociaciones exteriores se hagan a cielo abierto, se comprometen al secreto absoluto (...)» Paul Hazard, *El pensamiento ilustrado del siglo XVIII*, Madrid: Alianza, 1998, pp 235-236.

Fichte quien, como filósofo, trata de responder a esta cuestión en sus cartas XIV, XV y XVI presenta un argumento muy similar al que encontramos en Platón en el diálogo *Fedro*: la escritura y la publicidad que esta conlleva implica la posibilidad

de la mala interpretación, el que conoce, conoce porque le ha sido dado el conocimiento de modo oral y particular. Fichte, al igual que Platón, presupone una tradición secreta que va pareja a la tradición cultural que se fija por escrito y se abre al examen público y racional, una tradición que, en definitiva, no se apoyaría en los mecanismos de transmisión impersonales, sino en formas más tradicionales y gremialistas. Apelar a esta tradición oculta implica necesariamente aceptar su propia naturaleza y metodología. El conocimiento esotérico por su propia naturaleza, no puede ir más allá de la oralidad y de la transmisión iniciática. Estemos o no conforme, es ésta la argumentación que encontramos en Fichte y que, en cierto modo, es una respuesta al problema suscitado. En última instancia podemos apelar a una determinada concepción pesimista del ámbito de lo público en el que la tendencia imperante sería el desvirtuamiento del propio conocimiento. Pero no menos podemos apelar a la esencia de lo político: el poder; quien sabe, quien tiene conocimiento e información, tiene poder. Parece obvio que hay una cierta concepción elitista en la masonería, aunque en su defensa hay que decir que no es menor que la que se da entre determinadas clases sociales o grupos estratificados como la nobleza o algunas profesiones liberales como médicos y abogados. El secreto, en tanto que ocultación, lo mismo que la verdad y la falsedad, es consubstancial a todo conocimiento<sup>8</sup> .

Pareja a la cuestión del secreto está el tema de lo iniciático. La masonería, al igual que cualquier religión, se sirve tanto del secreto como de la iniciación, con la diferencia de que ambos son elementos definitorios de su ser institucional. La masonería es una sociedad iniciática, es decir, una institución en la que para entrar y progresar hay que pasar por ciertos ritos de paso o iniciaciones. La cuestión de la iniciación como constitutivo de la esfera de lo religioso cuenta con una notable tradición en el terreno de las ciencias sociales desde los estudios de Van Gennep a principios del siglo pasado, siguiendo por Turner y por Lafontaine o, desde la historia de las religiones, M. Eliade.

Una iniciación es un cambio de estatuto ontológico por el que se pasa del ámbito de lo profano al de lo sagrado. M. Eliade señala que «desde los estadios arcaicos de la cultura, la iniciación desempeña un papel capital en la formación religiosa del hombre y, sobre todo, el que consista esencialmente en una mutación del regimen ontológico del neófito.» M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, (1988), p.157. Desde un punto de vista sociológico puede decirse que la iniciación es un determinado tipo de rito por el que formalmente se pasa a ser miembro de una determinada institución o se accede a un determinado grupo de edad como el de los adultos tras las ceremonias de la pubertad o, de manera más específica, se entra a formar parte de un determinado colectivo como el de los cazadores, guerreros, etc., etc. La iniciación, como podrá ya intuirse, presenta

una amplia y variada fenomenología. El propio Eliade distingue entre la iniciación de pubertad y las ceremonias de entrada en una sociedad secreta como, por ejemplo, pueda ser la masonería, aunque no de manera exclusiva. En cuanto a su prioridad temporal parece que la institución de la iniciación de la pubertad es de las más antiguas. En cualquier caso la iniciación supone el acceso a unos conocimientos relativos a la vida y la muerte, pues no en vano la iniciación —en sus características más generales— supone la muerte para el mundo profano y la apertura a otra dimensión. M. Eliade, tras un cuidadoso estudio histórico y comparativo sobre la fenomenología iniciática concluye:

«En los escenarios iniciáticos, el simbolismo del nacimiento linda casi siempre con el de la Muerte. En los contextos iniciáticos, la muerte significa la superación de la condición profana, no-santificada, la condición del “hombre natural”, ignorante de lo sagrado, ciego de espíritu. El misterio de la iniciación va descubriendo poco a poco al neófito las verdaderas dimensiones de la existencia: al introducirle en lo sagrado, la iniciación le obliga a asumir la responsabilidad de hombre.» M. Eliade, *op.cit.* p. 161.

En el caso de la masonería parece que el contenido iniciático no es muy distinto pues al neófito se le inicia en los secretos de la vida y la muerte si hemos de hacer caso a lo reflejado por Álvarez Lázaro en su estudio<sup>9</sup>. Pero ¿qué función tiene la iniciación? Y ¿de qué se sirve? Si admitimos que la finalidad de la

masonería es esencialmente educativa como ya se ha dicho, pues de lo que se trata es de educar o formar al ciudadano, la iniciación parece que ha de tener una finalidad educativa. Quizás la comparación con la tragedia griega sea la mejor analogía en cuanto a su función. La iniciación puede ser vista como un drama que debe producir una catarsis en el recipiendario, del mismo modo que en la polis griega la tragedia propicia la educación del ciudadano a través de esa misma catarsis. El drama, la representación, tiene la doble función de revelar lo inefable, hacerlo perceptible y, a su vez, emplearlo con un fin transformador o educativo que logra sacar aquellos elementos latentes en la condición humana y, así, asumir el estado completo de esa misma humanidad. La iniciación supondría pues, una primera toma de conciencia con la realidad, un abandono del estado de ignorancia, una salida de la caverna en definitiva. Álvarez Lázaro señala el valor pedagógico de lo que podríamos denominar «el método iniciático». Lo que se persigue mediante su uso es afectar a la totalidad del ser humano y no solo transmitir intelectualmente una serie de contenidos.

«Si se analizan detenidamente los reglamentos internos de las logias, los rituales y otros documentos primarios de las organizaciones masónicas, se advierte que la formación del masón se verificaba en el marco de un sistema de enseñanza mutua cuyos instrumentos didácticos esenciales eran los símbolos. No en vano a las logias se les ha denominado tradicionalmente talleres de iniciación, escuelas y



templos, porque, efectivamente, eran verdaderos talleres de trabajo intelectual, escuelas de enseñanza y templos donde se descubrían, se explicaban y se hacían palpables a los francmasones las verdades encerradas en los símbolos y las alegorías propias de la hermandad masónica. Esta enseñanza iniciática, a diferencia de la exclusivamente intelectual que pone en juego sola las facultades cognitivas, afectaba a la totalidad de las facultades humanas, asociando estrechamente el conocimiento u la conducta, la moral y las ideas.» Álvarez Lázaro, *op.cit.* p. 183.

El método del que se sirve la masonería es, en consecuencia, una dramatización que se desarrolla en un ambiente simbólico y que se sirve de los símbolos de la construcción. El protagonista de la dramatización es el propio neófito y la trama, su cambio de estatuto, es decir, su paso del mundo profano al espacio de lo sagrado, pese a que este último escape a una definición más precisa de lo ya apuntado en páginas anteriores. Vistas así las cosas, el paralelismo de la masonería con el drama o incluso de ciertas concepciones de la ópera como obra de arte total no parece estar demasiado lejos. Por otra parte el elemento simbólico no es menos importante que el aspecto iniciático. El masón especulativo —el masón que ya no construye catedrales y que podemos estudiar positivamente— se sirve de los instrumentos o herramientas de construcción con un fin simbólico. La idea de la construcción deviene metáfora de la humanidad como proyecto que se alcanza tras un trabajo largo y

metódico. La enseñanza masónica esta, pues, enfocada a desarrollar la metáfora constructiva. No se construyen catedrales, sino el templo de la humanidad en la que cada hombre es una piedra del mismo. El trabajo masónico consiste en desbastar y pulimentar la piedra bruta que es cada persona para encajarla en el proyecto de una humanidad mejor. El masón trabaja desentrañando el valor de los símbolos constructivos y reflexionando en aras a alcanzar una mayor perfeccionamiento moral. Lo que propicia la iniciación como fundamento del método masónico es, ante todo, la adquisición de las herramientas necesarias para llevar a cabo un trabajo especulativo. La masonería, así, tan solo presta un espacio de libertad y un método lo suficientemente amplio como para que cada masón pueda llevar a cabo su búsqueda personal en plena libertad.

2.

### CAPÍTULO III

## MASONERÍA Y RELIGIÓN

La masonería no es una religión. Esta sentencia se repite insistentemente en los textos apologéticos de la institución y se insiste en ello en las ocasiones en las que se quieren limar asperezas con la Iglesia católica. Incluso algunas obediencias como el Gran Oriente de Francia muestran un claro compromiso con la laicidad señalando que ésta es constitutiva del

<sup>10</sup>  
*ethos* de la institución . De hecho, una referencia a cualquier religión revelada sería una falta contra un principio más básico como es el de absoluta libertad de conciencia. En este sentido, positivamente, la religión no entra en el ámbito de la masonería. Sin embargo, pese a no ser una religión, la masonería cubre en buena medida las funciones de una religión

<sup>11</sup>  
para muchos de sus miembros . La religión es un aspecto fundamental de la vida de los seres humanos. Siguiendo las tesis de Durkheim parece apropiado señalar que la religión es la mediación simbólica elemental entre el hombre y el mundo. La masonería, no es de extrañar, comparte muchos elementos con la institución religiosa y, de manera explícita, en las *Constituciones de Anderson* el discurso masónico se legitima a partir del discurso religioso. Los elementos presentes en la religión como el rito, la diferencia entre lo sagrado y lo profano o el secreto están presentes en la institución masónica, negarlo

equivale a desconocer la naturaleza de la misma. La masonería no es una religión pero emplea símbolos y ritos como muchas religiones. Por si fuera poco, también delimita el ámbito de lo sagrado de lo profano, todos ellos elementos y conceptos que tienen una fuerte presencia en el ámbito religioso. Otras instituciones se sirven del secreto, del misterio y de la iniciación sistemáticamente, aspectos que encontramos en la masonería y que, como la religión, se vinculan al poder y al conocimiento.

## La institución religiosa en relación con la masonería

La paradoja de Hazard no deja de sorprender, no es una secta, pues ni hay líder ni fundador, pero tampoco es una religión, y eso que hay rito, misterio, velas, incienso... Quizás para acotar más se deba definir la religión, o al menos los rasgos y parecidos de familia de aquellos tipos de hechos sociales que en nuestro entorno denominamos «religión». La religión ha sido objeto de estudio por buena parte de los sociólogos clásicos. E. Durkheim, en su clásico de 1912 *Las formas elementales de la vida religiosa* definía la religión como un sistema de creencias que sólo se podían dar en sociedad y agrupar en torno a una iglesia o comunidad de creyentes. Así, para Durkheim, tras ensayar diversos intentos de definición del fenómeno religioso, sostenía positivamente lo siguiente:

«Llegamos pues a la definición siguiente: una religión es un sistema solidario de creencias (representaciones colectivas) y prácticas relacionadas con cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo.» E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Libro I, Cap. 1, Madrid: Akal 1992, pp. 41-42.

El papel de la religión en las sociedades es, para Durkheim fundamental, pues de ella emanar las categorías básicas de pensamiento, siendo así que el proyecto de una sociología del conocimiento se funda, para este autor, en el análisis de las formas elementales de vida religiosa. Obsérvese que Durkheim no procede ni a una historia, ni a una fenomenología de las creencias religiosas, sino a un análisis sociológico que, por si fuera poco, es objeto de su recién fundada ciencia: la sociología. La religión, así, es, ante todo, un fenómeno social y puede y debe ser abordado como cualquiera otra manifestación del mismo calibre.

La religión, a tenor de la definición de Durkheim, implica la distinción entre lo sagrado y lo profano y entre creencia y rito y, por último, apunta a la institucionalización. Todos estos elementos los

encontramos en la masonería que, en efecto, distingue entre sagrado y profano, se sirve de ritos y, por supuesto, tiene una existencia institucional; no hay masones sin institución masónica. Pero, ¿están estos elementos positivizados de la misma manera que en una religión como el islam, el cristianismo o el judaísmo? Parece que no.

Que la masonería es una institución, incluso «augusta» es algo que brilla con luz propia, es decir, no se discute, pues o es una institución o no es nada. Es tan institución como el psiquiátrico, la prisión, el matrimonio o la herencia y el mayorazgo, en suma, no deja de ser institución, y de este mundo, como el resto de instituciones que pudieran haber preocupado a pensadores como M. Foucault. Pero ¿es una institución religiosa?

Si la comparamos con algunas religiones como el cristianismo o el islamismo —próximas en nuestro ámbito cultural— veremos que no hay un fundador ni un credo, más bien todo lo contrario, la masonería no se ciñe a ningún credo concreto, menos aún aquellas obediencias que se autoproclaman liberales y que enarbolan el principio de libertad de conciencia como elemento definitorio e irrenunciable. Si categorizamos lo religioso como el ámbito de la religación con lo trascendente, con lo numinoso o con alguna forma o manifestación de lo sagrado, entonces podemos pensar que las cosas no están tan claras. Entramos ahora en otro terreno, no en el de la sociología, ni en el de la fenomenología o historia de la religión, sino en el terreno de la

filosofía de la religión, es decir, de la pura especulación.

Como ya se ha mencionado, la masonería traza una distinción básica, al igual que el resto de las religiones, entre el ámbito profano y el ámbito de lo sagrado. Este aspecto, como ha resaltado Eliade, es definitorio de lo religioso<sup>12</sup>. El masón distingue entre los suyos y él y el resto de la sociedad a la que denomina «profana»; esto no deja de ser pura sociología que nada de numinoso ni sagrado tiene sino más bien de simple división intergrupal dentro de la estática social. El ámbito de lo profano es para el masón el ámbito que queda fuera de la masonería en la medida en que para entrar en la institución masónica se requiere de una iniciación. Lo sagrado, pues, por contraposición a lo profano, sí tiene un lugar en la masonería. Pero ¿cuál?, ¿la mera oposición a lo profano? Ciertamente si aplicamos las categorías de análisis sociológico. No, si entendemos la sacralidad desde otro orden de cosas que muy bien conduciría a una categoría difusa y no menos confortable como es la de «masón sin mandil». Pero antes de esta distinción, incómoda para muchos, que permitiría que el mismísimo Juan XXIII fuera un masón sin mandil dado su compromiso con la humanidad y su vinculación inequívoca e ineludible con lo numinoso como *pontifex maximus* que era, cosa que creo que no le hacía franca ilusión, pese a la inmutabilidad de su vaticana momia. Hay, así, que entender cómo se manifiesta la sacralidad. La sacralidad en esta institución aparece ligada a un

lugar —el templo—, un grupo —la logia— y un rito. Del primero se hace una lectura alegórica, el segundo es una fraternidad y, no menos, un grupo social más que daría pie a ser estudiado desde diferentes perspectivas sociopsicológicas.

## Rito y símbolo

El rito es común a muchas instituciones, tiene un origen religioso y en muchos casos perdura desacralizado tal como sucede en los rituales o ceremonias protocolarias de colación de grados universitarios, inauguraciones o matrimonios civiles. En la masonería el rito reviste de cierta sacralidad o se presenta al menos así para buena parte de sus miembros, no para quien estas líneas escribe que considera que lo único sagrado es la vida; todo lo demás, pura sociología hermética. Como ya se ha apuntado, la ausencia de credo, clero y dogma hacen difícil precisar los límites entre lo sagrado y lo profano, no así la presencia de ritos.

Desde una perspectiva de análisis semántico un rito emplea un lenguaje que no describe nada, simplemente ejecuta, es decir, no apela a condiciones de satisfacibilidad entre el mundo y los enunciados pero sí tiene condiciones de ejecutabilidad —es un acto ilocutivo— y sobre todo tiene efectos sobre la audiencia —es, como diría Austin, un acto de habla perlocutivo—. Los sacramentos también están dotados de la misma estructura lingüística pero se añade que actúan *ex opere operato*, no como simples



signos o símbolos sin más, sino como acciones que imprimen un carácter indeleble y no reversible.

Los ritos como tales tienen al menos cuatro funciones: enseñan o transmiten un mensaje preservado, socializan y cohesionan un grupo y, finalmente, legitiman. El rito masónico cumple con esas mismas funciones. En efecto, transmite una enseñanza en un modo o lenguaje particular, el lenguaje alegórico. El lenguaje alegórico tiene un soporte sensoperceptivo: el símbolo, que se caracteriza esencialmente porque necesita de un trabajo hermenéutico, es decir, el recipiendario del rito o el ejecutante no puede contentarse con la mera ejecución/participación, sino que debe trabajar reflexivamente sobre la misma añadiendo lo que el símbolo sugiere y no dice. Por otra parte el rito socializa, pues es una comunidad reducida la que lo ejecuta, al hacerlo, crea un sentimiento de fraternidad, y crea lazos entre sus participantes. Finalmente, tiene el rito una función legitimadora, pues es el metadiscurso que justifica la existencia de la propia institución y el que la individualiza o dota de cierta personalidad.

¿Podemos entonces hablar de una religión secularizada o más bien debemos señalar la imposibilidad de definir el ámbito de lo religioso con absoluta precisión? Una estrategia definitoria en términos de condiciones necesarias y globalmente suficientes está, con probabilidad, abocada al fracaso. Más bien debemos buscar una estrategia contextual y definir lo religioso y, así, lo sagrado en

cada sociedad determinada. Así las cosas la masonería no es ni una religión alternativa a las distintas confesiones oficiales ni es tampoco un culto religioso secreto y minoritario, si bien contiene elementos que muy bien participen de otras formas de religiosidad pretéritas que hayan perdido el carácter cultural, pero no el carácter religioso si por tal entendemos cierta relación con lo trascendente más allá de cualquier religión positivizada. Este elemento se materializa durante el siglo XVIII con la polémica en torno a la religión natural y el deísmo. La idea masónica de Gran Arquitecto del Universo refleja claramente este intento ilustrado. Si bien, a diferencia de lo que ocurre en una religión revelada o positivizada en alguna forma cultural, se deja este concepto —y se advierte de eso, es un concepto—, como otros tantos, a la libre interpretación de cada masón. Si aun así quisiéramos hablar de una religión nos encontraríamos ante una manifestación religiosa de carácter más bien filosófico o especulativo y no puramente fideísta o cultural sin más. Hazard ha resumido magistralmente la situación de la religión natural al afirmar que:

«Se conservaría un Dios; pero tan lejano, diluido y pálido, que ya no molestaría a la ciudad de los hombres con su presencia, ni la turbaría ya con sus cóleras, ni la ofuscaría ya con sus glorias. El deísmo o teísmo no implicaría ya ningún acto de fe, por ser el resultado de una pura operación intelectual que conduce a una afirmación elemental y suficiente: la existencia de Dios. (...) ¿Para qué, sacramentos,

ritos, iglesias, templos, mezquitas? La isla de la razón sería más bella sin cúpulas ni campanarios. ¿Para qué sacerdotes o pastores? Dios sólo puede ser honrado por el culto interior que reside en el alma. Reconocer, en general, un primer Ser; elevar de vez en cuando el corazón hacia él; abstenerse de las acciones que deshonran en el clima que se habita, y cumplir ciertos deberes en relación con la sociedad, esto es lo único necesario; todo el resto es accidental.» Hazard, *op.cit.* p. 106.

La idea de un Dios o Ser tal como es conceptualizada por la religión natural o el deísmo ilustrado es muy próxima al concepto masónico de Gran Arquitecto del Universo por no decir que es prácticamente el mismo. La religión es ahora ya un tema de la razón y no del culto. Desde el punto de vista especulativo la idea de un Ser supremo no tiene por qué estar ligada a ninguna religión positiva, a ningún culto, sino a una exigencia racional que lo mismo puede debatirse con el nihilismo o el ateísmo, a fin de cuentas, como señalara Kant en su *Crítica de la razón pura*, un ideal regulativo de la propia razón. El propio Voltaire, masón *malgrait lui* que a sus 80 años fue iniciado, defendía la idea de una religión natural. En su *Tratado de metafísica* (1734) o en sus *Elementos de la filosofía de Newton* (1737) elabora su deísmo y la idea de un Dios como gran relojero del mundo. Sin embargo, en lo que a la idea de Dios concierne, es esta una interpretación tan válida como otras. La masonería no dice absolutamente nada sobre el carácter del Gran Arquitecto del Universo.

La idea de una religión natural o de un deísmo es una interpretación más que da a entender la posibilidad de una argumentación racional sobre lo divino sin necesidad de considerar su carácter estrictamente religioso o, más bien, cultural. Pero no es en exclusiva masónica, si bien parece que buena parte de los masones del XVIII pudieron simpatizar con esta concepción. Lo importante de ambas concepciones es que suponen un acercamiento no estrictamente religioso a una problemática que hasta el momento había sido exclusiva en su práctica totalidad de la religión institucionalizada. Al margen quedan las especulaciones teológicas de Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica* y la tradición de la teología natural.

3.

## CAPÍTULO IV

# MASONERÍA, PODER Y POLÍTICA

El secreto de por sí ya es una relación de poder como señala Simmel. En efecto, quien calla lo que sabe guarda una relación de poder frente a quien desconoce lo callado. La ignorancia siempre genera una labilidad a la que se opone proporcionalmente el conocimiento. y, lo propio de la política es la gestión del poder. Así, la cuestión del poder y con ella, la de la política, no son ajenas a la propia institución masónica.

La masonería no es ninguna institución ni movimiento político. Pero como institución social ejerce una determinada influencia en el conjunto de la sociedad y vela por sus intereses. Si bien, en sus constituciones de deja bien claro que éstos no pueden consistir en conspirar contra la paz del país. Así, según leemos en las Constituciones de Anderson:

«El masón, debe ser una persona tranquila, sometida a las leyes del país donde esté establecido y no debe tomar parte ni dejarse arrastrar en los motines o conspiraciones fraguadas contra la paz y contra la prosperidad del pueblo, ni mostrarse rebelde a la autoridad inferior, porque la guerra, la efusión de la sangre y los trastornos, han sido siempre funestos para la Masonería.» Constituciones de Anderson, Título II, *De la autoridad civil inferior y superior*.

Ahora bien, esto no es óbice para no relacionar la masonería con una serie de ideales cívicos y sociales relacionados con el proyecto ilustrado que se oponen claramente al Antiguo régimen o a los regímenes totalitarios y absolutistas. La conspiración no es un mito de la propaganda antimasónica, si bien tal vez deba conceptualizarse como desobediencia civil en el peor de los casos o simple actitud crítica ante determinadas realidades sociales. La masonería, en este sentido, es también un espacio de libertad dentro de la sociedad, habitualmente dentro de una sociedad que no siempre garantiza las libertades individuales o el derecho de reunión y el librepensamiento. Así, la masonería no diferiría de otras instituciones de ilustrados y librepensadores, particularmente durante los siglos XVIII y XIX en Europa y América como puedan ser las sociedades de amigos del país o las academias científicas. Ferrer Benimeli (2001) ha estudiado la incidencia política de la masonería en los siglos XVIII y XIX. Lo primero que hay que decir es que la masonería implica una nueva forma de socialidad alternativa a la división estamental propia del Antiguo Regimen y, en consecuencia, una nueva manera de entender las relaciones de los ciudadanos con el poder que es, en definitiva, el rasgo definitorio de lo político. El propio Ferrer Benimeli señala al respecto que:

«En este contexto la masonería va a aportar una novedad, ya que frente al carácter local de otras sociedades, le va a dar a la sociabilidad un carácter universal y al mismo tiempo una pluralidad

ideológica, religiosa, social y política, con lo que la sociabilidad adquiere un carácter democrático, a través de la fraternidad, una tolerancia social a través de la igualdad, y un respeto a otras ideologías políticas y creencias religiosas a través de la libertad. (...) La masonería, precisamente por sus características iniciales de búsqueda de paz, tolerancia y fraternidad, adoptó una dimensión más universal y cosmopolita, una pluralidad ideológica, política y religiosa, y al mismo tiempo cierta igualdad social en una época en la que no existía ni siquiera dentro de los propios estamentos en los que estaba dividida la sociedad: clero, nobleza y tercer estado.» Ferrer Benimeli, *op.cit.* p. 54.

La masonería no es, pues, apolítica, pero tampoco es partidista. Como la Iglesia es un actor social y político más, pero a diferencia de ésta es enormemente plural y tendente a la democracia, al menos aspira a un ideal de democracia aristocrática en la que los bien formados lo son precisamente porque pueden tomar decisiones apelando a una justificación convincente de las mismas. Su papel en la Historia va parejo en buena medida al de la formación del estado moderno pues no en balde implica una nueva forma de sociabilidad alternativa a las estructuras y esquemas propios del Antiguo Régimen. Pero, a diferencia de un partido o ideología política concreta, carece de los elementos substantivos que permitan clasificarla más allá de aquellos mínimos elementos comunes que caracterizan el diálogo y la convivencia

democráticos. De ahí que la definición de Álvarez Lázaro cobre de nuevo valor y vigencia, la masonería se sitúa en un ámbito previo al político, a saber, el de la educación del actor político, es decir, del ciudadano.

4.



## CAPÍTULO V

# SÍMBOLO Y RELATO: EL IMAGINARIO DE LA INSTITUCIÓN MASÓNICA

Lo dicho hasta el momento permite tener una idea clara de qué no es la masonería, qué espacio social ocupa y cómo se relaciona con aquellos elementos que, como la iniciación o el trabajo simbólico, se ha considerado que eran definitorios. Pero ¿qué hacen los masones?

Los masones se agrupan en logias. Una logia es tanto el grupo de masones que pertenecen a una determinada obediencia como el local donde se reúnen, a menudo secreto o, al menos, discreto<sup>13</sup>. Las logias pertenecen a obediencias, es decir, federaciones de logias agrupadas bajo un mismo marco normativo. La logia es, pues, la unidad administrativa básica y suele gozar de una relativa autonomía. No puede hablarse de una organización piramidal en la masonería, sino más bien de un tipo de agrupamiento horizontal, si bien también este es muy diverso.

Cuando los masones se reúnen se dice que celebran una tenida. Una tenida es, pues, una reunión masónica. No hay una periodicidad estándar, cada logia tiene su propio calendario en el que determina la frecuencia de estas reuniones. Las tenidas tienen lugar en el templo masónico o taller, local habilitado

para tal fin y decorado con símbolos masónicos. Un taller o templo masónico trata de reproducir de alguna manera el templo de Salomón<sup>14</sup> y debe añadirse que, además, supone una representación también del mundo, al menos en las tenidas de aprendiz.

Las reuniones o tenidas son secretas, es decir, no están abiertas a profanos, solo a iniciados. Sin embargo, existen «tenidas blancas», es decir tenidas en las que se invita a una persona de fuera de la institución para que diserte sobre un tema que pueda resultar de interés para la logia y sin ánimo de cooptarlo. Para las tenidas los masones usan un mandil en recuerdo de los denominados masones operativos o constructores de catedrales de la Edad Media. Las logias en sus tenidas siguen un determinado rito masónico. Ritos hay muchos, en España, desde el siglo XIX el rito más común es el Rito Escocés Antiguo y Aceptado<sup>15</sup>. Sin embargo en los países anglosajones se practica mayoritariamente el denominado Rito de Emulación y otro rito con notable presencia es el Rito francés.

El rito es una dramatización que contiene la enseñanza simbólica sobre la que el masón trabaja intelectualmente. Al finalizar la tenida, los masones celebran un ágape. Habitualmente los ágapes son también cerrados. Si bien hay que señalar que hay excepciones, pues existen tenidas blancas en las que no se tratan contenidos iniciáticos y en las que se permite el acceso a profanos, habitualmente amigos

y familiares. La discreción, más que el secretismo, parece ser la norma.

Tanto el concepto de símbolo como el de trabajo son conceptos muy interesantes. El trabajo es una mediación entre el sujeto y el objeto que, en virtud de las relaciones dialécticas que constituye, constituye a su vez al propio sujeto y al objeto. Si lo propio del ser humano es que es un ser en el mundo al que no le queda otra que habérselas con las cosas, el trabajo define ese habérselas con las cosas. Pero el trabajo, al igual que cualquier ulterior mediación entre el sujeto y el objeto, es una mediación simbólica. La dimensión simbólica pues, es constitutiva del ser humano. De tal manera que no queda otra que hablar como hace Lotman, de una semiosfera como el medio natural del ser humano. En esta semiosfera que habitamos en la que todo es símbolo —y aquí por «todo es símbolo» no me refiero a que todo sea ilusión— cobra un especial valor la actividad creativa del ser humano. Dicho de otra manera, el estar propio del ser humano no se caracteriza por la pasividad, sino al contrario, por la actividad creativa. El masón no entiende el mundo de manera diferente al profano. Al igual que aquel, sus relaciones con el mundo están mediadas simbólicamente. No hay, pues, ninguna *via regia* que explore el masón y le quede vedada al profano. Ahora bien, no es lo mismo trabajar con símbolos que saber que se trabaja con símbolos. Lo propio del método masónico —en caso de que éste exista— es que el trabajo es, o debe ser, conscientemente...

simbólico. Muchos masones exploran inadecuadamente este terreno y acaban en una mala parodia de lo mismo que critica U. Eco en su novela *El péndulo de Foucault*, a saber, un abuso del razonamiento analógico que, las más de las veces se liga a un abuso de la autoridad parapetado en un hipotético conocimiento no accesible al resto —bien sean profanos, bien masones de un grado inferior—. Ni que decir tiene que ni es conocimiento ni es nada menos que simple tontería y esnobismo esotérico que las más de las veces deviene un pensamiento fácil y autocomplaciente. Ahora bien, pese a los excesos de la vía simbólica, sí hay un aspecto que vale la pena destacar. El símbolo no es algo natural si por «natural» entendemos algo ya dado al margen de nuestra actividad intelectual y colectiva. La naturaleza del símbolo es la artificialidad que impone su propia convencionalidad. Y ahí tiene valor la gran metáfora masónica, la metáfora constructiva. En efecto, el masón ni es médico, ni fontanero ni abogado... es constructor. Su quehacer está ligado al espacio, infinito por definición, y a la organización del mismo a través del tiempo. El masón construye, hace cosas que no estaban antes con los materiales que se encuentra. Y ese hacer consiste en trazar límites, en poner —o imponer— un orden que no estaba antes. Ahora bien, y eso es algo no menos importante, el masón no construye sin más edificios, sino que los construye conforme a las leyes naturales. Sus construcciones no pueden ser irrealizables o paradójicas, tienen que aguantar. La

construcción es una buena metáfora de lo que hace el ser humano y de la tragedia que experimenta entre la libertad y la necesidad. Construir se pueden construir muchas cosas y con muy diversos estilos —he ahí la libertad— pero deben ser construidas, es decir, realizadas en la materia que impone no menos sus condiciones. Por mucho que quiera no podré levantar una catedral de agua, porque el agua no se deja operar si no es en forma de hielo. Y aún así, deberé hacerlo en un medio favorable, no desde luego en el desierto del Sáhara. De este modo la metáfora constructiva adquiere un nuevo sentido. La masonería no hace sino reparar en dos elementos definitorios y consecutivos al estar en el mundo: el trabajo y la dimensión simbólica. Va, pues, a lo esencial, si por «esencial» entendemos lo definitorio.

El concepto de símbolo no es fácil. Del hombre se dice que es un animal simbólico. Ya Cassirer en su *Antropología filosófica* observa que «El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema efector y receptor que se encuentra en todas las especies animales hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana.» Cassirer, *Antropología filosófica*, México: F.C.E, 2012, p. 47. Lo propio del ser humano es la dimensión simbólica como mediación básica entre el sujeto y el objeto. De ahí que quepa cifrar el valor pedagógico de la masonería en que su trabajo es conscientemente simbólico. El

carácter de «filosófica» con el que se adjetiva a la institución masónica es precisamente porque la caza de la sabiduría se realiza a través de la reflexión sobre el aspecto genuinamente humano de la vida: la dimensión simbólica que se manifiesta en el lenguaje, el mito, el arte o la religión. Por esa razón Cassirer considera que «en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definamos como un animal simbólico». Cassirer, op. cit. p. 49.

Con ello se quiere decir que no es sólo naturaleza, sino cultura, como decía Ortega, «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia». Además, se dice también que la masonería, en virtud de su devenir histórico es simbólica, no operativa. Así, como tarea previa a traspasar las columnas que indican el pórtico del templo, interesa tratar de aclarar qué es lo simbólico, pues si convivimos de esta manera doble con lo simbólico, ya que a partir de la iniciación tenemos un trabajo simbólico que se superpone ya a nuestra naturaleza no menos simbólica, convendrá tenerlo claro de alguna manera.

Para algunos un símbolo es una representación sin más, algo que está en lugar de otro, así, en teoría semántica diríamos que un símbolo es un signo y su función es señalar. En este sentido símbolos son las ideas en las mentes de los hablantes pues refieren bien a entidades extramentales bien a otras entidades mentales o bien son autorreferentes, también son las unidades dotadas de significado en cualquier sistema lingüístico como las letras de un alfabeto, o los

términos en un lenguaje. Finalmente pueden ser las unidades de un sistema lingüístico artificial como los números y las entidades matemáticas junto con sus operadores. Sin embargo sospecho que no es ésta la acepción que nos interesa, pues si fuera ésta, «martillo» sería un símbolo del objeto referido y con ello no aclararíamos nada de lo que pretendemos salvo que realmente queramos usar un martillo y un cincel para lo que sirven o como son usados en el mundo profano. La otra acepción del término distingue entre signo y símbolo. El signo es aquello a lo que anteriormente me refería, un elemento significativo en un lenguaje como tal elemento es representativo, intencional y gramatical. Al ser intencional refiere a algo o tiende a otra cosa existente o no, en eso radica su intencionalidad o inexistencia intencional. Finalmente, se somete a un conjunto de reglas que estipulan las ocurrencias y concatenaciones válidas del signo. Su gramaticalidad deriva de someterse a una sintaxis —salvo que sea un signo natural como la fiebre, o los anillos de un tronco, en ese caso se somete a las leyes de la naturaleza como sintaxis, no a la convencionalidad lingüística—.

Por el contrario, el símbolo tiene una mayor amplitud o generalidad, si el cúmulo de significados que acoge un signo puede dar lugar a ambigüedades, el conjunto de un símbolo es mucho mayor, y con ello la posibilidad de interpretaciones. Eco señala que lo propio del símbolo es su indeterminación. A diferencia de los signos, que tienen un referente,

pues son signos de algo, el símbolo refiere difusamente. Ni tiene una clase de referencia concreta ni el contenido o significado queda claro.

<sup>16</sup>  
M. Beuchot, desde su propuesta de la hermenéutica analógica apunta al carácter dual del símbolo en tanto que permite una mediación entre lo conocido y lo desconocido. El símbolo, abre, pues, un horizonte de posibilidades interpretativas que deben ser exploradas.

El símbolo es la mediación fundamental en el trabajo del francmasón, es tanto su herramienta como el material sobre el que se trabaja. El masón busca precisamente la parte que falta. Le son dados unos símbolos —objetos sensibles— a saber, las herramientas propias de cada grado y con ellas construye. No levanta ya nada, pues no es un masón operativo, sino que su construcción es puramente especulativa. Levanta pues lo que le falta a lo que se le ha dado. El masón busca así el *verbum dimmissum*, la palabra perdida —que la encuentre es un asunto muy distinto— y en esa búsqueda, no menos simbólica, se sirve de lo único que puede servirse... símbolos.

Los símbolos admiten perspectivas, pues tienen muchas caras, como una piedra tallada, pero tampoco infinitas, si son infinitas, lo son en un intervalo acotado, como el espacio que hay entre un número y su sucesor inmediato que es, infinito, pero que no traspasa los límites de las dos cotas que lo definen, por ejemplo entre el 1 y el 2. Los símbolos



no caben en el diccionario, los signos sí. Mientras los signos tienen significados más o menos precisos, los símbolos requieren de alegorías y de interpretaciones que se manifiestan como puntos de vista sobre una o varias de sus caras. Como el conjunto de interpretaciones puede ser enorme dado que la imaginación humana no conoce límites, debe seguirse una línea hermenéutica que permita filiar estas interpretaciones, aunque no cercenarlas haciéndolas unas repeticiones de las anteriores. En este sentido si bien se dice que la masonería es adogmática, no creo que sea anárquica. Así, es probable que dentro de la tradición masónica haya cierta comunidad de significado que unifica bajo cierto aire de familia un conjunto ya menos heterogéneo de interpretaciones. De este modo el martillo no es el poder de los trabajadores de la tierra alentados por Marx ni el cincel el arma de destrucción que ha de destrozar la piedra que pudiera ser San Pedro, al menos no es esa la lectura, ahora excéntrica pero no menos posible, de estos símbolos. Que hay una tradición es algo que quizás se evidencie en el hecho de que hay un ritual y el ritual como materialización de la tradición comporta un ámbito de comunidad desde la que emergen las diferentes interpretaciones y les otorga legitimidad. El trabajo ritual y sobre el ritual define tanto una identidad como un marco interpretativo en el que encajar el trabajo simbólico que dice el masón que hace.

He ahí un punto de conflicto en la denominada

masonería liberal: la libertad de interpretación no es el libertinaje interpretativo. No todo puede interpretarse de cualquier manera, no si no es a riesgo de acabar diciendo tonterías. Las relaciones entre la analogía y el símbolo deben ser estudiadas en general y, en particular, en el ámbito de la masonería para, finalmente, arrojar algo de luz —y no meramente deslumbrar— sobre los abusos tanto de la analogía como de la simbología una vez convertida en simbolatría dogmática y dogmatizante.

Una analogía es, ante todo, un tipo de inferencia o razonamiento. Las inferencias por analogía son muy frecuentes y, podría decirse, son, quizás, las más empleadas. Algunos tratadistas como Copi las incluyen dentro de los razonamientos inductivos. Sin embargo, dada su importancia, merecen un tratamiento separado. Encontramos analogías en distintos ámbitos. Por ejemplo, en el mundo jurídico las interpretaciones de las leyes por analogía son frecuentes y no lo son menos en el razonamiento científico. Lo mismo puede decirse en metafísica, donde la denominada *analogía entis* desempeña un papel fundamental en la constitución de esta disciplina filosófica. En líneas muy generales, puede decirse que una inferencia por analogía es una inferencia no deductiva en la que se infiere que dada la similitud entre dos elementos se establece una similitud con un tercero.

Por ejemplo, el razonamiento anterior establece una comparación y, por ende, una correspondencia entre el ámbito del conocimiento y el de la riqueza, ser

sabio es como ser rico. En este caso la analogía parece que funciona, pero ¿funciona en todos los casos? Sabemos que el razonamiento por analogía es una estrategia común en la solución de problemas cuando resolvemos un problema mediante el uso de analogía establecemos correspondencias entre un problema base cuya solución ya conocemos y un problema meta, que es el problema que queremos resolver. Es decir, utilizamos una solución ya conocida para un problema previo y la aplicamos a una situación completamente nueva.

De todo ello se sigue que aquí no todo sea cuento o farsa, sino que se advierte de que en el microcosmos que es el taller, el masón trabaja con la mediación fundamental, pues todo tiene una naturaleza semiótica. Pero no sólo en el taller, sino también en el mundo humano entero en tanto que semiosfera como apunta Lotman.

Símbolo y metáfora comparten algo: ambos se fundamentan en la analogía. De otra manera, el conocimiento simbólico permite el acceso a lo desconocido por analogía y, la metáfora, como tropo no menos simbólico, se fundamenta en la analogía. Las metáforas de la construcción, del templo o taller, la alegoría del viaje y otras que aparecen en otros grados, constituyen el acervo de la masonería especulativa. En ellas la metáfora y el símbolo cobran plena vigencia y aparecen sin tapujos. Lo propio del espacio que se delimita como sacro es la patencia o, lo que es lo mismo, la realidad en tanto que cosa destacada y presente ante la conciencia.

Decir que se trata de una hierofanía o un fenómeno sin más no es sino insistir en el aspecto central de la toma de conciencia que hace que la mente pase de estar en actitud natural a una actitud genuinamente reflexiva, pero ojo, los sueños de la razón generan monstruos.

Si las cosas quedaran en esa toma de conciencia de la dimensión simbólica de toda realidad humana, la masonería sería algo así como los pródromos de la pansofía, el camino regio al conocimiento. Pero ocurre que en este camino hay espejismo e ilusión, la misma que se crea incesantemente con la simbolatría que hace de la genuina actitud crítica el más exacerbado de los dogmatismos. De otra manera, conviene advertir de la necesidad de pasar por una disciplina de la razón pura como propone Kant en su *Crítica de la razón pura* a fin de evitar no ya la ilusión trascendental, sino el desvarío más corriente que bien acaba en delirio o fanatismo delirante. La razón se extravía, y la práctica masónica, en la medida en que es una práctica esencialmente hermenéutica, también.

En general el estudio de las falacias formales e informales es siempre aconsejable. Creer que uno razona bien por el hecho de que está obligado a razonar no es más que el ejemplo de una pretensión infundada que incurre en la falacia naturalista, es decir, en derivar el deber ser del mero hecho de ser. No, nadie razona bien *naturaliter*, más bien sabemos que ocurre lo contrario, se razona francamente mal *naturaliter*. De ahí la exigencia de una disciplina o

lógica en su uso coercitivo. Para ello, creo oportuno señalar que no se puede establecer una analogía entre cualesquiera elementos, los elementos deben tener algo en común relevante. De otra manera, en caso contrario se comete la falacia de la falsa analogía. Por ejemplo: de que haya tres pilares en el taller no se sigue que cualesquiera otros tres pilares presentes en un rectángulo constituyan los vestigios de un taller. La presencia de un ajedrezado en cualquier pavimento no implica la presencia de intencionalidad dualista alguna, del mismo modo que la presencia de herramientas en una ferretería es a todas luces, insuficiente para inferir que el tendero es un masón consumado. Otro tanto pasa con la denominada

cábala fonética<sup>17</sup>, un absurdo ya desmontado desde

los tiempos de Platón<sup>18</sup>, en pocas palabras, la mera similitud fonética no conlleva la similitud semántica o, lo que es lo mismo, la etimología —ciencia inexacta e histórica—, no se agota únicamente en parecidos fonéticos a simple vista, colegir de ahí cualesquiera conclusiones es poco menos que una temeridad que cautivará a toda una caterva de ilusos indocumentados, pero que jamás podrá tener la más mínima verosimilitud, entre otras cosas porque parte de un presupuesto infundado, la existencia de una lengua adánica en la que cada símbolo lingüístico denota un solo objeto, como si con la denotación se solventara todo el problema semántico. La paradoja es máxima cuando se parte de la analogía y la metáfora para concluir en la teoría de la copia

semántica.

Finalmente no se insistirá poco al decir que el símbolo es, ante todo, una herramienta, no un fin en sí mismo. Los usos pseudosacralizados de la simbología masónica responden más a un afán de sustitución de la religión que a un intento de constituir una fraternidad de librepensadores. No hay nada sagrado más allá de la vida humana, los símbolos no tienen sacralidad alguna. Lo propio de la masonería especulativa es que se sirve del recurso simbólico como vía de conocimiento. Y esto no debería generar ninguna idea acerca de que la masonería sea algún tipo de conocimiento secreto o velado pues ya ha quedado clara la dimensión semiótica del ámbito humano, la masonería, en este sentido, creo que lo único que hace es llamar la atención sobre este hecho. Entre otras cosas no porque pretenda haber llegado al saber absoluto o al fin de la historia, sino más bien porque el ser humano es, ante todo, un ser sensible y su misma sensibilidad hace que sea especialmente apto para su instrucción el juego de la imaginación como intermediaria entre la pura sensibilidad y el concepto. Lo propio del símbolo es, pues, articular esas dos dimensiones: la imagen y el concepto. El resto, creo que es sinceramente un entretenimiento nada constructivo que va en claro perjuicio del progreso de la humanidad, más bien hacia su ruina en una ciénaga de sinrazones.

5.

## CAPÍTULO VI

### EL RITO

Los rituales masónicos son secuencias tipificadas que involucran símbolos. Como todo ritual tiene un orden preciso y no puede ser subvertido. Los símbolos, señalana Berger y Luckman (1998, p. 95) tiene una función mnemónica «Según el alcance social que tenga la relevancia de cierto tipo de “conocimiento” y su complejidad e importancia en una colectividad particular, el “conocimiento” tal vez tendrá que reafirmarse por medio de objetos simbólicos (tales como fetiches y emblemas guerreros, y/o acciones simbólicas como el ritual religioso o militar). En otras palabras, se puede recurrir a objetos y acciones físicas a modo de ayudas mnemotécnicas». El símbolo, así, al igual que el ritual en el que se inscribe, tiene una función mnemónica. Pero qué es aquello tan importante que no debe ser olvidado? Y ¿Cuál es la función del ritual y del símbolo, o para qué recordar algo que se supone importante y no se sabe el qué?

Las respuestas son distintas, al menos tantas según niveles de análisis se quieran proponer. Desde una perspectiva social puede decirse que rito y símbolo constituyen elementos identitarios. Los masones, miembros de una sociedad iniciática que se denomina asimismo hermandad, se sirven de símbolos y ritos como medios identitarios. Los ritos y los símbolos en la medida en que son secretos o

esotéricos —no están al alcance de los no iniciados— conforman una identidad; distinguen al grupo de los iniciados del exogrupo, y en la medida en que los rituales y símbolos son graduales, permiten, dentro de la misma masonería distinguir progresivamente endogrupos. Por ejemplo, los aprendices francmasones tienen un ritual y unos signos y símbolos anejos a ese grado, sin embargo los aprendices no conocen el ritual y los signos y símbolos propios del grado siguiente inmediato, los compañeros, y estos desconocen lo propio del grado siguiente, los maestros.

El trabajo simbólico que explora el francmasón no se da en la nada, sino en una determinada institución jerarquizada y que impone una normatividad. La normatividad viene dada por la necesidad de seguir un determinado ritual en el que hay diversos actores con papeles predeterminados. ¿Teatro? Sí, un teatro muy íntimo y privado, no es otra cosa, pero ni mucho menos es poco. La dramatización que suponen los distintos rituales tiene no poco valor. Lafontaine señala tres funciones para cualquier ritual iniciático: pedagógica, expresiva e integrativa.

La función pedagógica hace que el rito, que articula símbolo y relato, logre transmitir un contenido pedagógico al recipiendario. A su vez esa función logra integrar al mismo en una fraternidad o grupo que lo reconoce y que participa de esa misma enseñanza. Es importante señalar que los símbolos se articulan en relatos. En este sentido, es relevante hacer notar que el rito es la nota definitoria de la



francmasonería como institución educativa; sin rito no hay masonería. Los masones no se reúnen primariamente para hablar, discutir o celebrar un ágape, sino para practicar un rito. De ahí su centralidad. Tanto es así que el rito articula la díada símbolo-relato. Los relatos son la substancia de los ritos y en éstos los símbolos cobran la posibilidad de ser interpretados, sin embargo, los relatos o alegorías, por si mismos, son ineficaces si no son adecuadamente ritualizados. Es decir, las condiciones de posibilidad de una interpretación de la díada símbolo-relato sólo acontece en el rito, fuera de él, pierde sus condiciones de individuación y bien puede decirse que no es masonería.

La masonería en sus tres grados fundamentales se centra en tres alegorías que se corresponden con cada uno de sus grados. El primero, la iniciación, explora la alegoría del nacimiento, el paso de las tinieblas a la luz. Es un rito de iniciación en el que, como sucede en otras instituciones, el neófito pasa de un estado de ignorancia —desconoce los secretos— a un estado de conocimiento, pues ve lo que está oculto ante otros ojos. Sin embargo no deja de ser simbólicamente un niño, un recién nacido, un recién llegado que apenas tiene otro derecho y deber que el de ver, oír y callar. De ahí que su edad simbólica sea de tres años y no sepa ni leer ni escribir, pues no le es dada más que la pasividad de ver lo que otros hacen y dicen.

El segundo grado, la así denominada «etapa ilustrada» por Álvarez Lázaro, emplea la alegoría del

viaje. El niño ya sabe leer y escribir, le toca ahora aprender de las cosas del mundo natural, social e histórico. Ver mundo y, finalmente, regresar para contar lo que ha visto. Ahí aparecen las enseñanzas de los grandes maestros de la humanidad —recuérdese incluso la obra de Jaspers o de —ya en otra tesitura muy distinta, Schuré—, las artes liberales o el cultivo de las virtudes. Pese a ser un grado por el que se transita con cierta ligereza y durante poco tiempo, cabe advertir que tiene un valor formativo indudable en el que hay mucho para aprender como para diluirlo en una mera simbolización dramática. Si muchos masones pasaran más tiempo en ese grado cultivando las enseñanzas que contiene es posible que se dijeran muchas menos estupideces de las que habitualmente se oyen, baste tan sólo como ejemplo el cultivo de la gramática, la lógica y la retórica.

Finalmente tenemos el grado de maestro, denominado por Álvarez Lázaro el estadio de la enseñanza metafísica y/o teológica. Mucha mitología se le atribuye a estas palabras, sin embargo no tiene otro objeto que explorar la conciencia de la vida, su fragilidad y la importancia del recuerdo y la justicia. Desde luego la dramatización, impactante, tiene como finalidad producir una huella profunda en la mente del candidato para grabar a fuego la idea de la brevedad de la vida, su labilidad y la importancia decisiva de la socialidad y fraternidad como modo intrínseco de ser en el mundo. En esos tres grados cabe cifrar el curriculum de la institución educativa

que es la masonería.

6.

## CAPÍTULO VII

# EL TALLER O LOGIA COMO «TEMPLO»

El trabajo de un francmasón se desarrolla en un espacio que se denomina «templo» o «taller». Estos varían su disposición conforme al rito que adopta la logia para trabajar. Si bien, en general, constan de elementos comunes que tienen la finalidad de proveer de símbolos al trabajo que ahí dentro se realiza y que es de corte claramente especulativo.

El templo es una representación física tridimensional del mundo, encontramos justo en su centro una representación del propio templo conforme al grado. Es el denominado «cuadro de logia», que varía conforme al grado y el rito.

Por si fuera poco, en este juego de espejos se dice que es una representación de nosotros mismos. ¿Simple juego de espejos donde lo representado se representa a sí mismo? ¿Representación de las representaciones de las representaciones? ¿Qué representa a qué? Y, ¿para qué? Hay, así, una relación que se establece entre el templo masónico, el mundo y nosotros mismos. Se trata, pues, de una relación triádica que interesa analizar. Sobre el templo pueden decirse muchas cosas. Tan sólo destacar ahora que se trata de un espacio sagrado y, como tal, se opone a lo profano. Pero el templo masónico tiene una característica especial y es su

carácter simbólico o representativo. El templo, espacio sagrado, representa el mundo, en definitiva, representa un espacio no sagrado o profano y el resultado de esto, en virtud de la iniciación, parece ser una sacralización del mismo mundo que habitamos profanamente. ¿El mismo? El mismo espacio, pero no el mismo lugar, pues no se vive igual en la caverna que fuera de ella y la iniciación, en la que se pide la luz, supone la salida simbólica de la caverna, el acceso a otro aspecto de la existencia.

En la Biblia<sup>19</sup>, concretamente en el libro del Génesis encontramos la afirmación siguiente: *Hoc locus terribilis est*, este lugar es terrible. La misma cita aparece como inscripción en algunos templos tal como sucede en una de las jambas de la Puerta de la Almudaina de la Catedral de Palma en su cara interior. Sobre lo que me interesa llamar la atención es sobre la leyenda de Jacob. Jacob, cansado, se tumba en el suelo y toma una piedra cualquiera como almohadón. Tiene un sueño en el que ve una escalera que conecta este mundo con el otro y por el que suben y bajan los ángeles —mensajeros— de Dios. Dicho sea de paso, en algunas representaciones del cuadro de aprendiz aparece también una escalera que arranca del altar de los juramentos y termina en el cielo, cerca, según algunas representaciones, del *Delta Luminoso*. Al despertar exclama: «¡Cuán terrible es este lugar!» y coge la piedra, la unge, erige un templo y denomina al lugar «Beth-el», que significa «morada de Dios». De ahí surge la palabra «Betilo» que en Historia y Arqueología se emplea

para designar una piedra sagrada que, como hierofanía, evoca la presencia de la divinidad. Betilos son los menhires, obeliscos, la piedra negra de la Kaaba, o el Omphalos de Delfos. El betilo de Jacob es una piedra cualquiera, una piedra más de las muchas que encontró. Pero después de su sueño ya no es la misma piedra, es una piedra-hierofanía y señala un lugar que se considera sagrado, es decir, un lugar no profano. Probablemente la historia de Jacob haga referencia a un antecedente del templo que, tras la alianza mosaica, mandara construir Salomón. Lo sagrado es el espacio de lo divino, la morada de Dios entre los hombres. El concepto de Dios es muy complejo, aun así voy a sugerir una nota característica desde lo que se ha denominado un posicionamiento onto-teológico: Dios *es el que es* tal como se nos dice en el Éxodo (20, 2) y Aristóteles, recogiendo una tradición que se inicia con los presocráticos, no duda en afirmar que un principio, un *arché*, tiene que ser divino por necesidad. Igualmente la noción filosófica de substancia refiere sólo vicariamente a las cosas y se aplica *sensu stricto* a Dios desde la perspectiva escolástica que heredarán los filósofos modernos. Quitémosle hierro a la afirmación si es que hay que quitárselo, pero lo que quiero resaltar es que se establece una dicotomía entre el mundo ordinario, el mundo de la apariencia, y el mundo de lo real. Lo mismo ocurre con la salida de la caverna que narra Platón en la *República* (Libro VII). Una interpretación en clave ontoteológica de la piedra sobre la que Jacob, luego Israel, erige su

templo puede ser la siguiente: este lugar es terrible porque es sagrado, porque es lo real y lo real asombra terroríficamente, asombra de verdad. Se hace patente su sacralidad cuando se ve en su singularidad real, cuando no es el mundo sin más, sino el mundo o lo que hay como objeto de asombro y reflexión, el mundo después del sueño, de quitar la venda y ver... de nuevo. En este mundo objeto de reflexión el ser humano es el que reflexiona y se pregunta —esto no está en la interpretación ortodoxa del Génesis—. Está ahí, no como una cosa más, sino como elemento interrogante y, a través del propio mundo, trata de comprenderse. Jacob dormía sobre una piedra cualquiera y esa piedra se ha convertido en otra cosa mediante una hierofanía, pero lo ha hecho a través del sueño de Jacob, la hierofanía no ha sido un evento sin más, sino un evento para Jacob sobre la piedra. Sin Jacob la hierofanía no tiene sentido. ¿Qué hacemos con Jacob y, por extensión, con el hombre que, perdido, camina y que un día topa, casi de casualidad, con el asombro? Para Heidegger el hombre es *Dasein*, ser ahí, ser arrojado en el mundo y sufre angustia existencial. Se sabe finito pero también quiere saber. Ese *Dasein* que es ser-ahí no es interioridad, sino puro volcarse hacia afuera. Dicho de otra manera, la exterioridad constituye su interioridad. Es aquí donde entra el tercer elemento de la relación objeto de estudio. El templo y el cuadro de logia no son sólo una representación del mundo, sino que representan también al hombre como microcosmos, una idea que

si bien en la Edad Media y el Renacimiento tenía una importancia capital, la Modernidad y su línea interpretativa ortodoxa arrumbaron decididamente. No es extraño ver esta idea en Comenius que la conceptualiza bajo el rubro de *Panharmonía*. El hombre, dice Comenius (*Didáctica magna*, V, 5) «ha sido llamado por los filósofos microcosmos, compendio del Universo, que encierra en sí cuanto por el mundo aparece esparcido». La idea, según el propio Comenius, es muy antigua. Comenius insiste, además, de la importancia de esta misma idea. La consonancia entre mundo y representación del mundo, entre templo, ser humano y mundo puede muy bien hacer referencia a la armonía como ya se ha dicho. El templo como lugar circunscribe un espacio, lo sagrado, que lo delimita de lo profano, pero a su vez la sacralidad del mismo se relaciona con el mundo entero. ¿Qué supone esa sacralidad que incluso puede llegar a incomodar? Mircea Eliade en su obra *Lo sagrado y lo profano* hace una serie de precisiones sobre el concepto de sacralidad que pueden alumbrar el objeto de este trabajo y que constituyen, en fin, el núcleo del sentido con el que emplearé el término y que se alinea con lo ya señalado a propósito de lo que es. Define lo sagrado como lo real, lo que es. Lo profano, en consecuencia, tiene una existencia vicaria, el mundo de las sombras platónico, la caverna. No quiere esto decir que deba ser así, pero parece una interpretación adecuada para responder a la siguiente cuestión acerca de lo que sugiere la relación entre los objetos antes señalados,



a saber, el templo, el cuadro de logia y el mundo. Las líneas anteriores son una generalización que a los ojos de un historiador podrían constituir afirmaciones excesivamente arriesgadas o generales. No obstante, si nos circunscribimos al templo masónico, parece que alguna verdad pueden encerrar. En efecto, un templo masónico no es un lugar profano como ya se ha mencionado, y no lo es por definición. Además representa algo, se nos dice que representa el mundo o que es la representación de una determinada concepción del mundo y se añade que es también una representación de nosotros mismos.

Regresemos al cuadro de logia. Una primera interpretación sería la relación entre el microcosmos —ser humano— y el macrocosmos —el orden externo— que se presenta en términos de panharmonia. Es una idea muy sugerente. Pero la interpretación que ahora me interesa es la siguiente: se trata de la sacralización de la mundaneidad y de la mundanización de lo sagrado. No es un juego de palabras, un equívoco sin más. Si el espacio de lo sagrado es el espacio de la realidad que pretendemos captar mediante la iniciación, la salida de la caverna o la salida de «la culpable minoría de edad» como señala Kant en su texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*, entonces, al igual que el que escapa de las cadenas de la cueva y va en busca de su salida o el que decide vivir según el *Sapere Aude* kantiano, o aquel que, como señala el evangelio, no pone la luz bajo el celemín, sino en lugar alto y

visible, debe mundanizar su descubrimiento. ¿Cómo? *Audemus sapere*, atreviéndonos a saber. No quiere decir que ya se sepa y no quede nada más por aprender, sino que se ha sentido la necesidad de buscar el conocimiento porque lo que se tenía no convencía, por curiosidad o por simple admiración y perplejidad, otra cosa será que se encuentre. En este sentido la mundanización de lo sagrado es el intento progresivo por alumbrar las tinieblas de la vida cotidiana y para alumbrar hay que darse cuenta de que se está entre tinieblas. Luz y oscuridad, metáfora real donde las haya. La profanación de lo sagrado es muy distinta de su mundanización o de la sacralización de lo mundano. Esto último es lo que me interesa, llevar el resultado de la búsqueda al ámbito diario, no como predicador, sino como testigo, al igual que el San Manuel Bueno unamuniano, un mártir que con su escepticismo y desasosiego testimonia su filantropía. *Ignoramus et ignorabimus*, y añadido que ignoramos e ignoraremos, pero no somos por ello ignorantes, pues nos sabemos conocedores de nuestra ignorancia. Así, pues, la mundanización es ahora la ilustración, la vida consciente que trata de echar raíces en la vida de uno tras el reconocimiento de la ignorancia, de la minoría de edad o de las tinieblas, es la continuación de los tres golpes con mazo y cincel sobre la piedra bruta que se dan en la iniciación masónica una vez se nos ha quitado la venda. Las tinieblas y la luz, la metáfora de la luz, vuelven a aparecer de nuevo, en suma, el valor de la iniciación. El iniciado ha

entrevisto la luz simbólicamente. Así, en consecuencia, el aprendiz sacraliza su mundanidad y, al hacerlo, impregna la mundanidad de sacralidad, la hace real porque trata de vivirla conscientemente. No es que no sea antes real, es que está oculta. Al desvelarla la hace patentemente real o, de otra manera, su realidad oculta se desoculta, cobra patencia.

7.

## CAPÍTULO VIII

# LA CUESTIÓN DE DIOS Y EL LIBREPENSAMIENTO

La masonería liberal y adogmática permite a sus miembros la libre interpretación de los símbolos, uno de ellos, que sorprenderá al profano, es la referencia frecuente a un principio o idea rectora como es la de Gran Arquitecto del Universo. En principio cabe decir que no hay interpretación alguna fijada de antemano, sino que simplemente es un concepto que puede ser llenado, por vía especulativa, como cada quien, tras una mínima reflexión, considere. Ahora bien, esa libertad de interpretación no conlleva que pueda procederse a un libertinaje hermenéutico. El símbolo no obliga a una determinada interpretación, pero sí compromete a una reflexión sincera que se justificará en función de su utilidad o capacidad para seguir con el manejo o trasiego cotidiano del quehacer del hombre con su vida. No es necesario, pues, apuntar a ninguna trascendencia, pero tampoco renunciar a ella.

No me importa declararme creyente. Creer creo en muchas cosas. Creo en que saldrá mañana el Sol, creo en los axiomas de Peano, creo en que existe lo bueno, lo bello y lo verdadero, creo en la justicia universal, en los derechos humanos de una manera substantiva.... Y no tengo una prueba para todas y cada una de estas creencias. Pero, parafraseando a

Ortega, son las creencias en las que estoy<sup>20</sup>. Y creo porque me parecen que, en última instancia, son creencias razonables sin las cuales me es difícil pasar y a las que muy remotamente podría renunciar.

Es posible que con tiempo pudiera dar un argumento relativamente bueno para cada una de ellas, aunque a la postre estuviera dispuesto a revisarlas. La revisabilidad de estas creencias no es, sin embargo, una revisabilidad de primer orden, sino una metarevisabilidad. En eso consiste dar un buen argumento, en hacer geometría conceptual, no para saber por saber, sino para apoyar la palanca del conocimiento en un punto firme y seguro a partir del que fundamentar la acción sobre el mundo o, al menos, reconstruirla en el ensimismamiento muy productivo que es la vida teórica. Dejémoslo ahí.

Entre estas creencias, revisables remotamente, puedo decir que incluyo la creencia en un principio, al que muy bien puedo denominar Gran Arquitecto del Universo. Incluso profanamente no tendría empacho en decir que hay ser y no nada y que ese mismo ser aparece ordenador, responde a razón. ¿A qué razón? Eso ya no lo sé. Pero del mismo modo que hay gravedad y nadie sabe bien qué es la gravedad, hay orden, no hay nada. Es, si así se quiere, una noción primitiva, un principio del pensar y no parece que éste radique sólo en una ilusión meramente subjetiva, sino que, como la palanca, mueve el mundo. La pregunta sigue siendo por qué el ser y no la nada. Pero ¡ay!, es que hay ser, hay cosas, existimos. Y yo no dejo de asombrarme.

Una vez me preguntaron si era creyente y dije que sí. Pero cuando dije en qué Dios me dijeron que posiblemente los frailes dominicos iban a hacer una barbacoa conmigo en el claustro de San Esteban de Salamanca, puesto que mi creencia tenía más fundamento filosófico y especulativo que teológico o revelado. Está claro, la teología natural de por sí no te salva de las llamas, necesita de la revelación y, por más que me quedo a la espera de llamada alguna o revelación, ni oigo ni veo nada. Me quedo a solas con una razón dada en parte históricamente y, por otra parte, genuino punto de partida siempre revisable.

Permítaseme presentar mi argumento en torno al G#A#D#U#, más narración que silogismo. Adquiere éste la siguiente formulación que tiene que ver con la pregunta esencial de la teodicea o justificación de la existencia de Dios: ¿por qué el ser y no la nada? Los primeros filósofos, Tales de Mileto, Anaximandro y Anaximenes buscaron el *arché*, el principio a partir del que se generaba lo que en el mundo hubiera y toparon con distintos *archai*, pero cada uno de ellos no dudó en afirmar que un *arché* tenía que ser *theós*, es decir, divino. Así, si hay principios —y no puedo pensar sin ellos—, entonces éstos bien merecen una dignidad suficiente que la tradición no duda en calificar como *theós*, divina. Eso es en lo que yo creo. Muy poquita cosa, pero suficiente para alguien que se sorprende por la propia existencia del mundo. Posteriormente, Aristóteles dio con el motor inmóvil (Met. XII) y Tomás de Aquino con la teología

natural (Cf. Suma Teológica, pars I) que llega hasta donde empieza la revelación. Sus argumentos son *a posteriori*, no *a priori* como los de Anselmo de Canterbury (Cf. *Proslogion*). Mucho podría decirse sobre ese *a priori* anselmiano, del que Descartes se aprovechó para hacer ciencia «gracias a Dios», pero prescindiendo completamente de Él. Las polémicas entre cartesianos y anticartesianos, un ejemplo es la que sostuvo con Comenius, son de antología, pero ni mucho menos momias intelectuales en las que no queda encontrar sorpresa alguna. Jano, presente eterno, mira al pasado y al futuro, porque el presente fútil resulta de la transferencia del pasado al presente que inmediatamente se futuriza. Pero dejemos ahora las cosas ahí. ¿Qué es lo que sorprende? Lo que sorprende no es sólo que haya cosas y no nada, sino que además podamos pensar relativamente bien las cosas, es decir, que podamos conocerlas, que nuestro pensar no se quede dentro de sí, sino que esté vertido sobre el mundo y pueda dar cuenta de su existencia. De ahí que haya conocimiento o gnosis y que en ese conocimiento se articule un principio de relación con el mundo. El racionalismo dio con una fórmula no menos sorprendente que debemos a Spinoza: *ordo et connexio idearum est ac ordo et connexio rerum* o sea, el orden y la conexión entre las ideas se corresponde con el de las cosas<sup>21</sup>. Eso sí, el racionalismo cartesiano dio con algo similar tras su crisis escéptica después de condenar al propio escepticismo y, para ello, usar a Dios como garante epistémico. Pero no al Dios de los filósofos, sino al

de la Iglesia., lo que no deja de ser un guiño al poder — y a los jesuitas— por parte de quien para algunos es un paladín del librepensamiento. Yo, que me quedo con la crítica antes que con el escepticismo incapacitante, prefiero asumir una concepción pragmatista, que no especular, del conocimiento. Estamos en el mundo y en él actuamos. Cuando conocemos no estamos sino actuando y actuamos conforme el mundo se nos da, que acertemos es sinónimo de que tan mal no lo hacemos, pero en modo alguno vemos el mundo *sub specie aeternitate*, como si lo viera el ojo de Dios, el mismo que preside las reuniones y que arroja su luz sobre el pavimento mosaico. La luz del saber se manifiesta en una serie infinita de oposiciones, vemos el mundo desde nuestro mirar humano, es decir, en blanco y negro, como el mismo pavimento que se pisa. Y el principio regulativo de una unidad frente a tanta diversidad escorzada de la propia realidad que se aparece a lo largo de la historia, admite pues la necesidad de hipotetizar tal principio regulativo como sostuvo también Ortega en el último capítulo de *El tema de nuestro tiempo*. La cuestión no es, pues, teísmo o deísmo, es metafísica en un sentido ajeno a la reflexión de la teología natural. Dios podrá ser tal como me dicen que es aquellos que han creado dogmas y ritos, pero yo sólo puedo especular sobre metafísica y teoría del conocimiento. En eso consiste la fuerza de mi razón, en reconocer su poder limitado. De la primera disciplina me quedo con la sorpresa por la existencia y no dudo en otorgarle a



esa misma existencia el carácter de divina. De la segunda, kantiano a mi pesar, me quedo con la idea trascendental a la que no puedo sino conceder un uso regulativo: Dios como ojo que todo lo ve, que ve lo que es, es el garante de que hay algo y no nada, la cosa en sí o la *realidad nouménica*, pero en absoluto se inmiscuye en mi razón si no es como límite. Y todo esto pese a la evolución posterior en el idealismo alemán y la idea hegeliana de absoluto, idea sobre la que me veo incapaz de articular discurso alguno, o la reformulación de Wittgenstein en el contexto del neopositivismo lógico, kantiano —y malo— a su pesar. Prefiero esa idea regulativa de la que Kant me habla como discurso catafático —o negativo—.

Y preguntémonos ahora por lo que hay: el ser cognoscible, único del que algo puede decirse. Así, acaece ahora un caso de dialéctica hegeliana amo-esclavo: la Metafísica, cristiana como supuso Suárez al refundarla al servicio de la Teología —y no de la natural, sino de la revelada— queda subordinada al discurso esencialmente metafísico: el discurso del ser. Y éste, a su vez, queda disuelto en el problema del ser humano que conoce. El mundo ha dado la vuelta, lo que era abajo es ahora arriba. Nos quedamos no con nada divino, sino con pura humanidad. Quede, pues, como tal y hagamos un discurso negativo de este concepto, dejando la tarea de una teología positiva a otros con más luces.

No parece plausible separar la patencia misma del mundo de su cognoscibilidad. En uno de los textos

fundacionales de la tradición occidental, el poema de Parménides que tiene, además, un carácter iniciático, se hace referencia a las dos vías: a la del conocimiento y a la de la ignorancia. La primera nos dice lo que puede pensarse, la segunda señala aquello que de ninguna manera puede pensarse. ¿Y qué es lo que puede pensarse? Que lo que es, es y lo que no es, no es. Hay, pues, afinidad entre ser y pensar, aunque el pensamiento pueda pensar incluso lo que no es en algún sentido traslaticio, pues puedo pensar en agujeros, unicornios y demás entes de razón y ficticios, pero no puedo pensar un objeto que es y no es a la vez.

El problema no radica aquí, sino en otro espacio. ¿Por qué la ley de la palanca, instrumento simbólico del segundo grado, es precisamente una ley? ¿Acaso como ley no es algo pensado, un producto más de la actividad humana del pensar? Sí, pero dice o apunta hacia algo que está más allá del pensamiento, pues refiere a la inteligibilidad misma de la realidad, al cómo se me hace presente la realidad misma y se me hace presente conforme a la razón. Nos lleva el discurso al tema del conocimiento de nuevo.

Prosigamos, pues, con la idea de conocimiento. No se trata de creer sin más, sino de conocer. Pero ¿qué conocimiento? Aquí quiero destacar el valor instrumental del mismo. Si el conocimiento importa es porque con él hacemos cosas y alteramos el mundo en beneficio nuestro. Otro asunto será la ética que subyace a la actividad cognoscitiva y que es indisociable en la práctica de ésta, pero que debe ser

abordada separadamente en el momento del análisis necesario para poder pensarla. Así, pues, no hablaré del *ethos* del conocimiento, sino sólo de su carácter instrumental.

Si es secreto, personal e intransferible ni es conocimiento ni es creencia, sino locura y tontería, delirio sin más. Se piensa en un lenguaje público; no hay lenguajes privados. Los conceptos son de dominio público y con ellos tratamos de pensar. Tienen, pues, un valor instrumental. Son una herramienta socializada y, a la vez, el medio en el que nos movemos. Se piensa con conceptos, mejores o peores, definidos o mal definidos, del mismo modo que se clava un clavo con una piedra o con un martillo. Los conceptos son, además, polifacéticos, y en ese carácter parcial o en escorzo es desde dónde cabe pensarlos. Por eso la interpretación es posible y, por eso, también se da el desacuerdo. Por si fuera poco los conceptos se apoyan en la imaginación. El símbolo tiene, pues, una dimensión perceptiva y, a la vez, estrictamente conceptual. Ni refleja, ni se deja apresar en condiciones necesarias y suficientes sin más. Por eso mismo, el carácter simbólico de la actividad humana es altamente flexible. Sugerir y evocar, acumular, en definitiva, es la tarea del símbolo que despliega su potencial en una pléyade de conceptos. El concepto, pues, se sustenta en el símbolo. De ahí que también quepa hablar de analogía y metáfora como substratos sobre los que se constituye el propio símbolo y, en consecuencia, el concepto.

Si el conocimiento es un fiel reflejo de la realidad tampoco me interesa, ni creo que eso sea posible; se aprehende una realidad, pero ciertamente se aprehende de modo parcial y desde donde se puede aprehender. La realidad nouménica, la de la cosa en sí, ya la dejó Kant de lado y no creo que haya buenos argumentos para rehabilitarla. Ahora bien, que se deje el *noumeno* de lado no significa que naveguemos a la deriva de las interpretaciones donde todo vale y nada vale. El carácter instrumental del conocimiento nos sitúa en un término medio virtuoso en el que frente a un *noumeno* incognoscible el fenómeno de las cosas existentes se nos aparece en escorzo infinito. La herramienta es artificial, los conceptos son, pues, artificios tremendamente naturales que hemos ido desarrollando a lo largo de nuestro desarrollo filogenético y ontogenético. Pero las herramientas se usan para transformar la realidad y manipularla. El conocimiento aprehende el ser, pero lo aprehende desde el conocer y con ello siempre parcialmente. El ser, pues, se revela en el conocer, pero no pasivamente ni de manera especular; no es reflejo el pensar de nada, sino que aparece intrínsecamente imbricado en la trama del conocer. Si la metáfora constructiva tiene un sentido para mí es este: el reino de la artificialidad que se presenta como el modo genuino del estar del hombre. ¿Contradictorio? Sí, como el mismo ser humano cuya naturaleza es artificio y con ella poder creador. La gnosis, el conocimiento —ni mucho menos el revelado y el intransferible— se relaciona

con la propia capacidad de generar. Juan Huarte de San Juan, a propósito del término «concepto» señalaba en su *Examen de ingenios* que el concepto era tal porque precisamente lo que hacía la mente era concebir, dar a luz a la criatura del concepto, yo prefiero señalar que la creación del concepto es artificio grande que fácilmente puede írsenos de las manos pero, que bien utilizado, es el cincel y el mazo con el que desbastamos nuestra propia realidad. El carácter simbólico del mismo no se cuestiona, pues ese generar conceptos o nociones del entendimiento no es sino un generar símbolos —que no imágenes mentales— y los símbolos, como tales, dicen mucho más de lo que aparentan decir. Como dice Ortega, se da una exuberancia en todo decir que no es reducible a la intención prístina del dicente, y eso, suponiendo que tengamos algún acceso cognoscitivo a la misma.

De la masonería se dice que es una vía de conocimiento, de aprehensión de lo real mismo; arte real porque es arte de construir y, como el ilustrado Kant señaló en repetidas ocasiones en su *Crítica de la Razón pura*, hay una arquitectónica de la razón. No es un montón de ladrillos desparramados ni de piedras escuadradas y pulimentadas; las piedras en un sistema arquitectónico se disponen conforme a un plan arquitectónico previo. Y esos ladrillos de la masonería especulativa son los conceptos. Pero no como los columbarios de los que nos habla Nietzsche, donde el concepto es la muerte de la vivencia, sino en su dimensión prístinamente

simbólica. Pensar es realizar transacciones conceptuales conforme reglas; lo que a menudo se olvida es la dimensión simbólica y especulativa de esos mismos conceptos que no son sino símbolos. Conocer, aprehender el mundo, nuestro mundo no ya como biosfera, sino semiosfera, es sabérselas manejar con esos símbolos que, como tales, conllevan cierta indeterminación. El símbolo es la mediación fundamental en el trabajo del francmasón, es tanto su herramienta como el material sobre el que se trabaja. El masón busca precisamente la parte que falta. Le son dados unos símbolos —objetos sensibles— a saber, las herramientas propias de cada grado y con ellas construye. No levanta ya nada, pues no es un masón operativo, sino que su construcción es puramente especulativa. Levanta pues lo que le falta a lo que se le ha dado. El masón busca así el *verbum dimmissum*, la palabra perdida —que la encuentre es un asunto muy distinto— y en esa búsqueda, no menos simbólica, se sirve de lo único que puede servirse... símbolos.

¿Es la nada el símbolo? ¿La nada como territorio de la conciencia frente al *en si* del que nos habla J.P. Sartre en *El ser y la nada*? Será... y si es, es algo, como dice el maestro Unamuno a propósito del concepto de «nada» siguiendo los pasos, lo quiera no, del viejo Parménides; *nada* es cosa nacida y eso es el ámbito genuinamente humano. Sean pues, los símbolos sobre los que especulamos y con los que bien podemos extraviarnos e incluso deslumbrarnos, las cosas renacidas en las que no nos queda sino

buscarnos.

Llegados a este punto cuasi teísta, parece que es obligado hacerse la pregunta acerca de dónde queda el librepensamiento que reclama el masón. El término «librepensador» tiene un uso frecuente en masonería. No en vano se dice, casi como sinónimo, que el masón es un librepensador. En sentido lato librepensador es aquel que no se adhiere a ningún dogma dado Y por ende quizás podamos pensar que o bien dogmatiza de nuevo o que es un escéptico. Pero de nuestra masonería también se dice que es adogmática. Voy a tratar de entender qué significa todo esto, ya se verá si es un resultado clarificador o no.

En sentido estricto y ateniéndonos a la propia historia del término un librepensador es alguien que sostiene ideas racionalistas, tolerantes, incluso puede adherirse a la idea de una religión natural o sostener directamente el deísmo, el materialismo o el ateísmo. Una pléyade de filósofos o, mejor, una algarabía por no decir un gallinero con muchos gallos y pocas gallinas. Lo definitorio del librepensador es, al igual que los gallos y las gallinas, que todos tienen plumas, es decir, que todos cacarean la no adhesión a ningún dogma impuesto, sino la libre determinación de lo que cada uno quiere creer y claro, también puede creerse cualquier cosa, como que el mundo está sobre cuatro elefantes y estos sobre una tortuga. Historiográficamente se sitúan estos librepensadores en los siglos XVII y XVIII, ejemplos son Bayle, Hobbes, Locke, o los ilustrados franceses como

Voltaire o D'Alembert. A Kant el pobre, aunque dijera «atrévete a saber» no lo sitúan en tan selecto grupo, a fin de cuentas era un aburrido profesor de provincias y lo más grave de todo, creía en la ciencia y en los juicios sintéticos a priori entre otras muchas extrañezas. No menos, y por extensión, algunos introducen el positivismo bajo el rubro de «librepensamiento» y eso que el pobre Comte murió loco de atar creyendo que había fundado la verdadera religión. Estaba loco porque la verdadera religión hacía más de mil años que se había fundado; San Pablo y Constantino, con ayuda de la Divina Providencia, se encargaron de ello, Dios los tenga en Su santa gloria. Sin embargo, no sería muy adecuado ceñirse a las pautas ya señaladas por estos autores para poder optar al uso del título «librepensador». En su lugar voy a ensayar otro intento de definición que claramente vulnerará la letra, pero no el espíritu del librepensamiento.

Dogma significa en griego «opinión», «creencia», también significa «decreto», «decisión» u «orden». El adjetivo «dogmatikós» significa «relativo a una doctrina» y el verbo «δογματίζω» significa «decidir» o «decretar». Originariamente un dogma es una opinión filosófica, una opinión relativa a unos principios que se asumen como punto de partida. El término tiene una acepción peyorativa a partir de Sexto Empírico, para quienes los dogmáticos son aquellos que, pendientes de sus principios, no atienden a lo que aparece ante sus propias narices, se olvidan de mirar la realidad o si la miran, la ven sólo



desde sus principios. A los dogmáticos opone Sexto Empírico los escépticos o los examinadores, los que creen que ven lo visto a sabiendas de que lo visto no es el objeto, sino una opinión más. El término en su significado actual, algo desvirtuado, se ciñe al uso eclesiástico, dogma como aquello que debe ser creído y no cuestionado, en suma, una verdad de la fe. Las principales verdades de la fe cristiana están expuestas en «profesión de fe», es decir, en el credo. El dogma o las declaraciones dogmáticas constituyen un conjunto de condiciones necesarias y, en principio, suficientes, para ser un creyente. Alguien que profesa el credo, es decir, alguien que acepta el conjunto de declaraciones dogmáticas es un creyente. Un dogma es una verdad sancionada por la autoridad competente en la sanción.

Tradicionalmente con los dogmas se comete la falacia de la parte por el todo, es decir, se entiende como dogma los de las respectivas confesiones. Incluso hay más, una buena parte de la formación teológica es lo que se denomina «Teología dogmática», parte interesantísima que consiste en el estudio de las verdades de la revelación y que se estructura de modo sistemático y no menos racional. Un dogma es, pues, una cuestión no menos política que tiene que ver con el discurso legitimador y con quien ejerce el poder. El poder no siempre es irracional, de hecho, a menudo poder y racionalidad van de la mano, pues no hablamos ni de un poder ni de una racionalidad en abstracto sino de un marco racional que se mantiene gracias a un dispositivo de

poder, de hecho son las dos caras de la misma moneda.

Retomemos el sentido originario que definía el dogma como opinión o principio. Así las cosas parece que hay otros dogmas más allá de los sancionados canónicamente, que tampoco admiten discusión. Estos otros dogmas constituyen lo dado y lo dado tiene un carácter epistémicamente independiente, no se discute, es un punto de partida y un fundamento. Exactamente lo mismo que un dogma confesional. La creencia en el mundo exterior, en la materia, en el método científico, en las disciplinas positivas, en la libertad del hombre o en el principio de no contradicción son, a su manera, dogmas. Creer en la razón es también un dogma. Y en sí no son malos. Su necesidad se hace patente como para el creyente se hace patente el credo, a fin de cuentas éste cree para entender. La presencia de dogmas en el conjunto de nuestras creencias no tiene por qué ser perniciosa. De hecho atenerse a principios permite una acción segura, impone un orden y ofrece un marco explicativo. ¿No es acaso comprender aquello que pretendemos, en suma, buscar un sentido? Ahí están las creencias sancionadas, los principios que creemos colegir, las opiniones a las que no estamos dispuestos a renunciar. Podemos suavizar el peso del término y decir que son creencias estables en las que nos movemos y que no se cuestionan en tanto que favorecen la vida práctica. Pertenecen con toda propiedad a lo que denominamos el mundo de la

vida, prerreflexivo pero no menos real. En él somos y nos movemos, al menos en una buena parte de nuestras vidas.

Escépticos, volterianos, racionalistas,... inadaptados, mala gente en definitiva que nos hace pensar que a lo mejor el suelo sobre el que nos apoyamos no es tan firme como creíamos y que, además, incluso nos hacen pensar que lo que dicen es todo mentira. Nos agujonean con la paradoja del mentiroso, ponen un espejo frente al otro, sierran la rama en la que uno está sentado por el lado del tronco y no miran si abajo está el más inmenso de los vacíos. Mala gente. Al final no les quedará otra que salir del pozo tirando de sus propios cabellos como el Barón de Münchhausen. Lo importante no es creerse lo que dicen, de hecho no conviene —o tal vez sí—. Excluidos, están fuera del mundo porque para verlo necesariamente tienen que salir de viaje, aunque a veces se miran el ombligo y marean y se marean. Otras son encantadores... también de serpientes. Mala gente que nos despierta con un jarro de agua fría. Sin embargo tratan de ver más allá de las apariencias o ven solo las apariencias porque al final, eso es lo que hay; fenómenos.

Lo importante no es el culto a la razón, sobre todo cuando ésta permanece tan alejada del hombre como el Dios de la revelación. La razón no ha aparecido como la zarza ardiente ni ha mostrado a la humanidad las tablas de su ley. Se parece más a la carcoma, todo lo corroe. La razón sólo aparece en su contrapartida negativa, es crítica y el

librepensamiento sólo puede ser crítica. Lucha sin cesar, agonía perpetua. Pero no por ello significa inacción. La buena voluntad, el ansia de lo absolutamente bueno que no se sabe qué es, siempre guiará nuestras vidas con una buena dosis de prudencia y tolerancia. El librepensamiento no puede sino esperar, tener paciencia y actuar prudentemente. Librepensador es quien no cree en el librepensamiento, sino quien intenta pensar libremente a sabiendas que a lo mejor ni es libre y tal vez piensa mal y en eso se diferencia del escéptico y del dogmático en su acepción más positiva.

## EPÍLOGO

# LOS FILÓSOFOS, LA FILOSOFÍA Y LA MASONERÍA

Quien estas líneas escribe lleva unos pocos años de masonería. Poco o mucho según se mire. Igualmente, quien estas mismas líneas escribe se inició en nuestra «augusta institución» con más de diez años de filosofía a sus espaldas, un doctorado de la misma disciplina y casi siete años de práctica docente. Hay muchos idiotas con más de veinte años a sus espaldas de masonería y filosofía, espero no contarme entre sus filas o, lo que es lo mismo, ni el ser maestro masón, ni el ser doctor en filosofía son garantía de nada. Si en algo hubiera de cifrar garantía alguna de la humana condición sería con la cita montaigniana:

«Es absoluta perfección y como divina el saber gozar lealmente del propio ser. Buscamos otra condición por no saber usar de la nuestra, y nos sabemos fuera de nosotros por no saber estar dentro. En vano nos encaramamos sobre unos zancos, pues aún con zancos hemos de andar con nuestras propias piernas. Y en el trono más elevado del mundo seguimos estando sentados sobre nuestras posaderas.» Montaigne, *Ensayos*, III, XIII.

Y así es, incluso en el trono más elevado no dejamos de estar sentados sobre nuestras posaderas, las mismas para papas, reyes y plebeyos que, al decir de Quevedo, procuran los mismos productos.

Hecha esta *captatio malevolentiae* algo habrá que decir. Durante estos años he oído comentarios provenientes de personas de las que dudo que su magisterio se cifrara en algo más que en la ignorancia de que lo que necesitaban era un bachillerato y no un mandil y que tenían por objeto hablar de extrañas ferallas, metales y demás plomizos temas con cábalas fonéticas y, al final, hediondas descomposiciones mentales. En la modernidad líquida, ahora que ha muerto Bauman, constatamos que la diarrea es líquida y, la mental, no lo es menos. De liquidez y crédito masónico sí tengo un doctorado, claro está, en números rojos. Para unos es ego, para otros, vanidad. Otros, con un ego como el *Empire State*, abogan por la disolución del yo y, otros más, alucinan sin sustancias, que ya tiene mérito. Alguno hasta tendrá revelaciones como Swedenborg. Y el oyente, si ya no le han reventado los tímpanos, pues la fraternidad y la tolerancia, incluso el tolerantismo, son normas de la casa, se preguntará a qué viene tanto hedor, y comentario escatológico. Espérese al final, que, como toda buena comida, antes de la sepultura, acaba en el WC.

La masonería, se nos recuerda al leer las *Constituciones de Anderson*, es una institución filosófica, filantrópica y moral. Sobre moral es mejor apenas decir algo, pues allá cada cual con la suya. La filantropía —pese a las rencillas de cualquier grupúsculo— queda así como desiderátum que algún día habrá de cumplirse. Finalmente, se olvida a menudo una dimensión del término «filosófico»; que

la institución sea filosófica no quiere decir que sea sabia, sino que va, como Nicolás de Cusa, a la caza de la sabiduría, lo que es sinónimo de que ésta no se tiene todavía, verdad de Perogrullo donde las haya. Y sí, es una institución filosófica en la que un filósofo un día tuvo que oír que el estudio de la filosofía suponía demasiados metales profanos para su progreso masónico —que no carrera—. Y nuevamente sí, es una institución filosófica en la que ésta, antes *Regina scientarum*, brilla por su ausencia. La historia no es nueva. El santoral masónico ha estado inflacionado desde el principio y los filósofos no hemos acabado históricamente muy bien. De Sócrates, preferimos ignorar su muerte, si tiene que llegar, morfina por favor, dejen la cicuta para la literatura. Salvo Fichte, Schelling, Herder y el malhumorado Krause, la nómina es escasa. Kant echaba pestes de nosotros. Demasiado secretismo para una república ilustrada donde el uso público de la razón no conocía de secretos y silencios impuestos. Ya le bastó con que le mandaran callar por hablar de religión. No debía convenir que se le oyese.

En el pasado siglo xx redúcese a un personaje como Leo Apostel —no sale en las historias al uso—. Ni Heidegger, ni Ortega, ni el loco de Wittgenstein, tuvieron relación con nuestros augustos misterios. ¿Íbamos a competir con estar a la escucha del ser? ¡Por favor! Ni Hannah Arendt hubiera tolerado semejante estupidez mística. Ya sabemos que donde el místico calla, el filósofo, por

vocación de meridiana claridad, habla, cuando no cacarea con vuelo gallináceo. En cualquier caso, plumas, las hay, ya de pollo, ya de faisán o pavo real, pero no cálamos de buena escritura cuando hay quien escribe sin tildes ni comas y entiende los tres puntos sólo en horizontal. Volvamos a los filósofos y dejemos a las aves y la tinta. El primero prefirió la música del nacionalsocialismo, el segundo, las damas de la alta sociedad y la vida frente al ser para la muerte, el tercero, ni lo debía saber, mire el lector que si resulta imposible probar que hay un rinoceronte debajo de la mesa del venerable... ¡vaya problema! Como para ponerse a encender y apagar cirios, eso sí que es un buen cirio, como probar que no hay un rinoceronte debajo de la mesa y, ya escatológicos, que huela a mierda de rinoceronte ¿no será una prueba? ¡No! Es un razonamiento abductivo sin el concurso de los extraterrestres. Copi obra más milagros que el Espíritu Santo en la Virgen María, hace obras grandes alabadas por todas las generaciones y aparta la ignorancia con su potente brazo, amén de defender lo sintético a priori.

Popper no debía ni conocer la institución más que como vestigio pretérito, Mario Bunge —a veces con la apariencia de ser más dogmático que el prefecto para la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, Joseph, cardenal Müller, teólogo sutilísimo o su sucesor, mi paisano Ladaria— de saber de su existencia, echaría más espumarajos por la boca que el padre Carreira o que Jakim Boor. Tildarla de oscurantista sería todo un halago en sus fauces.



Todavía es de agradecer que no se ríen a carcajada limpia y merezca esos espumarajos dignos de un exorcista como el padre Fortea, autor de la *Summa demoniacum*, al menos no escribe el *Malleus Malleficarum* que, sin necesidad de cábalas fonéticas, cualquier bachiller verá que *Malleus* y malleto son lo mismo, o, en palabras de Felipe González «la misma mierda».

Nuestra augusta institución filosófica corre el riesgo de ser filosófica por cortesía y oscurantista por antonomasia. Fichte, que tuvo la osadía de escribir unas preciosas *Cartas a Constant o Filosofía de la masonería*, acabó reprobado y alejado de su logia madre. Sin duda, debía tener más metales que un salmón de veinte kilos pescado en el canal de la Mancha y bien aderezado al Cadmio, Arsénico y, cómo no, Mercurio filosofal, amén de Plomo. La cámara de reflexión sólo contiene azufre y mercurio, pero la tabla periódica del señor Mendeliev es mucho más amplia. Conviene proceder a un *aggiornamento* más allá del Vaticano II que, como bien es sabido, finiquitó el catolicismo. De saturnismo también podemos hablar sin necesidad de pasar por las ventosidades y el meteorismo, efemérides fisiológicas donde las haya.

Nuestra filosófica y augusta institución, rica en intuiciones, pobre en conceptos, ha tendido a ignorar lo más elemental de la filosofía y de los filósofos. No puede pretenderse proceder ilustradamente, promover el librepensamiento y, a la vez, topar con la censura y el dogmatismo. No es posible impulsar

la tolerancia y acabar en el tolerantismo, donde es lo mismo hablar de física cuántica sin saber resolver un sistema de ecuaciones, que presentar la homeopatía y la quimioterapia como cuestiones de opinión, donde hay un espacio para el librepensamiento de postín y no se ve la reflexión conceptual en ninguna parte porque claro, ha de haber sitio para todos y no todos tenemos el mismo acceso a la cultura. El ejercicio de la crítica es lo principal, el cultivo de la inteligencia que es inquisitiva y no inquisidora como respondió Unamuno, el amigo de Atilano Coco, frente al bruto de Millán Astray.

¿Y todo esto para qué? Para el progreso de la humanidad, claro está, para defender el librepensamiento en su lugar, para advertir que pensar es un esfuerzo, que ser librepensador no es un rubro fácil de usar, para sostener que los aprendices y compañeros deben escudriñar y preguntar sin límites y sin trabas, sin beaterías esotéricas, para recordar que preguntar, cuestionar y criticar —que no obedecer a ciegas— son las herramientas más importantes de las que se dispone para sacar buenos ciudadanos y probablemente, mejores masones. Para subrayar que el estudio implica esfuerzo y que la comunicación, generosidad, pero no infantilismo. Quien quiera saber, que vaya a Salamanca, se decía, quien no entienda, que pregunte, y quien no halle respuesta, que coja un buen manual y lo lea. No hay ilustración sin esfuerzo, no hay librepensamiento sin pensamiento crítico y no se piensa si no se tienen conceptos. Las preguntas jamás merecen un «no», o

un ya tan consabido «no es de tu grado», exigen respuestas y, a veces, la mejor respuesta es «no lo sé». No hay conocimientos secretos, si los hubiera, guardémonos de ellos, seguro que no son más secretos que la fórmula de la Coca-Cola. No hay conocimientos incommunicables e inefables, si alguien cree tenerlos, necesita un antipsicótico ya, no vaya a ser que las luces de la ilustración deslumbren y acabemos con un Hitler masónico o un caudillito de tercera como Jakim Boor. ¿Y qué es ser masón? No más que ser machadianamente bueno, que saber que reyes y papas comparten la humana condición, pues están sentados como todos nosotros, sobre su trasero. El resto, beatería, sinsentido, estupidez supina y no *docta stultitia*.

«Hay en mis venas gotas de sangre jacobina,  
pero mi verso brota de manantial sereno;  
y, más que un hombre al uso que sabe su doctrina,  
soy, en el buen sentido de la palabra, bueno.»  
Machado, *Campos de Castilla*

# BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Lázaro, P. *La masonería, escuela de formación del ciudadano*, Madrid: Ediciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- Anderson, J. & Desaguliers, T. *Constituciones de Anderson*, Oviedo: Masónica, 2009.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998.
- Berger, P. L. & Luckman, T. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998.
- Beuchot, M. *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Barcelona: Herder, 2004.
- Blumer
- Burke, P. *Historia social del conocimiento*. Vols I y II, Barcelona: Paidós, 2000 y 2014 respectivamente.
- Cassirer, E. *Antropología filosófica*, Mexico: FCE, 2012.
- Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets, 2013.
- Comenius *Didactica Magna*, México: Porrúa, 1991.
- Copi, I. *Introducción a la lógica*, Buenos Aires: Eudeba, 1982.
- Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal 1992.
- Durkheim, E. *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Morata, 1993.
- Eco, U. *El péndulo de Foucault*, Barcelona: Lumen, 1989.

- Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor, 1992.
- Ferrer Benimeli, J. A. *La masonería*, Madrid: Alianza, 2005.
- Fichte, J.G. *Filosofía de la masonería*. Cartas a Constant, Madrid: Istmo, 1997.
- Fulcanelli, *El misterio de las catedrales*, Barcelona: De bolsillo, 2006.
- Giner, S. *Sociología*, Barcelona: Península, 1972.
- Hazard, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid: Alianza, 1998
- Huarte de San Juan, J. *Examen de ingenios*, Madrid: Cátedra, 1989.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1998.
- Lafontaine, J. *Iniciación, Drama Ritual y conocimiento secreto*, Barcelona: Editorial Lerna, 1987.
- Lotman, Y. *La semiosfera*. Vols I y II, Madrid: Cátedra, 1998.
- Lourau, R., *El análisis institucional*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Machado, A. *Campos de Castilla*, Madrid: Cátedra,
- Montaigne, M. *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 2008.
- Ortega y Gasset, J. «Ideas y creencias» en *Obras Completas de Ortega y Gasset vol. V*, Madrid: Taurus, 2017, pp. 657— 760.
- Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*, Madrid: Alianza, 2008.
- Platón. «Crátilo» en *Diálogos*, vol. II, Madrid: Gredos, 1992.

- Sánchez Prieto, G.A. *Por qué masones. Estudio Psicosocial de la masonería española actual*, Oviedo: masónica.es, 2014.
- Simmel, G. *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid: Sequitur, 2015.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza, 1998.
- Weber, M. *Economía y sociedad*, México: FCE, 1979.

*Este ensayo de interpretación de la  
masonería de Andrés L. Jaume  
terminó de componerse  
en las colecciones de  
MASONICA.ES®  
en el día 30 de  
noviembre  
del año  
2017*

# Notas

[←1]

Ferrer Benimeli siguiendo la conceptualización del mencionado Álvarez Lázaro, sostiene que:

«La masonería se puede considerar, pues, desde su nacimiento, como una escuela de formación humana que, abandonadas completamente las enseñanzas técnicas de la construcción, se transforma en una asociación cosmopolita que acoge en su seno a hombres de diferente lengua, cultura, religión, raza, e incluso convicciones políticas, pero que coinciden en el deseo común de perfeccionarse por medio de una simbología de naturaleza mística o racional, y de prestar ayuda a los demás a través de la filantropía y la educación.» J.A. Ferrer Benimeli, *La masonería*, Madrid: Alianza, 2001, p.38.



[←2]

La huella de Durkheim es preclara en esta consideración, recuérdese en *Las reglas del método sociológico* cap. II que el propio Durkhiem señala que «la regla primera y más fundamental es considerar los hechos sociales como cosas».

[←3]

El libro de Sánchez Prieto, *Por qué masones*, Oviedo: Masónica, 2014, presenta un estudio psicosocial de las razones que mueven a muchos individuos a ingresar en la masonería.

[←4]

Así lo definía Fichte, filósofo y masón, en sus *Cartas a Constant*:

«Sabemos lo que el hombre sabio y virtuoso puede querer en general y lo que debe querer necesariamente; ahora bien, si queremos saber también el fin de la Orden francmasónica, hemos de indagar lo que aquél puede proponerse en una asociación tal (...). El hombre sabio y virtuoso quiere y tiene como fin lo que constituye el fin final de la humanidad. El único fin de la existencia humana sobre la tierra no es el cielo ni el infierno, sino sólo la *humanidad* que llevamos sobre nuestros hombros, y su *máximo desarrollo posible*.» Fichte, *Cartas a Constant*, III Carta. El concepto de fin final en Fichte es el de todo el idealismo alemán, a saber, la idea de libertad entendida como acto de autodeterminación en un momento del devenir histórico de la humanidad que se presenta como destino ineludible. Para Fichte la tarea que se inicia con el *sapere aude* kantiano, la mayoría de edad intelectual que guía la acción, coincide plenamente con los fines de la institución masónica. Si bien hay que advertir que el propio Fichte es consciente de la tensión existente entre la publicidad o dimensión del espacio social público y el hecho de que la masonería sea una institución discreta, algo que, con toda seguridad, nos acerca a la problemática sociológica de las sectas. Sin embargo, como ya se ha señalado, la ausencia de un líder carismático o de cualquier forma de rigorismo doctrinal, nos alejaría inmediatamente de este concepto de connotaciones claramente negativas.

[←5]

Así, por ejemplo, lo señala Simmel, para quien «Toda relación entre personas depende, es evidente, del hecho previo de que saben algo unas de otras», G. Simmel, *El secreto y las sociedades secretas*, Madrid: Sequitur, 2015, p. 27.

[←6]

Simmel, op. cit. p. 59.

[←7]

Ibid. p. 67 y ss.

[←8]

Burke, P. *Historia social del conocimiento*, Vol II, Barcelona: Paidós, 2012, p. 171 y ss.

[←9]

Cf. Álvarez Lázaro, *op.cit.* p. 183 y ss.



[←10]

Los *Estatutos del Gran Oriente de Francia*, en su Artículo 1º proclama que «La Francmasonería, institución esencialmente filantrópica, filosófica y progresiva, tiene por objeto la búsqueda de la verdad, el estudio de la moral y la práctica de la solidaridad ; trabaja por el mejoramiento material y moral, y el perfeccionamiento intelectual y social de la Humanidad. Tiene por principios la tolerancia mutua, el respeto a los otros y a uno mismo, la libertad absoluta de conciencia. Concede una importancia fundamental a la Laicidad. Considerando las concepciones metafísicas como del dominio exclusivo de la apreciación individual de sus miembros, rechaza toda afirmación dogmática. Tiene por divisa: Libertad, Igualdad, Fraternidad.»

[←11]

Cf. Sánchez Prieto (2014).

[←12]

Cf. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor, 1992.

[←13]

En los países anglosajones no ocurre así, las reuniones sí son secretas, pero no los locales, que están a la vista pública. En España nunca fue así, siendo, tras la represión franquista, más discreta todavía la presencia de la masonería en el espacio público.

[←14]

Para una descripción de lo que es un taller masónico, vid. Álvarez Lázaro *op.cit.* p. 190 y ss.

[←15]

Cf. Álvarez Lázaro, *op.cit.* p.200.

## [←16]

Así, dice Beuchot: «El símbolo (del griego «symbolon», formado de «syn» y «ballo»: arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que embonan entre sí y, por lo mismo, que son partes de una más completa, como una moneda, una medalla, etc.), es el signo que une dos cosas dos elementos o dos dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado. Tiene dos partes. Una es conocida, nos pertenece; es con la que iremos en busca de la otra, la que embona con ella, con la cual y sólo con la cual se cumple la simbolización, se lleva a cabo el acontecimiento de la simbolicidad. Esa otra parte que nos falta, con la que nos conecta la que poseemos, es precisamente la mejor. Tenemos la parte individual o concreta del símbolo, y ella nos lleva a la universal y abstracta; la sensorial nos lleva a la conceptual; la corporal a la espiritual. Al juntarse las dos partes, hay un límite en el que se unen, se conectan. Ese es el límite analógico. La parte del símbolo que poseemos nos hace conocer por analogía, analógicamente, la otra parte, que es superior o trascendente, o trascendental, que supera lo empírico.» M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Barcelona: Herder, 2004, p. 144.

[←17]

La cábala fonética es un recurso explicativo sobre el supuesto significado de las palabras que aparece en la obra apócrifa atribuida a Fulcanelli, *El misterio de las catedrales*.



[←18]

Cf. Platón, *Crátilo*.

## [←19]

Génesis 28, 11 y ss. , Versión Reina-Valera:

28:11 Y llegó a un cierto lugar, y durmió allí, porque ya el sol se había puesto; y tomó de las piedras de aquel paraje y puso a su cabecera, y se acostó en aquel lugar.

28:12 Y soñó: y he aquí una escalera que estaba apoyada en tierra, y su extremo tocaba en el cielo; y he aquí ángeles de Dios que subían y descendían por ella.

28:13 Y he aquí, Jehová estaba en lo alto de ella, el cual dijo: Yo soy Jehová, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia.

28:14 Será tu descendencia como el polvo de la tierra, y te extenderás al occidente, al oriente, al norte y al sur; y todas las familias de la tierra serán benditas en ti y en tu simiente.

28:15 He aquí, yo estoy contigo, y te guardaré por dondequiera que fueres, y volveré a traerte a esta tierra; porque no te dejaré hasta que haya hecho lo que te he dicho.

28:16 Y despertó Jacob de su sueño, y dijo: Ciertamente Jehová está en este lugar, y yo no lo sabía.

28:17 Y tuvo miedo, y dijo: ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo.

28:18 Y se levantó Jacob de mañana, y tomó la piedra que había puesto de cabecera, y la alzó por señal, y derramó aceite encima de ella.

28:19 Y llamó el nombre de aquel lugar Bet-el, aunque Luz era el nombre de la ciudad primero.

28:20 E hizo Jacob voto, diciendo: Si fuere Dios conmigo, y me guardare en este viaje en que voy, y me

diere pan para comer y vestido para vestir.

28:21 y si volviere en paz a casa de mi padre, Jehová será mi Dios.

28:22 Y esta piedra que he puesto por señal, será casa de Dios; y de todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti.

[←20]

J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*.

[←21]

Espinoza, *Ethica* parte II, prop. VII.

# Índice

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN: UNA APROXIMACIÓN SOCIAL	11
CAPITULO II: LA CUESTIÓN DEL SECRETO	18
CAPÍTULO III: MASONERÍA Y RELIGIÓN	27
CAPÍTULO IV: MASONERÍA, PODER Y POLÍTICA	37
CAPÍTULO V: SÍMBOLO Y RELATO: EL IMAGINARIO DE LA INSTITUCIÓN MASÓNICA	41
CAPÍTULO VI: EL RITO	55
CAPÍTULO VII: EL TALLER O LOGIA COMO «TEMPLO»	60
CAPÍTULO VIII: LA CUESTIÓN DE DIOS Y EL LIBREPENSAMIENTO	68

EPÍLOGO: LOS FILÓSOFOS, LA	85
FILOSOFÍA Y LA MASONERÍA	
BIBLIOGRAFÍA	92