

Vladimir Carrillo Rozo

INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DECIMONÓNICO EN LA FRANCMASONERÍA

De los fogones y penumbras del XIX

MASONICA

INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DECIMONÓNICO EN LA FRANCMASONERÍA

Vladimir Carrillo Rozo

INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DECIMONÓNICO EN LA FRANCMASONERÍA



MASONICA

Vladimir Carrillo Rozo

INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DECIMONÓNICO EN LA FRANCMASONERÍA

De los fogones y penumbras del XIX

SERIE ROJA
[Autores contemporáneos]

60 08
MASONICA
Ediciones del Arte Real

Influencia del pensamiento decimonónico en la francmasonería

VLADIMIR CARRILLO ROZO

Editorial MASONICA®
SERIE ROJA (Autores contemporáneos)
www.masonica.es

© 2020 Vladimir Carrillo Rozo
© 2020 ENTREACACIAS, S.L.

EntreAcacias, S.L.
[Sociedad editora]
c/Palacio Valdés, 3-5, 1º C
33002 Oviedo - Asturias (España)
Tel. (centralita): (34) 984 300 233
info@masonica.es | pedidos@masonica.es

1ª edición: octubre, 2020

ISBN (edición impresa): 978-84-18379-30-7
ISBN (edición digital): 978-84-18379-31-4
Depósito Legal: AS 01261-2020

Impreso por Podiprint
Impreso en España

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) si necesita fotocopiar
o escanear algún fragmento de esta obra.

A John Jairo… amigo y hermano

En la calidez de la larga noche estival, nuestros sueños más jóvenes… un viaje en el tiempo, una fruta cualquiera sobre la mesa en un día de fiesta, un libro que ruge, una pluma que hiere… tenemos pendiente la penúltima, mi viejo camarada.

INTRODUCCIÓN

Trotski: ¿Crees en el destino, camarada?
Marx: No.
Trotski. ¿Quieres conocer la verdad? Eres un esclavo de la ideología liberal… está en todas partes… Si tomas la píldora azul despertarás en Colonia como director de periódico y miembro de una prestigiosa logia masónica. Si eliges la roja… te mostrare qué tan lejos llega la revolución permanente…

Marx Reloaded (dirigida por Jason Barker, 2011)

Estamos aquí para hablar de francmasonería y pensamiento, lo haremos desde distintas líneas filosóficas íntimamente relacionadas con el problema de la emancipación, todas provenientes de los fogones y penumbras del XIX. Partamos de la siguiente idea: siempre que exploramos lo relativo a la conducta y las organizaciones humanas, y la francmasonería es una especialísima manifestación de ambas, deberíamos contemplar un apartado reservado a las fuentes filosóficas que están influyéndolas en cada momento. Todos los actos humanos son *actos* político-ideológicos, esto se relaciona con que ningún comportamiento típicamente humano está libre de una diatriba interna y externa cuyas fronteras se tocan con la filosofía. Lo anterior, por supuesto, se acentuaría si intentamos investigar los procesos subjetivos observados en la conducta política.

No parece posible la profundización en los desarrollos psicológicos sin hacer múltiples referencias a aquellos/as pensadores que hicieron y actualizaron las grandes preguntas, como tampoco es viable estudiar la historia de nuestros razonamientos sin considerar su implicación psicológica. Hablar de masonería, filosofía y psicología (entre otras áreas del saber) es referirse a distintas escalas y dimensiones de un mismo cuerpo pensante, con una dialéctica entre ellas. Los sistemas filosóficos tienen una influencia en la praxis masónica, al igual que en la política o en las edificaciones del pensamiento científico presente en la psicología. Y, naturalmente, la ciencia psicológica tiene un impacto en las reflexiones filosóficas (de hecho, la filosofía es muy sensible a la producción científica general).

Ahora bien, psicología y filosofía no necesitan tener una profundización, un relato o una imagen similar respecto a la realidad. Las aspiraciones de cada una son distintas, sus criterios de comprobación también lo son, al igual que sus «ideales» sobre lo objetivo, la Verdad o la libertad. Por estas mismas razones, la francmasonería no está alineada con escuelas o enfoques específicos, sino que se nutre de forma algo caótica de aquellos debates intelectuales y fenómenos sociales ocurridos en las sociedades donde logra echar raíces. No obstante, los nexos existentes nos obligan a considerar esto: para estudiar los *territorios* de la Orden necesitamos conservar un capítulo especialmente dedicado a las cuestiones derivadas del pensamiento filosófico universal.

Estamos aquí

La *Compañía de los Francmasones* comparte múltiples destinos con la filosofía, el cometido de ésta es pensar la realidad en su totalidad. Intenta hacerlo formulándose gravísimas preguntas sobre *por qué* las cosas son como son y por qué hay una realidad en lugar de la *nada ausente*. Somos una especie que siente auténtico terror por la nada. En nuestra mayúscula orfandad y fragilidad cósmica nos esforzamos por llenarlo todo con cosas, relatos, fábulas, ideas, etc. Esto alimenta una inmemorial obsesión metafísica por la «totalidad», aún en la conciencia de que la realidad es inabarcable y de que ignoramos casi todo sobre los fantasmas del pensamiento, ésos que nos persiguen hace incontables generaciones. Seguramente, nuestras dolorosas preguntas tengan algo que ver con el conocimiento *definitivo*, ese que protagoniza una huida ontogénica: la conciencia de la muerte, agitada sin piedad frente a nuestros ojos por Heidegger.

¿Dónde está nuestra valentía? En que hacemos la guerra a la angustia por la nada inevitable a la que se dirige la existencia de cada sujeto, por ejemplo, mediante las preguntas sobre el origen o la *unidad* que compone todo lo que observamos y lo que nos parece posible. Es indudable que la manera como enfrentamos esto se relaciona con el contexto sociocultural donde se encuentra cada uno; puntualicemos que esta búsqueda que nos caracteriza tiene un manto un poco desesperado. ¿Quién no se pregunta alguna vez, a lo largo de su vida, si antes de morir podrá responderse una u otra cuestión, despejar la codificación y símbolo de los grandes interrogantes que recorrieron su vida? Respuestas que pueden, tal vez, engranar con la esperanza de que la nada no sea absoluta o de que ésta no sea finalmente real; incluso de que el infierno no termine siendo lo imaginado en la literatura y el cine: una eternidad en bucle extendiéndose durante un instante: «Déjeme que le diga una última cosa… por experiencia. Es mejor no creer en que hay algo al otro lado. Si insiste en pensar que nos veremos luego de que nuestra época expire… para rendir cuentas… y muere creyéndolo, al final será así. Verá que, entonces, sí que no descansaremos… ninguno de nosotros. En realidad, todo eso estará pasando durante una eternidad… que sólo existirá en el último instante de su vida, que es mucho después de la última bocanada de aire y el último latido del corazón. Créame. Es mejor no extender el tormento hasta esos territorios», eran las palabras de un asesino a la víctima en *En el tiempo de la bala y la salamandra*.

Es necesario recordar, en este momento, que la reflexión filosófica está irremediablemente unida a la necesidad de libertad y a la soberanía

interpretativa del sujeto, rasgos muy importantes en la Logia. En esas proporciones, tal reflexión no resulta útil ni funcional al poder. Pensar a profundidad sobre la realidad y sobre el sujeto en esa realidad podría revertir la domesticación de la subjetividad de la que depende gran parte de nuestro modo de vida, así como las estructuras hegemónicas a través de las cuales creamos riqueza y cultura. Son enormes y complejos los dispositivos que intentan impedir que el hombre/mujer de la actualidad se piense, su mente no deja de ser inundada con un imperio de lo superfluo y trivial. En este sentido, la filosofía (y sus hombres y mujeres) es blanco de las luchas por la conquista del relato. Algunas de las ofensivas que caracterizan esas batallas intentan, por ejemplo, eclipsar la duda o el cuestionamiento sobre las injusticias del orden de cosas existentes. Como sabemos, gracias a Descartes, la duda está íntimamente relacionada con las aspiraciones de libertad del individuo y está presente en la base pedagógica de la Orden. El «atrevimiento» de la duda es fundamental para una reconstrucción de la subjetividad, a partir de una conciencia sobre los impedimentos a mis propias preguntas, incluso diría que es parte funcional del pulido de la piedra. ¿Nos interrogamos sobre los procesos subjetivos presentes en la conducta cotidiana? Si la respuesta es no, debemos estudiar qué impide que el *sujeto que produce* se haga las preguntas correctas (atención: las que él/ella entienda como correctas).

Aquel que no duda y no se formula sus preguntas es la pieza que resulta más funcional al poder establecido en cualquier época. Claro, cuando se impugna a alguien para que dude y se cuestione (también desde el ejercicio de la masonería) conviene advertirle que podría terminar enfrentado a durísimos dolores vitales (y físicos, según el lugar donde esté), así como a momentos de profunda soledad. Esa conciencia que decide pensarse protagonizará un momento distinto en relación a sus procesos psicológicos, que tendrán su repercusión en la conducta política, los consumos culturales y sus búsquedas vitales; que pueda aspirar a la libertad vendrá a depender de otro factor: la crítica y la acción de transformar críticamente, reflejada primeramente en el lenguaje. En ese instante, a la manera de Sartre, seremos los únicos responsables de hacer algo distinto con todo aquello que otros hicieron de nosotros y nosotras.

¿Dónde están los dioses?

Para empezar, vamos a convenir que cuando un individuo o una colectividad se preguntan o piensan sobre todo lo que contiene y rodea a los procesos ideológicos y socioculturales (de los que la masonería, por supuesto, hace parte), de varias maneras están expresando una preocupación

(puede que intencionalidad) por su situación *actual*, respecto al rumbo o el devenir que les aguarda. El cuestionamiento, la intención o el deseo de acción enfocados a la *situación* es algo que reproduce el momento donde nos emancipamos de los dioses. La emancipación se conecta con la certeza de la muerte, de nuestra naturaleza finita. En términos filosóficos, el antes nombrado terror a la nada, la emancipación que nos hace conscientes de la muerte y responsables de nuestras acciones, la duda y las preguntas sobre la textura última de la realidad se relacionan con el profundo deseo de construir estructuras subjetivas y objetivas que nos regalen alguna impresión de coherencia sobre nuestro lugar en todo lo observable. Tales deseos se manifiestan en forma de comportamiento político, orientaciones ideológicas, sentidos de pertenencia, auto-procesos de construcción, etc., todos persiguen pasajeras descargas de placer. De hecho, es la profunda mortalidad que nos caracteriza, junto a todos los temores e interrogantes que ésta suscita, lo que engendra minuto a minuto, segundo a segundo, la «naturaleza» filosófica, psicológica y política humana. Cierta conciencia sobre esa mortalidad está presente en el relato de los grados.

Tal vez debamos pensar si «artefactos» como la masonería, por ejemplo, aparecerían en caso de que fuéramos inmortales. Puede que sea la mortalidad y todo el peso de su desesperado conocimiento lo que nos obligue a desglosar la singularidad de cada instante, revelando líneas de pensamiento, teorizaciones, apropiaciones, rituales, placeres que nunca se alcanzan, etc. para intentar resolver la angustia de la nada en el sentimiento de la frontera cruzada, de lo *primero* y lo *último*. Puede que sea parte de lo ocurrido en nuestros ritos, como *con el llamado al Recipiendario para que ejecute su último trabajo como Aprendiz*; lo que también puede ser una inevitable seducción por la nostalgia futura. Porque el viajero y constructor tiene un trazo muy importante: su mente siempre puede ser llenada con las imágenes y sensaciones de un ayer que parece conservar el fuego del candor a pesar del paso del tiempo. Es por la sazón agridulce de aquello que nos hizo lo que somos, por lo que podemos sentar acta de esta marcha justa o no por la Historia. Y no se trata de un acto para llorar, saber cómo llorar, por un exilio psíquico que pronto llegará, o una captura con la que llenar mañana los vacíos e inconsistencias de una realidad que parecerá vivida a medias. Si, como decía el filósofo rumano Emil Cioran, es la ruptura lo que produce el surco más perdurable en la memoria, el volver con sufrimiento de la nostalgia por la edad del Aprendiz es proteger la infancia juguetona y ensoñadora al interior de las murallas de una adultez que resiste los reveses del viaje. El profundo calado pirata de la frase, su último trabajo como Aprendiz, es un homenaje al instante… del primer beso, el primer aguijonazo en el centro del corazón, el primer viaje que transmutó las

esencias del vivir, el primer libro que nos estremeció, las primeras reflexiones sobre las fronteras del mundo y la realidad. Más que la anunciación de unas luces crepusculares en la edad sin lenguaje y obediencia, el último esfuerzo del Aprendiz es otra línea garabateada en los códices que tratan sobre los mitos del añorado eterno retorno intuido por Homero y la literatura de los héroes que viajan en busca del tesoro del conocimiento: el regreso a un Yo antiguo (puede que feliz aunque menos lúcido) que, si la Instrucción de la Primera Vigilancia ha sido franca y cabal, nos expulsará en el contraste revelado a proyectos emancipadores inéditos que un día se simbolizarán como los últimos trabajos del Compañero. Los últimos… no puede ser de otra forma en una criatura que comprende su condición mortal.

La idea principal que podríamos derivar de la emancipación (psicológica) respecto a los dioses es la idea de autonomía y soberanía interpretativa; no tendríamos pensamiento filosófico sin esos dos atributos. Éstos, a la vez, tienen su antítesis en el sujeto llevado por la marea de un lenguaje y una cultura donde otros piensan por él. Claro está, ser *pensados* es una opción, es incluso la menos dolorosa a corto plazo. Ser un ente *interpretado*, a la manera de Heidegger, nos convierte en instrumentos que reproducen relatos y comportamientos que legitiman una *X* versión de la realidad. La *existencia inauténtica*, en ideas del pensador alemán, olvida la reflexión que dio comienzo a todo: aquella que giraba sobre el drama y angustia derivada de saber que somos mortales, que un día llegará nuestro final.

Evidentemente, ser un individuo parlante, pero ya *pensado* e *interpretado*, no despoja por completo de las facultades que la especie ha conseguido por méritos propios. Para eclipsar esas facultades, para convertirlas por la fuerza en una especie de psicosis que amenaza con regresar al hombre/mujer que duda y se pregunta, se hace necesario pagar unos costos tremendamente altos. Uno de ellos es éste: ser un *interpretado* remite a una condición que debe ser continuamente reproducida, lo vemos en todas aquellas estrategias que nos convierten en mercancías en venta que, a su vez, desean de forma irrefrenable a otras mercancías. Millones convierten en fin en sí mismo al consumo de las continuas novedades (repeticiones, en realidad) que el mercado propone. La mercancía que desea mercancías, hasta el punto en que éstas le dominan, es algo sobre lo que volveremos más adelante. El consumo como medida de existencia y legitimación es algo directamente relacionado con esa existencia inauténtica de Heidegger, y nos convierte en objeto del poder.

Parte del problema es filosófico: nuestra muerte no tiene día y hora fijada, naturalmente, el final es algo que sencillamente les ocurre a los semejantes. Esta inclinación cultural y psicosocial a ignorar la posibilidad del fin y el

lujo de la existencia insulsa, como si tuviéramos todo el tiempo del mundo para concluir el tallado de la piedra y la obra del edificio, nos conduce al terror experimentado por el *Dasein*, el Ser-ahí visto por Heidegger, y todas sus decisiones posteriores. Si un viajero en el tiempo saliera del armario del pasillo donde guardo las herramientas y me dijera el día, mes y año de mi final, arribaría automáticamente al momento más existencial, donde descubriría que la inmensa mayoría de las preguntas de mi vida eran de una frivolidad espantosa. En medio del estupor, puede que decidiera vivir como nunca antes lo había hecho, a pesar del conocimiento sobre la muerte que se acerca (una cita que no podré delegar en nadie). Es posible que dejara de pensar y decir lo que otros han dicho que debe decirse y pensarse. Mi nueva posición podría evidenciar alguna clase de cambio ontológico, donde ya no me contaría a mí mismo que la muerte es algo que aún no ha llegado o para lo que falta mucho tiempo. ¿Llegaría, a fin de cuentas, a la razón de la muerte para el *Dasein*? ¿A la nada como una experiencia, sencillamente, derivada de mi estado de *arrojado al mundo*, de ser nada más que posibilidad? En suma, ¿pasaría a una *existencia auténtica* donde asumiría con sentido guerrero la idea de mi propia muerte, cerrando una verdadera totalidad todavía en vida? Claro, cuando asumo mi propia muerte, quedo en la más dolorosa de las soledades. Con el final se diluirá la nube de posibilidades, dejaremos de ser el *ser*. Y ante mi cuerpo sin vida, los demás, todavía presas de una vida inauténtica, ya no se referirán a mí por mi nombre. Seré una *cosa* en un cajón de madera, y las cosas no están, como los sujetos, arrojadas a la realidad. Como puede apreciarse, estas ideas desarrolladas por Heidegger en ese momento álgido de la Alemania de los 20 del XX, resultan perturbadoras (hablamos de un pensador donde residen enormes contradicciones, una parte derivadas de su pasado y actitud ante los nazis). Ese sueño heideggeriano sobre el ser de la existencia auténtica que piensa, habla y actúa en base a su voluntad soberana, estaba relacionado con el rechazo al sujeto manipulado en términos psicológicos, culturales y político-ideológicos. Y, además, a nuestro pesar o no, son reflexiones que pueden decir mucho del viaje masónico: ¿la Iniciación no es como ese dilatado cambio ontológico que podría llevarme a una pasión y ética nuevas en el hecho de vivir? ¿El desafío de la existencia auténtica no arrastra todos los dramas sin resolver de las sociedades y el pensamiento a lo largo del XIX, cuando momentos brillantes de la Historia no lograron darlo todo? En medio de esos capítulos estaba una masonería que unas veces protagonizó grandes gestas y en otras se vio arrastrada por la marea del momento. Heidegger se refiere al individuo encajado en la decadencia social y nacional que decide ignorar y «posponer» la toma de conciencia sobre su muerte, por lo tanto, nunca se arriesgará a vivir con la plenitud

gloriosa y mortal que podría simbolizarse aproximadamente, en el *Superhombre* de Nietzsche (¿el aguerrido sujeto, todo autenticidad, orgullo y arrojo que haría posible el espacio vital del *Großdeutschland*, el Tercer Reich?)

Detengámonos brevemente en lo siguiente: el pensamiento filosófico nos enfrentará tarde o temprano al problema de la emancipación de los dioses (y de la idea de Dios). Para que la filosofía exista debemos combatir (y este es el término que mejor lo describe) en busca de una soberanía interpretativa que acentuará la orfandad del humano que ha recibido noticias sobre su mortalidad. Una vez llegamos a ese momento, la filosofía puede, de alguna manera, recordar su estatus como madre de las ciencias. Entonces también podremos permitirnos conservar ese apartado destinado a las fuentes e implicaciones filosóficas que una exploración psicológica debería contemplar, y la francmasonería es algo ocurrido al sujeto psicológico. Este esfuerzo complejo nos pondrá rumbo a instrumentalizaciones, a terceras teorizaciones, epistemologías y construcción de «artefactos» que tendrán en su núcleo de ideas el rastro de ese instante de emancipación (que tiene una de sus imágenes, por ejemplo, en el «poder pastoral» del que hablara Foucault: el antiguo poder de la religión en el Estado moderno).[1] La francmasonería es uno de esos casos: su estudio nos recuerda continuamente cierta deuda contraída con el proyecto original de la emancipación, ésta siempre debería contemplar la duda y la pregunta, lo que evidencia su deuda original con la crítica y la acción de transformar críticamente.

Arrojada a los hornos del XIX

Existen conjuntos de hechos históricos y edificios filosóficos que están, cómo decirlo, en la base arquitectónica presente en el relato de las distintas masonerías que se han visto en Europa y América. Nombremos algunos, fundamentales por haber acompañado el tránsito de la Orden desde su nacimiento en el siglo XVIII y haberla arrojado a los hornos revolucionarios e industriales del XIX: desde el XVII tenemos al Racionalismo (y, por supuesto, de diversas formas, al Empirismo), por ejemplo, con Descartes y Spinoza. Y está la Ilustración, propia del XVIII y extendida hasta comienzos del XIX, con grandes luces del pensamiento como Locke, Montesquieu, Voltaire o Rousseau. Pero también tenemos como propia a la mismísima definición de la Modernidad.

Entre todos esos términos hay uno que sobresale. Si hay un movimiento cultural e intelectual con el que tenemos un nivel profundo de identidad, ése es la Ilustración. Ésta tiene algunos de sus puertos de origen, precisamente,

en el Racionalismo de Descartes y el Empirismo de Hume. Sus rasgos generales están más o menos claros: hay un afán por retornar al sujeto al centro de la realidad, a quien se le otorga una razón que dude de todo aquello fuera del universo de lo sensible. Pero, con igual fuerza y arribando a uno de los instantes más lúcidos de la Historia de las Ideas, también estamos ante el Criticismo: un germen salido del atrevimiento pensante de Kant que reivindicaría el estatus soberano de la Epistemología, lanzando el desafío del examen crítico aplicado a las piedras y ladrillos fundamentales de la reflexión filosófica. El Racionalismo (continental) se presenta como planteamiento frente al Empirismo (inglés), entre el pensamiento cartesiano y el criticismo de Kant se generan elementos muy importantes para la Orden. Igualmente, la Ilustración quiso girarse para buscar su espejo, fuente de sus metáforas y legitimaciones estéticas, en la antigüedad griega y latina.

Y existe otro rasgo importante: el Siglo de las Luces pretendió creer como nunca antes en el valor del individuo *solo*, que conquista conocimiento para lograr sus libertades por medios propios, a la vez que izaba las banderas de la universalidad humana. Por supuesto, dejaremos para un futuro libro la crítica a tan altas cartas de navegación. Por ahora diremos, como algo absolutamente central, que la francmasonería siempre ha reclamado legitimación para unos sentimientos que la llevan a representarse como heredera auténtica de remotas tradiciones (mucho más anteriores que la Ilustración); sin embargo, lo que a algunos Aprendices nos resulta evidente es que la organización ha sido un caldero sobre el fuego terrible del tiempo, de donde han salido algunas grandes ideas sobre el ser y el ser en la realidad, pero que fundamentalmente ha sido receptora, hasta nuestros asustados días, de algunas de las más importantes corrientes filosóficas de Occidente. Vemos edificios del pensamiento o partes de sus ruinas que fueron cayendo en el caldero ennegrecido y endurecido para obrar el milagro racional de la mezcla ideológica y cultural. En efecto, algunos estudiosos se empeñaron en investigar enigmáticos pasajes de nuestros mitos adoptados, como las columnas de Salomón, la tortura, asesinato y desaparición del arquitecto Hiram, la espantosa historia sobre la venganza o la justicia, los templarios o los gremios de la construcción, pero otros también han venido a preguntarse cómo el relato masónico ha resultado impregnado cuando atravesó las reflexiones de las masas y los filósofos durante los tormentos y esperanzas del XIX y el XX.

Del XIX y algunas de sus corrientes de pensamiento versarán las páginas de este libro… no sin antes nombrar algo que la francmasonería comparte en su más solitaria intimidad con la filosofía: la respuesta al problema de la identidad entre pensamiento y ser. Y, al hilo de lo anterior, la búsqueda de

una respuesta para el enigma sobre la naturaleza de la materialidad y su unidad fundamental perdida (¿la cuestión puede ser más psicoanalítica?).

1 | Del principio indivisible (filosofía) y lo real (francmasonería): un problema ideológico

La literatura masónica, que entre sus giros míticos nos presenta al Taller como modelo «ordenado» del cosmos (cosa que nunca he llegado a ver del todo), recrea la pregunta sobre qué es la realidad y lo Real de la siguiente forma, entre otras: ¿Sobre qué pilares se sostiene la existencia de la Logia? ¿Qué principios epistemológicos, específicamente masónicos, argumentan la praxis del Taller? ¿Podríamos, por ejemplo, identificar el fundamento de nuestra arquitectura en la propia utopía político-social de la Orden (Libertad - Igualdad - Fraternidad)? ¿La francmasonería es una propuesta teórico-práctica de exploración de la realidad?

La estructuración del conocimiento (los grados) y simbolización de viajes vitales parecen sugerir que intenta indagar en el sujeto (la piedra) y en el sujeto en la sociedad (el edificio). ¿Pretende una investigación sobre los nexos entre subjetividad y objetividad, pensamiento y materialidad… etc.? Lo que nos llevaría a compartir terreno con la filosofía alrededor de la pregunta eterna y fundamental: ¿Qué es la realidad? ¿Cuál es la unidad-piedra-ladrillo fundamental que conforma la dureza de la sustantividad? ¿Tal exploración busca experimentarse a través de la fantasía ritual?

El conocimiento acerca de la naturaleza última de la realidad tiene una íntima relación con la emancipación que el sujeto puede permitirse. Para el psicoanálisis teórico, por ejemplo, el individuo posterior a la Modernidad (aquel que ve el incumplimiento de las promesas modernas) debe pasar de una realidad exclusivamente narrada a una realidad que se manifiesta como historia ficticia, una simulación.[2] Entre los fines de la simulación está soportar alguna cercanía a la dureza central de lo Real y obtener cierto conocimiento sobre él que resulte emancipador (en este caso, con Real nos estamos refiriendo a uno de los registros de la tópica lacaniana[3]). Es decir, pasar a una historia ficticia acerca de la realidad del sujeto, para saber el *porqué* de las inconsistencias que atormentan su existencia y qué es y dónde está todo aquello perdido y que dejó tachonada de vacíos la sustantividad donde se ejerce (el centro de la subjetividad). Y es esto lo que coloca a la pregunta sobre qué es lo Real y la materialidad tan cerca a la francmasonería: nuestra lógica ritual (un compendio de fantasías), dada en un espacio de los deseos (la Logia), se acerca mucho a la representación (¿psicodrama?) que el obrero necesita para cuestionarse sobre la

sustantividad y lo Real (el origen psicológico profundo de las aristas de su piedra) sin resultar demasiado dañado. La búsqueda de la unidad y del *qué* y *cómo* del centro duro de nuestra subjetividad están relacionados, bullen en los recovecos del relato francmasónico y se manifiestan en forma de historias psicológicas e ideológicas. Recordemos al sociólogo francés Vincent de Gaulejac: *el individuo es producto de una historia de la cual intenta convertirse en sujeto*.

Si nuestros ritos de Iniciación fueran una interpretación parecida a la impenetrable escena de *Matrix* donde Mr. Anderson debe elegir entre la píldora azul y la roja, de forma inmediata necesitaríamos a un oficial de Logia cuyo oficio fuera salvar al futuro Neo, su línea del Ritual estaría, con seguridad, tomada de la frase de Žižek en *The Pervert's Guide to Ideology* (Sophie Fiennes, 2012): «Quiero una tercera píldora», habría gritado histriónicamente, luego de explicar *ritualmente* que Matrix, el mundo que vemos, consiste en ficciones simbólicas que ayudan a reglar la realidad (no es otra cosa que la ideología), si son eliminadas mediante la pastilla roja perderíamos a la realidad misma. Momento en el que ese oficial imaginario entregaría al candidato esa *tercera píldora*, que le daría una dolorosa bienvenida a la Logia, el lugar que pretende explorar *la realidad al interior de la fantasía*, y le recordaría que no existe ningún acto humano que no sea político-ideológico.

Somos filósofos que llevamos a cabo acciones mediante la Iniciación, Exaltación, las simbolizaciones, etc., que gracias al espacio ritual dejan huella en la psique, esto no las aparta exactamente de la realidad. Recordemos que somos la crítica viva de la Ilustración, existimos varados en la blanca y literariamente alienígena playa de nuestras planchas, justo entre el mito y la razón. Es como la simulación «virtual pero real» de las mentes humanas transmitidas a distancia hasta los cuerpos diseñados a semejanza de los indígenas de Pandora en la película *Avatar* (James Cameron, 2009). Para el exmarine parapléjico Jake Sully, únicamente la simulación le permite disipar las barreras de su realidad como veterano de guerra *inválido* que malvive con una miserable pensión en época de neoliberalismo extremo; con el fin de caminar a la menor distancia posible de lo Real. En efecto, hablamos de «ficcionar» la realidad para, sin resultar aún más lastimado (de ahí la simulación), enfrentarse a los vacíos e inconsistencias que provocan la sensación de una vida sin origen ni destino, sin «un motivo para luchar» como él mismo alegara; pero es también un alegato demandando el conocimiento de la unidad, la piedra fundamental, lo perdido que explicará todo, sobre todo la naturaleza de la arista oculta en lo Real. En otras palabras: una incursión en la realidad existente al interior de la fantasía (que consiste en encontrar lo perdido), como en el Ritual.

Para Jake Sully fue entender que sus piernas inútiles, su condición de soldado cabeza hueca y de gatillo fácil, títere de una lejana avaricia financiera eran cosas que actuaban como síntesis de las descomposiciones de su tiempo; cuya respuesta exigía transformarse críticamente. Lo que no era otra cosa que re-simbolizarse como lo que en verdad *es* y no podía *ser*, de nuevo, como en el Ritual. Únicamente sabe que tras ver caer *árbol madre* en la luna Pandora, ser despreciado por el clan y convertido en un paria… un alienígena, regresa como líder de una pequeña guerrilla de científicos humanos para realizar toda una transformación arquetípica que lo lleva a la mayor temeridad posible, una de huella histórica: logra volar sobre Toruk, el terrible Última Sombra, volviendo ante los indígenas na'vi convertido en Toruk Makto y unir a todos los clanes para poner fin a esa «época de gran dolor». Vive un viaje a lo Real tras la aparente ilusión mediante una simulación (moderna e industrial).

Es decir, busca la sugerida realidad en la ilusión, apoyándonos en Žižek, que termina por practicar una reforma crítica en los cimientos ontológicos y fundamentos epistemológicos de la realidad que cambia la historia del sujeto para siempre (¿lo iniciático?). Lo real oculto en la ilusión es algo visto desde hace siglos en las cuestiones de la transición entre el Aprendiz, el Compañero y el Maestro. ¿El Ritual masónico no sería como el retorno a esa realidad plegada en la ilusión humanista del Taller? ¿El Ritual es una *tercera píldora*?

También recuérdese que nuestros relatos representan mitos muy antiguos, originados en el desarraigo simbólico de la naturaleza. Es más bien difícil superar el interrogante acerca de qué es la realidad, de las sensaciones experimentadas en esa tierra de nadie entre el *quién soy* (Primer G) y *qué es el mundo* (Segundo G). ¿No estaríamos hablando de rastrear a lo Real desde el universo mayoritariamente mental del Rito?

Y atención: la comprensión de lo Real y la realidad no es del todo posible, pero a la vez es necesaria. Los grados masónicos ponen de manifiesto a lo Real (la arista de la piedra, cuyo verdadero origen está en el inconsciente, en lo reprimido) como una corriente deconstructora y a lo Simbólico, lo expresable, como una matemática y geometría reconstructora. La experiencia iniciática, la fantasía humanista (que en francmasonería se convierte en reflexión filosófica) utiliza rituales: ficciones simbólicas comprendidas como herramientas para acercar la realidad bruta (mediante su reforma individual y colectiva) a una subjetividad nueva, que se matiza en una Voluntad a la manera de Nietzsche (motor de los deseos, causa última de nuestro lugar en el mundo). Entonces, la evolución del espacio ritual-simbólico, la propuesta estructural de la francmasonería , pretende el viejo «sueño» kantiano de unir mente y realidad. He ahí una de nuestras

herencias fundamentales, mucho tiempo después de los gremios de constructores (aunque esa es otra historia).

El Ritual masónico, esa indagación en la realidad al interior de la fantasía (del Taller), fundada sobre el viaje del conocimiento, tiene, entre otros, dos fines: comprender qué es esa realidad, puede que mediante la reforma a la que exhortan unas herramientas manuales de construcción, y simbolizarnos como lo que *somos*. Es decir, si el Ritual es la *tercera píldora*, el constructor podría utilizar la puesta en escena de la Logia en actividad para constituirse en quien *es*, para imaginarse y reclamar un reconocimiento como lo que *es*, aquello que sólo había sido un deseo codificado en la fantasía, justo lo experimentado por Jake Sully cuando es reconocido por el clan a través de una simulación *tecno-mental* (Hernández, 2003, p. 18). Tengamos en cuenta una de las verdades humanas ineludibles: las latitudes del sujeto son las que proyecta en su fantasía (aunque se conecte con la utopía no realizada jamás y esté en el pasado). Pretender otra cosa de él es someterle a la violencia, a ser una temerosa y patética deformidad que es vista, puede que deseada, por lo que no *es*. La libertad y soberanía del obrero únicamente está en los lugares donde *es* lo que *es*: el relato masónico reclama que se ejerza y sea deseado (reconocido y legitimado) como aquello que en realidad *es*. Como veremos, estamos ante cuestiones que comparten territorios entre la filosofía y la psicología, cuyo abordaje se apoya grandemente en lo ocurrido en la Historia del Pensamiento entre el XIX y el XX.

2 | Tradición iniciática + una situación «técnica» (sin cosificación del sujeto) + una condición moderna

Estamos, naturalmente, describiendo fenómenos que están pasando en el mundo de la subjetividad. El psiquismo o la subjetividad es algo que interactúa con el tiempo (acentuando mentalmente su relativismo). En otras palabras, la historia acerca del viaje personal del sujeto tiene tres cauces: la percepción del presente y la construcción de la subjetividad mediante el desplazamiento mental hacia el pasado, sus recuerdos, y hacia el futuro, sus anhelos y proyectos. Es la instancia del Yo la que da cierta coherencia narrativa. La subjetividad del francmasón busca ser entrenada, precisamente, en la capacidad para ser *objetivada* y traducida coherentemente en el Templo como modelo cosmológico ordenado y, sin embargo, en movimiento permanente, es decir, alejado del caos. Y, además, medible y predecible (el Taller ofrece la relativización del espacio «técnico» que la subjetividad demanda para des-contraer la conciencia).

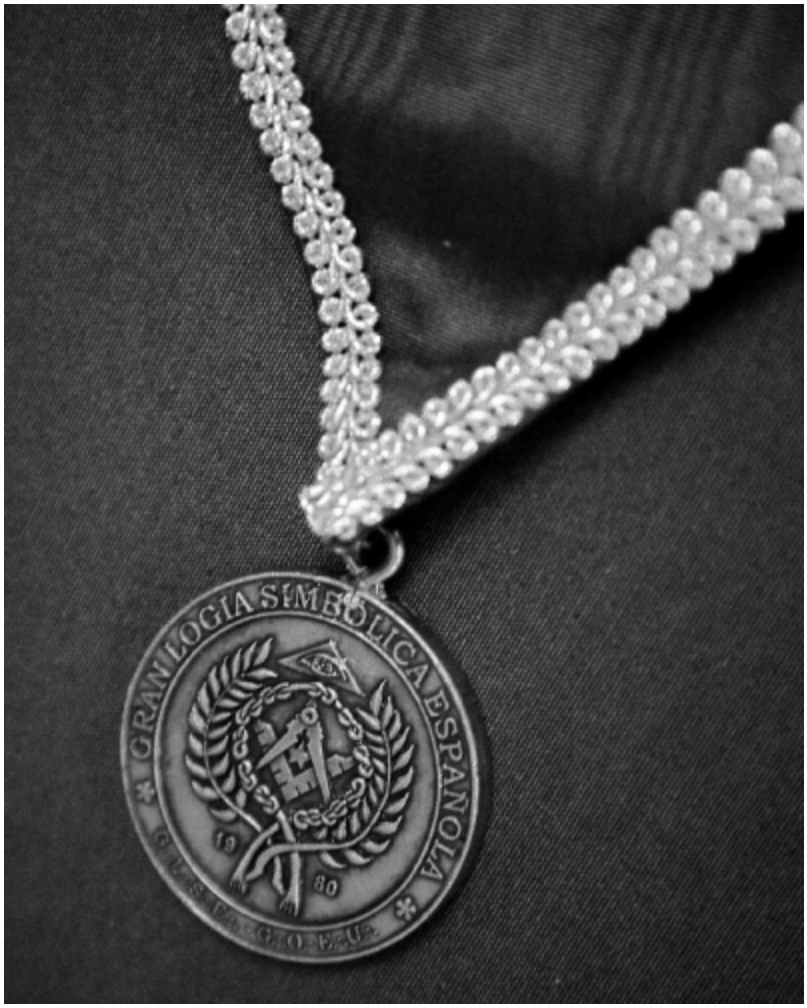
He aquí un eje que nos atraviesa como grupo humano: el supuesto origen en los antiguos constructores de catedrales, la metáfora de la construcción, revela una circunstancia e inspiración profundamente técnica. Una permanente llamada a la «técnica» impregna toda explicación sobre nuestros orígenes político-ideológicos. Y vemos la manera como estratificamos el conocimiento que en teoría nos pertenece o conforma la memoria colectiva del grupo: la estructura de los grados. Tenemos, así, una tradición iniciática (una reverberación, una hiperexcitación de la subjetividad) más la inspiración técnica, lo que permite proponer a la Orden como un radical testimonio vivo de los temores y esperanzas que surcaron todo el proyecto moderno. La Modernidad es condición de posibilidad para la francmasonería que conocemos. Como propuesta teórica, la francmasonería desde el XIX: una tradición iniciática + una situación «técnica» (sin cosificación del sujeto) + una condición moderna.

Todas estas cuestiones acentúan un fin profundamente filosófico. De lo que se deriva, y esto es muy importante, que los Filtros Emocionales que contiene el imaginario de la Orden, por ejemplo, en las herramientas simbólicas (instrumentos manuales de construcción, por otra parte), son *cosas* cuya exploración hermenéutica debería conducir a la transformación de la realidad como vehículo para cumplir nuestras autopromesas, que son modernas en un sentido revolucionario (volveremos más adelante a la cuestión de los Filtros Emocionales). Como se infería de una de las *Tesis sobre Feuerbach*, desde un joven Marx en 1845, la filosofía tiene que pasar de la interpretación a la transformación de la realidad.[4] Y, dado que en nuestros modelos mitológicos, los miembros de la Logia (con especial énfasis en la Segunda Cámara) son los queridísimos depositarios de importantes conquistas intelectuales modernas, tenemos que contemplar que debería ser una transformación «crítica» de la realidad. Acumular conocimientos tendría que conllevar el comienzo de una maduración: el acercamiento tímido a una Hermenéutica, no como técnica de interpretación de parcelas de la realidad, sino como punto de vista de la existencia del ser. Al que le urgen dos *momentos*: una imagen propia e íntima de sí dentro de una relativa totalidad y un conjunto teórico para leer críticamente esa totalidad. Algunos sectores de la filosofía han planteado que esta esencia ontológica de la Hermenéutica existe desde Nietzsche. Y que, contemporáneamente, revela esa pugna alrededor del pensamiento diluido, es decir, una filosofía prisionera del poder que ya no puede interpretar, sino que se limita a describir partes de la realidad, igualando por la fuerza «interpretación» y objeto. Instaurando, así, la dictadura académica, cultural, etc., de la «Verdad». De una y sólo una «Verdad» que deja caer todo el peso

enorme de la objetividad, el pragmatismo más crudo y la irreversibilidad sobre todas las demás interpretaciones.

Claro, para lograr todo esto (la reforma crítica a partir de la exploración hermenéutica), la francmasonería lleva consigo un amplio conocimiento filosófico que tuvo entre sus faros iniciales a un Racionalismo contrapuesto a los dogmas, los fundamentalismos, etc.; éste, en su tradición positiva, necesita de las ciencias como forma superior de conocimiento. Filosofía y ciencia son alimentadores centrales para los grados masónicos, porque generan como efecto paralelo la construcción de *teorías del pensamiento* fundadas sobre esa misma práctica racionalista. Proveer de razón al «hecho ritual» es el *leitmotiv* de los dispositivos que intentan justificar nuestra presencia en la Logia. Todo lo que creemos provisto de una *razón* y una causa tiene un peso mayor en el imaginario. El sentido en que es recogido el Racionalismo, por ejemplo, en los rituales practicados por la Gran Logia Simbólica Española (y en otras muchas obediencias), busca establecer una pedagogía que proporciona *razones* y dudas metódicas en espera de ser respondidas y simbolizadas; entre ellas, alguna causa en la edificación de una francmasonería liberal, mixta y adogmática que postula la libertad absoluta de conciencia. Incluso, el dramatismo ritual es producto de un proceso racional, lo que se ve reforzado por la ascendencia manual de las herramientas simbólicas de construcción, que en el Taller se convierten en objeto del pensamiento acerca de sí mismo y su estar en el mundo (esto es filosofía).

En francmasonería existe un orden de necesidades ineludibles. Una de ellas, dado que somos constructores simbólicos y aceptados pero constructores al fin y al cabo, es estudiar cómo ha sido exactamente el proceso histórico con el que nuestra ciudadela está siendo levantada. Tenemos una verdadera obsesión positiva por nuestra memoria histórica. No sólo en relación a su estructura organizativa e iniciática, también por la crónica de cómo hemos adoptado los hitos que han hecho de la razón nuestra atalaya. La francmasonería hace parte, sin ningún tipo de rubor, del *corpus* general de la filosofía y de la Historia Universal. Somos filósofos porque somos masones. Somos historiadores porque somos masones.



Medalla conmemorativa de la Gran Logia Simbólica Española - GLSE

Nuestra condición de pensadores podría permitirnos varias cosas. Por ejemplo, es posible refundar continuamente el *Método*, al menos, en dos direcciones. Por una parte, profundizar en la relación con el Racionalismo. Respecto al mismo, Carrera (2017) afirma: «Teoría epistemológica que, frente al Empirismo, considera la razón como parte principal y única base de valor del conocimiento humano general» (p. 43). Pero, por otra parte, asumir el conocimiento empírico incorporando simultáneamente la *historia crítica* de cada una de nuestras reflexiones y etapas, recuérdese la función de la observación y experiencia empírica en todo lo que tiene que ver con el silencio del Aprendiz, los oficios, etc. Sobre uno de los rasgos nombrados, la filosofía tiene la facultad de crear conocimiento y casi al mismo tiempo concebir su propia autocrítica. Estamos fuertemente influenciados por esta habilidad, que se hace palpable, entre otros, en el acontecimiento central de la Exaltación al Tercer Grado, nuestra mayor negación dialéctica. El *pensar masónico* es históricamente crítico y filosóficamente totalizador. Siendo la Orden un fenómeno inserto en la Modernidad, su investigación filosófica está correlacionada con el proyecto racionalista modernista. Pero también parece ser científico (o lo pretende), ya que explora la realidad en los viajes de todos sus grados utilizando definiciones muy básicas como punto de arranque (tanto en el enunciado de esos viajes como en el carácter de las herramientas que los acompañan): unas cuantas características encadenadas del objeto a estudiar, que luego intentan acercarse a la dignidad acabada del concepto (un ordenamiento de todas las determinaciones de ese objeto). En efecto, el itinerario por los grados es la historia de unas nociones elementales que se van superando unas a otras, hasta llegar a cadenas lógicas que al ser ejecutadas provocan modelos concretos, la estrella de cinco puntas y la «G», por ejemplo.

El francmasón necesita estudiar con profundidad cómo funciona el Pensamiento Teórico que representa el inicio de la acción exploratoria, es la cabeza de las varias cadenas lógicas comprendidas dentro de los grados. Luego de emplear esos rasgos básicos, antes nombrados, en una gran cercanía a la labor científica, deconstruye-reconstruye para acercarse a la *idea última* sobre el objeto y su concepto. En este proceso descarta los atributos que no pertenecen al mismo. Efectivamente, la búsqueda sobre la *naturaleza última* guarda una Instrucción filosófico-histórica y científica como subtítulo esencial de la *Compañía de los Francmasones* (estudio racional de la totalidad y de la idea/piedra/ ladrillo fundamental).

Por ejemplo, al empezar sabemos que el mazo es un objeto que al aplicarse sobre el cincel imprime una especial fuerza a un punto y en un ángulo determinado previamente. Esta definición nos dice que el mazo es algo para golpear, a la vez que descarta que el mazo por sí sólo sirva para

hacer lo mismo que el cincel. Y, sin embargo, seguimos sin definir completamente al objeto, sólo tenemos una vaga idea general. El Pensamiento Teórico intentará superar la idea general y profundizar en el objeto. Esto es como franquear la barrera del conocimiento más común y acercarse al concepto; a la Sustancia, con mayúscula, como algo que ya existe por sí mismo, fuera de nuestra conciencia. Lo que es igual a navegar por la ciencia: abordar lógicamente todas y cada una de las especificaciones cambiantes del objeto. Este proceso suma una condición fundamental de la francmasonería: la importancia capital del recorrido, el *cómo* de la senda que ha llevado a conquistar un saber totalmente emparentado con la filosofía, la Ciencia y la Historia; será esto lo que permitirá reproducir resultados y estructuras con dosis aceptables de autonomía. Este aspecto también encarna un importante debate al interior del Primer y Segundo Grado y que se hará crítico en la Maestría: si lo importante es el viaje para conquistar conocimiento, más que los resultados o el destino final del mismo, ¿qué hay de las responsabilidades?

Puede que, desde lo anterior, estemos observando que las formas *masónicas* de conciencia no necesariamente practican un divorcio entre mito y razón: como sabemos, la crónica *contada* de lo que ocurre en los grados transita entre lo sensorial y mitológico, una realidad ilimitada y transmutable, hasta la detallada elaboración esquemática de compendios y cadenas lógicas (por ejemplo, en el Segundo Grado: el carácter histórico, pensar filosófico y actuar científico que vemos en el constructor de la *quinta edad*). A pesar de que la *Philosophĭa* nace como respuesta a una especie de vacío dejado por el mito, y que perseguía conservar la coherencia social, en el francmasón aún perviven ambas formas de conciencia. Evidentemente, la deriva racionalista se acentúa en la Cámara de Segundo Grado, debido a la misma búsqueda de explicación sobre lo Real y la realidad desde ángulos tan diversos. No olvidemos que la filosofía, en su acepción amplia, busca explicar la realidad como una totalidad, mediante una exploración que, a la vez, quiere llegar al principio elemental (indivisible) de todo. En el centro de esta corazonada sabemos que la única manera posible de acceder a un conocimiento concreto es emprender el viaje (historia), durante el cual se observan, conocen y aprenden las partes fundamentales que lo constituyen. La Verdad obtenida de ese conocimiento es completamente indiferente al sujeto, cuando éste se acerca a ella tan sólo pasa a ser parte de la misma. Sus interrogantes, entonces, giran desde el principio de la Iniciación alrededor del pensamiento en el sentido del *lôgos* griego: el todo, la inteligencia manifestada en un sentido y un lenguaje (el verbo como aparente principio de todo) como forma exterior y experiencia de la razón. La acción crítica

sobre la materialidad viene luego, cuando ese conocimiento positivo se encuentra con la Voluntad en forma de motor de las herramientas simbólico-prácticas de construcción.

Toda la Historia del Pensamiento está marcada dramáticamente por la búsqueda del principio básico de todo lo existente. Una piedra absolutamente necesaria para dar coherencia a la construcción, un ladrillo indivisible, lo que podríamos denominar la *cosa* más fundamental. Es posible que este problema de la filosofía se transmita a la francmasonería bajo la búsqueda histórica de lo Real e inconsciente en el interior de la piedra y sus aristas desprendidas, como de esa misma piedra integrada en la realidad exterior (hemos de recordar que el Compañero y el Maestro exploran lo que existe más lejos que la piedra cúbica, mucho más allá del Yo). Para el gran Tales, el principio fundamental era la *idea* de Agua. Para Anaxímedes la del Aire. Para Anaximandro el Ápeiron (categoría). En Heráclito fue el Fuego (y la idea del *Logos*, capaz de provocar que éste se transformara). El número fue visto como el principio fundamental por Pitágoras. El Ser lo fue en Parménides (*el ser es y el no ser no es*). Homeomerías (y su lógica interna) era la semilla o partícula fundamental en Anaxágoras. Luego fue la llegada del Átomo con Demócrito, una hazaña intelectual consecuencia del uso de la lógica. Posteriormente, en Sócrates, el principio ya es el sujeto. En Platón la esencia es la Idea, entre él y Aristóteles (cuyo principio es el Motor Inmóvil) hay un avance astronómico: no sólo es importante el *qué* sino el *cómo* de explicar el mundo. Así, el pensamiento llega a uno de sus más importantes estados: comprender la realidad hace posible crear esa realidad. Con el tiempo, este germen nos haría arribar a algo nuevo, la búsqueda de la sociedad perfecta… *mejor y más lúcida*. La filosofía que conocemos nace con Platón y Aristóteles (en la *Polis*). Para el último, lo importante era el *conocimiento del cosmos* concebido de forma única. La división (estoicos) de su gran edificio teórico en el *Órganon* fue muy posterior, teniendo a la Metafísica como volumen de cierre y originando un campo que sería crucial para la francmasonería moderna: la Lógica.

Ya en el Racionalismo la primera figura relevante es Descartes, en el gran filósofo francés, padre de la Geometría Analítica, se reemprende la búsqueda de un principio inmutable como forma para originar un conocimiento transformador de la realidad, su reflexión llegará a un dique que la filosofía intentará franquear durante mucho tiempo. La *duda metódica* le lleva a cuestionar todo lo que no provenga del entendimiento. Es posible afirmar que la reflexión masónica está grandemente sentada sobre Descartes, que centra el principio fundamental en el pensamiento (su única certeza), dándole el estatus de sustancia; además, por su mayúsculo

interrogante acerca del conocimiento objetivo de los objetos que se observan, de lo único que no duda es de su propia duda. Precisamente, con el principio del dualismo establece dos sustancias: el pensamiento (que no tiene extensión) y lo que está fuera de él y parece ser real (que sí tiene extensión, como el propio cuerpo del sujeto). Ser y pensamiento (Ontología y Lógica desde la obra aristotélica) en el núcleo del dualismo forman el primer principio de la realidad. Ahora bien: en el vínculo de ambos, la unidad anterior, Descartes creyó ver los territorios de la divinidad. Y aunque aceptará o se resignará a que aquéllos estaban más allá de la filosofía, nos dejó en las matemáticas, la geometría, etc. todo un orden de intuiciones racionales acerca del lenguaje natural del dualismo. Un *idioma* para acercarse a la hipotética *tercera sustancia* (Dios, como la idea *perfecta* que existe fuera del pensamiento, independientemente de las impresiones y voluntad de lo *imperfecto*).

Luego llega Spinoza, cuyo principio es el monismo. Concluye que pensamiento y ser no son sustancias en sí mismos, sino partes de una totalidad, una naturaleza infinita, poseedora de dos grandísimos atributos: extenderse en el espacio y pensarse a sí misma. De lo que concluye que el principio en verdad es Dios-Naturaleza. El nombre de este enorme filósofo sefardí es otro de los cimientos del pensamiento masónico: la idea del monismo (que originó diversas posturas filosóficas) tiene entre sus posibles atributos instruir sobre una exploración hasta la esencia última del objeto. Al retirar todas las especificaciones de éste (sumadas en el tiempo) es posible llegar hasta una precisión elemental que determina naturalmente a todas las anteriores (que rige su funcionalidad original). Este proceso puede ser llevado a cabo por el *Constructor Libre* que realiza una investigación hermenéutica apoyado en las herramientas, que son sumamente sensibles a la acumulación de especificaciones parciales.

La metáfora del Yo en la piedra, la arista desprendida como algo existente en el inconsciente, hace retornar una y otra vez a la búsqueda de la unidad que se codifica en lo múltiple. A su vez, lo anterior nos lleva a preguntarnos siempre, luna tras luna, por la propia Historia sobre cómo comenzamos esta búsqueda tan íntimamente emparentada con la filosofía.

3 | Filosofía y francmasonería: un abordaje en aguas de la Historia

Un ingrediente que llama la atención es cómo, al parecer, existió una compleja simbiosis entre los distintos territorios de las Islas Británicas que fue determinante en la historia primera de la masonería. Sobre todo en el caso de Inglaterra con Escocia (donde muchos autores ubican la aparición

de las primeras logias conocidas), cuyas relaciones históricas han sido tremendamente conflictivas.

Contar la historia de cómo surgió la masonería filosófica es algo que siempre suscita debates. Un investigador que tuvo cierta relevancia en esta área, desde los años 80 del siglo XX, fue el médico e historiador francés Roger Dachez. Una de sus teorías es que al finalizar la Edad Media la fuerte entrada de masones *aceptados* provocó una deriva ideológica y filosófica que introdujo en la masonería contenidos que provocaban furor en ese momento en distintos círculos de Europa, entiéndase alquímicos, neoplatónicos o las ideas del movimiento Roza-Cruz. Otra teoría es que parte de las capas intelectuales presentes en las Islas Británicas durante el siglo XVII y XVIII, sencillamente, tomaron una tradición preexistente pero en retroceso y la refundaron sin llegar a tener una real ascendencia orgánica. Algunas posturas asumen que lo que se conoce como los Antiguos Deberes, *Old Charges*, las bases doctrinales «clásicas» de la Orden, fueron tomados y reinterpretados (puede que modificados) para que ejercieran como lo que hoy llamaríamos promotores y base mítica de un fenómeno o movimiento social. Por lo que parece, para cuando esos documentos se empezaron a re-interpretar, con hermanos *aceptados*, las logias operativas eran ya muy escasas y esas fuentes se pudieron haber adaptado a la coyuntura política y religiosa del convulso siglo XVI inglés, escocés e irlandés. El germen de una masonería filosófica, sin conexión operativa, pudo ya existir hacía tiempo cuando se creó la primera Logia en Escocia. A la vez, sabemos que Escocia es el lugar donde aparece una estructura organizativa de la masonería operativa desprendida de los *Statuts Schaw* (alrededor de 1599), cuya influencia llegaría a la refundación moderna en el siglo XVIII inglés.

En Inglaterra parecen haber surgido las primeras logias operativas (aunque hay otras teorías) en el siglo XI, tras la invasión de la isla por parte de ejércitos normandos, bretones y franceses bajo el mando del, presumiblemente descendiente de vikingos, Guillermo II de Normandía. Esas cofradías concentrarían sobre todo a albañiles y picapedreros que dejarían su huella en grandes proyectos como las catedrales de York, Canterbury y Salisbury. Las compañías de constructores estaban, al parecer, ligadas al espacio urbano de las principales ciudades. Hacia 1220 posiblemente existió en Londres una reunión gremial llamada *The Holy Craft and Fellowship of Masons*, que en 1376 se llamaría Compañía de los Masones.[5]

Las corporaciones que reunían los oficios en la Edad Media tenían una idea muy distinta a la actual sobre cómo concebir el trabajo y la riqueza. En

primer lugar, sin absurdas idealizaciones, la «competencia» no era parte, al menos importante, de la ecuación que explicaba a la fuerza de trabajo, al contrario, estaba tabulada la idea del «buen oficio», la cooperación y la ayuda y protección de la colectividad. Claro, es cierto que la Ley que hoy pretende protegernos a todos por igual no existía. Al mismo tiempo, el gremio tenía una importante inclinación por el monopolio de su actividad, vinculado al secreto sobre el oficio y su aprendizaje. En la Edad Media los aprendices estaban bajo la égida del Maestro. Sólo cuando el gremio, como unidad productiva y sociopolítica, le reconocía a alguien la condición de Maestro se le podían encargar trabajos y obtener autónomamente un salario por ellos. De la misma forma, esta nueva condición le permitía, no sólo tener sus propias herramientas y dirigir un Taller, sino ser parte activa del gremio. La re-interpretación filosófica de estos elementos casi equiparó esas condiciones con el dominio de ciertos *misterios* que, tal vez, podemos reconocer como «habituales» de nuestra cultura.

Ahora bien, la unidad productiva, por ejemplo, un taller, era una estructura rígida, con un maestro, tal vez oficiales y unos pocos aprendices, dependía de la naturaleza del oficio en cuestión. Con todo, lo más destacable para la época de esa unidad productiva era su capacidad para ofrecer seguridad y estabilidad. Sin embargo, hacia el XIV comienza a darse lo que Erich Fromm denominó como una «diferenciación», que en el XVI romperá a las corporaciones.[6] La raíz del problema estuvo en la acumulación de capital, algunas unidades productivas, grupos de artesanos o talleres podrían reunir más fuerza de trabajo, herramientas, etc. Algunos autores, como Lamprecht (citado por Fromm), argumentan que esa acumulación generó privilegios y dio base a las restricciones de entrada en los propios gremios. En actividades económicas como el comercio, esas nuevas coyunturas produjeron grandes transformaciones. En importantes lugares de Europa, donde la existencia de los maestros en cada oficio dependía de las necesidades y la demanda (en el caso de la construcción, con el añadido de viaje entre territorios) se vieron importantes modificaciones sociales: en procesos más o menos dispares (del XIV al XV), mientras los gremios sufrieron cambios como consecuencia de la competencia que pudiéramos empezar a entender como semi-*industrial*, los maestros se convirtieron en clase social en sí misma.

Aprender el oficio se convirtió en algo decidido por una élite diferenciada; una práctica comentada por varios autores destaca que en algún momento éste se convirtió en hereditario, los hijos lo aprendían de sus padres para un día ocupar su lugar, lo que obstaculizaba la entrada de miembros nuevos que ganarían un salario. La anterior es una costumbre que, incluso, ha

sobrevivido en algunos lugares del mundo, como en América Latina hasta la década del 60 del siglo XX, entre obreros de industrias nacientes como la minera o la petrolera. Fromm y otros han ubicado en los oficiales de las corporaciones de oficios de la Edad Media, los compañeros, el origen de las primeras organizaciones de trabajadores reunidos para reivindicar unos derechos. En el siglo XVIII comienza un tránsito: los gremios que llevan a cabo su trabajo en los talleres (con aprendices, oficiales y un maestro) terminarían por cambiar su unidad productiva básica (la obra en construcción para el caso de los masones y, en distintas medidas, de los carpinteros, los escultores, en ocasiones los vidrieros y trabajadores del metal) por la fábrica.

Parte del estilo de las corporaciones era la compartimentación del conocimiento relativo al oficio de la construcción. Algunos de esos secretos consistían en palabras de reconocimiento, que serían adaptadas por la masonería filosófica, y otros eran relativos a las consideraciones y habilidades necesarias para pulir las dimensiones de la piedra. Así como al levantamiento de muros, columnas y, en un nivel mayor de aprendizaje, cúpulas, arcos y soportales. Los oficiales o compañeros se introducían en el uso de la Geometría y algunos conceptos matemáticos necesarios para el trazado del plano, normalmente sobre una plancha de yeso en el suelo de la Logia. La interpretación ética y filosófica del oficio de la construcción, bajo el símil «obra en construcción-construcción del sujeto y su mundo», que sería el leitmotiv de la entrada de masones *aceptados* en la Logia, es un fenómeno probablemente dado en total correlación con los movimientos intelectuales que se dan desde el Renacimiento. Una de las primeras manifestaciones en este sentido, ya perteneciente al orden de lo psicosocial y la Carga Simbólica[7], parece datar de las logias escocesas de finales del siglo XVII, donde existían juramentos de pase de Grado sobre la Biblia, la escuadra y el compás.

Realmente es difícil afirmar con una mínima certeza que los masones estrictamente operativos, o alguna parte de ellos, pretendieran poseer «objetivamente» algún tipo de conocimiento pseudomágico, esotérico o de implicaciones filosóficas. En realidad, únicamente podríamos constatar que el trabajo intelectual empieza con la llegada de hermanos *aceptados* (presumiblemente, ligados a tareas espirituales o administrativas) o tal vez sólo comenzó con las logias denominadas como *especulativas*. Si el fenómeno de la disertación o la reflexión cercana a lo filosófico llegó a darse, debió de ser entre la *capa social* de los maestros, ya que varios registros históricos describen a la masa de las corporaciones como gentes de origen humilde o con escasa formación más allá del duro sentido práctico

del oficio. En general, podría afirmarse que la gran dosis de sacralidad que acompaña la estructura de grados, por ejemplo, en ritos como el Rito Escocés Antiguo y Aceptado - REAA, ligado en el imaginario colectivo de la Orden a algún tipo de conocimiento perdido, es una obra moderna, en el sentido de que no refleja la situación política y sociocultural de la época de los gremios. Los obreros de la Edad Media se constituían en una fuerza de trabajo totalmente conducida que incluso podía ser analfabeta. La enseñanza del oficio estaba también condicionada por otra realidad demoledora: la construcción de una catedral, por ejemplo, podía durar más que una vida humana, además, en una época donde se envejecía y moría más rápido. La Logia era, sencillamente, una pobre construcción temporal junto a la obra, donde puede que los capellanes se ocuparan de sus sufridas almas, entre los montones de herramientas de construcción y un suelo de yeso con el trazado o plano de alguna de las partes en construcción; asegurándose éste que el *pobre hombre* juraba sobre la Biblia guardar silencio sobre el proyecto en el que trabajaba y obedecer ciegamente al Maestro de Obras, a los oficiales, a la iglesia y a los representantes de la Corona.

El hecho es que muchos de esos rasgos generales que mostraban los gremios de la construcción en la Edad Media resultan ser objeto de re-interpretación filosófica con la llegada de la moderna francmasonería. De alguna forma, esta praxis constructiva enfocada al pensamiento, predispuso a las distintas masonerías y líneas rituales a la permeabilidad. Es decir, jugar a la interpretación, la metáfora y la especulación teórica facilita que grandes monstruos de las ideas (lo que involucra a la ciencia) nos hayan influenciado de forma directa, muchos incluso sin ser masones: tenemos a Descartes, Hume, Leibniz, Spinoza, Kant, Fichte, Copérnico, Kepler, Galileo, Newton y otros. En esta publicación haremos un énfasis en grandes hitos filosóficos ocurridos en el XIX y su posible influencia en el relato contemporáneo de la *Compañía de los Francmasones*.

Así, pues, en sentido de lo anterior, también era inevitable que las grandes preguntas filosóficas impactaran en el centro de la actividad de las logias durante los últimos siglos. Las preguntas ya sugeridas con anterioridad eran *masónicamente inevitables*: ¿Cuál es la *unidad* o principio fundamental para la francmasonería ? Y, desde allí (dado que si conocemos el principio indivisible podremos recrear sus condiciones), ¿cómo pasar de una crítica *especulativa* de la realidad a un programa teórico-práctico para su transformación arquitectónica? Por ahora, sabemos que nuestra relación con el mito (como forma primitiva de conciencia), con la filosofía y la Ciencia pretende elevar a nivel de *ideal* social y personal el contenido de las columnas Sabiduría, Fuerza y Belleza. ¿Dónde está, pues, nuestra supuesta

ventaja? La respuesta es en extremo difusa. Tan sólo conciliamos una visión primeramente sensorial y pseudomágica (en parte mitológica y aceptada por medio de la creencia), donde realidad e interpretación no están separadas, con otra donde realidad e idea sí lo están. De lo que hablamos es del *desfase* expresado por la distancia entre conciencia (mi imagen *ideal*, mental, del mundo, la utopía de la piedra tallada y cúbica) y la experiencia (la verdadera dureza de la sustantividad, con toda la pesadez real de la brutísima piedra). Y de cómo reducir ese *desfase* a través del Ritual, la *tercera píldora*, como modelo parcial de un sistema simbólico-práctico que podría unir voluntad y realidad. Podríamos traer a colación autores que, precisamente, definen el ritual como la intención, para la que hace falta una gran complejidad cognitiva, de unir voluntad y realidad.[8] Ciertamente, con el rito nos referimos a una especie de idea elemental que revela *eso* que tenemos en común las colectividades humanas (posean o no rasgos de una cultura iniciática), desde una ancestral tribu indígena en lo profundo del Amazonas hasta una Logia masónica liberal, mixta y adogmática de París o Madrid.

Y esto, QQ#HH# y amigos, puede que únicamente nos proporcione el deseo, que ya experimentara Nietzsche, de llegar a los hielos y nieves perpetuas de las montañas más altas para desde allí observar el mundo y reflexionar sobre el titánico esfuerzo necesario para elevarse sobre los limitantes y conquistar algo que nos lleve a cambiar el paisaje, para no seguir evitando el dolor de transformar el mundo. ¿Es que podemos negar la enseñanza que encierra dejar que el Aprendiz y el Compañero recorran su camino y sientan los golpes del mazo cuando no se aplica bien sobre el cincel? ¿Cómo podemos estar seguros de que no necesitamos del sufrimiento por la esquirla afilada que sale disparada y atraviesa el mandil? ¿No es esto la mejor praxis (profundamente moderna, por otra parte) para encontrar la correlación entre cómo nos re-representamos la realidad y la verdadera dureza de la materialidad?

Hay una pena inevitable en la propia travesía por lo desconocido para responder a la cuestión sobre la naturaleza última de las cosas, aquella piedra común a todo lo que sabemos existe. El viajero y constructor está solo o sola, en medio de un enigmático camino. Cómo podría dejar de preguntarse: ¿Dónde estoy? ¿A dónde me dirijo? ¿Por qué viajo hacia allí?… ¿Qué *es* lo que estoy observando? Interrogantes que podrían ser punto de partida de la condición de *ser* que se revela en *¿Quién va… quién soy?* Una tradición profundamente kantiana nos influye. Como viajeros, no dejamos de preguntarnos si el conocimiento que nos empeñamos en buscar tiene límites. Pero también nos abraza cierta reminiscencia hegeliana: lo

que al *ser* todo *es* nada y para adquirir conciencia genera una naturaleza, cuyas leyes son capaces de *producir* al ser que en algún momento pueda llegar a hacerse las preguntas originales. Es decir, alguien que pueda remontar el camino hasta la misma *Idea absoluta* (naturalmente, su existencia depende de que nos preguntemos por ella). Cuando el francmasón emprende sus viajes es profundamente kantiano y esencialmente hegeliano, sin embargo, al regresar curtido por los sufrimientos del aprendizaje son otras matrices filosóficas las que acuden a su encuentro, como si todo el peso del XIX y el XX cayeran sobre la destrozada cubierta de su barco.

La travesía por el pensamiento, desde mi punto de vista, es la condición masónica para reproducirse como sujeto. Lo que quiere decir, entre tanto, que la Historia (del conocimiento) contada y reescrita durante el viaje es el agente que da forma a la construcción. Somos filósofos que llevamos a cabo acciones pensantes amparadas por el Rito, su propia formulación pretende dejar huella en la psiquis, lo que no les aparta exactamente de la realidad. Se trata de acciones con réplicas, a veces indirectas, en la textura de la objetividad más terca. Si aceptamos que cuando pulimos simbólicamente la piedra *estamos* puliendo la piedra, habremos hallado la razón por la que somos filósofos que mantienen vivo el mito. El «hecho» ritual provoca que la frontera entre la realidad y su interpretación se haga difusa. El *Constructor Libre* imagina un entorno que, tarde o temprano, podría intentar hacer realidad. Si imagina o simboliza la tarea de construir *está* construyendo. El resultado es algo intelectualmente extraño: en francmasonería , como en la filosofía general, el mito (como causa) antecede al pensamiento racional (como efecto), pero la verdad es que causa y efecto se dan al mismo tiempo en cosas como la Exaltación. Mito y filosofía, lo inexplicable y lo explicable, coexisten simultáneamente en la película lógica de la experiencia iniciática.

El saber en francmasonería , además, es circular (como en el viaje heroico-iniciático): nos conduce al punto de partida. Ese regresar al *origen* se manifiesta en el Segundo Grado, por ejemplo, en el viaje del *todo final*: el lanzamiento hacia la Estrella Flamígera, el astro del Pensamiento Libre, para ir en busca de un conocimiento (absolutamente moderno, revolucionario incluso) que se ha perdido.

4 | Entre el siglo XVIII y el XIX: el dinamismo social y filosófico de la masonería

Desde la segunda mitad del XVII asistimos al surgimiento europeo del Racionalismo, que intenta superar a la verdad revelada. Europa es un caos,

como casi siempre, de conflictos e intereses político-económicos encontrados. En Francia, el rey Sol sumía al país en una profunda depresión material y moral, que tendría una de sus consecuencias en la Guerra de los Treinta Años (que vaticinó el cariz de muchos futuros conflictos). Inglaterra vivió la Revolución Gloriosa, España perdía territorios y casi vivía otra depresión cultural, etc. La Paz de Westfalia de 1646 coincidió con el fin del *espejismo barroco* (Merino, 2014). Nos referimos a un período de extraordinarias transformaciones, en este sentido, Castellá (2017) afirma: «Para entender el Método Masónico es fundamental entender el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. Comprender cómo en el origen de la Modernidad aparece la idea del ser humano ético, responsable de sus actos. La fecha de referencia es 1648 con la Paz de Westfalia, donde se firman los tratados que ponen fin a la Guerra de los 30 años. Es el momento clave de la historia donde pasamos de la vieja *Res pūblica* cristiana a un sistema europeo de Estado, marcado por la llegada de un individuo consciente de sí mismo (sabe que sus actos serán determinantes para ser lo que quiere ser)». (p. 117)

Entre tanto, la eclosión moderna del más importante fenómeno producido por las tradiciones iniciáticas occidentales, la masonería, se daría en las Islas Británicas, aunque tendría dos de sus más importantes desarrollos en Francia y Alemania. La *idea* del Siglo de las Luces iría a alimentar varios de los sistemas de trabajo masónicos: en el XVIII la cuestión del progreso (en toda su amplitud) se convertía en nuevo relato político ilustrado. Cuya influencia se extendería hasta el XIX con las revoluciones en América Latina y las unificaciones de Italia y Alemania.

Respecto a la francmasonería , a principios del XVIII básicamente existieron dos grandes corrientes ritualísticas: provenientes de la «Antigua masonería de York», venían los rituales Antiguos y desde la Gran Logia de Londres los rituales Modernos. Las corrientes modernas estaban asentadas en Inglaterra y parte de Escocia, extendiéndose por la Europa continental (Francia vio la aparición de logias católicas y deístas de tradición moderna) y parte de América. En Alemania, como veremos, se desarrolla una masonería cristiana. Los Antiguos, como es conocido, basaron sus actividades en Irlanda, York, parte de Norteamérica y con algo menos de presencia en Londres (donde crearían una segunda Gran Logia en 1751 formada por la «disidencia» de 1717). Las diferencias entre ritos no eran demasiado profundas, no formaban aún modelos con grandes rupturas, como en el Rito de Emulación inglés o en el alemán Rito de la Estricta Observancia.

Pero con el tiempo, de la misma manera en que la masonería moderna aparece en, al menos, cuatro núcleos distintos de las Islas Británicas

(Londres, Edimburgo, Dublín y York), tenemos que hablar del desarrollo, ya no de dos, sino de cuatro grandes sistemas rituales: los nombrados Antiguos y Modernos, más el sistema Emulación y el Rectificado (derivado de la Estricta Observancia); con diferencias que se extienden a las ceremonias de Iniciación y Exaltación, la estructuración de los mitos, la disposición de los símbolos, la cantidad de oficiales o la propia forma del Templo. En este sentido, Rodríguez (2009) afirma: «Contrariamente a la concepción común, donde pareciera que todos los ritos existentes y extintos son "Antiguos" o "Modernos", según su simpatía por alguna de las dos grandes logias inglesas, antes de su fusión en 1813, la evidencia documental indica que no tenemos dos sino cuatro grandes familias de ritos masónicos, ya que la Familia Emulación y la Familia Rectificada poseen estructuras ritualísticas particulares que no pueden ser asimiladas con las familias que en todo rigor son herederas de los "Antiguos" y "Modernos" masones ingleses». (p. 51)

Naturalmente, definir las diferencias entre esas corrientes *solamente* como actitudes distintas hacia la cuestión de la divinidad o la interpretación de la trascendencia es reducir demasiado el fenómeno. Hablamos de un profundo dinamismo político-ideológico, propio de finales del XVIII y el XIX, pero que estaba ya presente desde antes de la misma aparición moderna de la francmasonería y su relación con organizaciones como la *Royal Society*. Un dinamismo presente en la diferenciación de posturas ante sujeto, sociedad y los términos y alcances de la idea de libertad, generada en la propia refundación; tal vez representadas, de un lado, por Anderson (una inclinación más tradicionalista y mitológica) y, de otro lado, por Desaguliers (la mente científica de vanguardia).

La Orden moderna tuvo unos orígenes *típicamente británicos*, estando muy relacionada con la mítica *Royal Society.* La *RS* deriva su aparición de las reuniones de científicos, «médicos naturales» y filósofos alrededor de 1660 para promover una nueva cultura científica basada en la observación y la experimentación. En un comienzo se autodenominaron el «Colegio Invisible», empiezan su andar con la idea expuesta por *Sir* Christopher Wren: el proyecto de crear un *College* para el aprendizaje de la Física y las matemáticas experimentales. Sobre la Historia de la *RS*, su sitio oficial afirma: «La primera reunión de la "sociedad erudita", el 28 de noviembre de 1660, siguió a una conferencia en el *Gresham College* de Christopher Wren. Junto con otros importantes *polymaths*, incluidos Robert Boyle y John Wilkins, el grupo pronto recibió la aprobación real, y a partir de 1663 se conocería como "La Real Sociedad de Londres para mejorar el conocimiento natural". El lema de la *Royal Society*, *Nullius in verba*, en ocasiones, se entiende como "no confíes en nadie"; es una expresión de la

determinación de los *Fellows* de resistir el dominio de la autoridad y verificar todas las declaraciones mediante una apelación a los hechos determinados por el experimento».[9]

Entre las publicaciones de la *RS* estarían, nada más y nada menos, que los *Principia Mathematica* de Isaac Newton y el experimento de Benjamin Franklin sobre la naturaleza eléctrica de los rayos. Algunos historiadores explican que Wren recibió el título de Gran Maestro Masón Operativo (Algorri, 2017), al parecer, el último de su especie. Este prominente personaje de la época no estuvo en los famosos hechos de El Ganso y La Parrilla del 24 de junio de 1717, donde se crea la primera Gran Logia. Pero parece haber sido una especie de «patrono» de una de las logias reunidas, es decir, en algún momento pudo haber contratado sus servicios para las múltiples obras de construcción que estaban en marcha en Londres. Recordemos que Wren fue una pieza clave en la reconstrucción de la ciudad luego del devastador incendio de 1666. La *RS* recibió casi de inmediato sus cédulas reales. En el centro del proyecto estaba la nueva filosofía experimental. Más tarde, con la presidencia de Isaac Newton, se proveería de una buena infraestructura, pero sus publicaciones ya tenían desde muy temprano una gran difusión y prestigio en Europa.

Las investigaciones llevadas a cabo en su seno sobre Física y Matemáticas tuvieron unas profundas influencias en todo el sistema social, ya que empezaron a restituir lentamente a la razón en los asuntos cotidianos del mundo. Con igual intensidad, existía al interior de esta sociedad de pensadores una gran preocupación por resolver los posibles enfrentamientos entre la Fe y el imparable avance de las ciencias (al menos, de la idea de ciencia existente entonces). Tal vez, fue esto el motor de lo que muchos vieron como la aproximación a una filosofía religiosa, natural, apoyada en la tolerancia. De hecho, la *Royal Society* fija en sus principios fundadores la exclusión de los debates religiosos, a favor de los científicos y filosóficos. Este planteamiento, asumido como propio por los promotores modernos de la Orden, simplemente respondía a una demanda del pensamiento: un lugar para unir lo distante y disperso en medio de una sociedad cansada de sangrientos conflictos religiosos. Las repercusiones filosóficas de empresas científicas protagonizadas por personajes ligados a la *RS*, como Newton, originaron nuevas posturas donde el estudio de la naturaleza podía constituirse como una fuente de trascendencia para el sujeto. Se trata de percepciones que avanzan sobre el camino abierto en la Reforma y las nuevas ideas respecto al libre examen y la razón; como en grandes aportes, un poco anteriores, por ejemplo, el del antes nombrado Descartes en el

Discurso del Método (1637), que se considera el comienzo del Racionalismo.

La situación político-religiosa que acompaña la aparición de la *RS* es caótica. A la llegada de Carlos II al trono existía una situación de duro enfrentamiento entre anglicanos y presbiterianos. Los conflictos religiosos se mantendrían con el ascenso de Jacobo II de Inglaterra y VII de Escocia en 1685, que se convertiría en el último rey católico en el trono de Inglaterra. Al terminar la Revolución Gloriosa, que da fin al absolutismo e inicio a la llamada democracia parlamentaria en Inglaterra, Guillermo de Orange ocupa el trono, y el 24 de mayo de 1689 firma el *Acta de Tolerancia* que antes aprobara el Parlamento. Buscaba reunir a los protestantes alrededor del símbolo de un rey calvinista, planta la libertad religiosa de católicos y protestantes: «Ley para exceptuar a los súbditos protestantes de Su Majestad que disientan de la Iglesia de Inglaterra de las penalidades de ciertas leyes». Una especie de vía «disidente» en estas transformaciones termina por engrosar las filas de la Iglesia Anglicana, aquéllos también serían conocidos como *latitudinarios*, pretendían contar la idea de una iglesia ancha… extendida.[10] La base política de esas transformaciones en Inglaterra, la *Declaración de Derechos* de 1689, es un antecedente directo de las Declaraciones de 1776 en América, 1789 en Francia y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (que, para mi juvenil alborozo, descubriría como Libro de la Ley durante mi Iniciación en el Rito Francés Moderno).

En diversos círculos académicos y culturales ya había prendido una tesis que, aún hoy, es muy peligrosa para los que ostentan el poder político o religioso: la Verdad, sobre todo la verdad revelada, demanda a la *liturgia* de la razón, si es que pretendemos, al menos, cuestionar o preguntarnos si la libertad no es más que una quimera filosófica. Incluso, puede aparecer el interrogante sobre si la razón es el verdadero puente entre la humanidad y la idea de divinidad. Estos *juicios*, discutidos en algunos círculos, estaban en oposición al pensamiento fuerte del anglicanismo y su idea de la predestinación, entre otras. Pero son los tiempos del hombre que asestaría uno de los más duros golpes de la Historia a las cadenas dogmáticas que se empeñaban en aprisionar al sujeto: John Locke (1632-1704), su célebre *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689) dedica parte de sus páginas a demostrar la inexistencia de Principios Innatos que predeterminaran a los individuos, desde la cuna hasta la tumba, para roles y representaciones muy definidas a lo largo de su vida. El impacto filosófico e ideológico que tuvo su obra fue tal, que se convirtió en ingrediente fundamental dentro del Empirismo, así como en el entramado político (del que era, a la vez, causa y

reflejo) del constitucionalismo inglés y la Revolución Francesa y norteamericana. (Varela, 2013)

Locke sabía que remover ideas tan profundas en la conciencia de su época, como el convencimiento sobre la existencia de un destino fijado por Principios Innatos que, además, eran decididos desde la esfera de lo sobrenatural, de tener éxito, llevaría a que la gente de su futuro próximo supiera que no era necesario pertenecer a la aristocracia ni a la Iglesia para alcanzar poder terrenal y riquezas materiales, lo cual era necesario para el triunfo del Liberalismo. Entre tanto, las luchas dogmáticas dentro del pensamiento fuerte del anglicanismo continuarían por mucho tiempo. Pero desde un período un poco anterior, los miembros de la *RS* (Bacon, Boyle, Desaguliers, Newton, entre otros) ya venían trabajando en teorías y proyectos experimentales (la ciencia que podría tener implicaciones filosóficas) que estaban llamados a cambiar el mundo para siempre.

Al parecer, el proyecto institucional de la *RS* fue transmitido con fuerza a la naciente masonería. Su idea de un espacio seguro y protegido destinado a la libre disertación, con debates que pretendían excluir aquellas cuestiones que provocaban división y conflicto (la coyuntura política o la religión) y donde era posible hablar de ciencia sin temores al dogmatismo, representó un verdadero punto de inflexión. La organización de la *RS* se fijó en un presidente, un Consejo y los *Fellows*, es decir, un miembro asociado o, más recientemente, becario. Puede que uno de los miembros más reconocidos, cercano a la línea científica tradicional de la Sociedad, sea el desaparecido físico teórico y cosmólogo Stephen Hawking. Entre las traducciones aceptadas al castellano de la palabra *fellow* está, precisamente, el sustantivo *compañero*, en la RAE: *De compaña. (Del lat. *companĭa, de cum y panis, pan)*. Por supuesto, no pretendo afirmar que exista una relación entre la denominación de los miembros aceptados en la *RS* y el origen del moderno Segundo Grado. Pero sí que la evolución colectiva de los grandes edificios teóricos y organizativos siempre es una aglomeración, un acervo de fuentes que se retroalimentan de distintas e insospechadas formas. Resignificaciones parecidas y cronológicamente más o menos próximas, dadas en grupos sociales que en algunas de sus partes constitutivas compartirían otros espacios de encuentro o filiación, pueden no sugerir una intención o la mimetización consciente de contenidos, pero sí que podrían existir tempranos fenómenos cercanos a algunos de los conceptos de la teoría sociológica clásica; como «hecho social» y «densidad dinámica» (en Emile Durkheim, 1858-1917). Esto es, que podemos ver emerger rasgos o definiciones desde una idea básica común pero con distintas matizaciones «orgánicas», como consecuencia de la tasa de interacción entre individuos que se ejercen en distintos nichos especializados pero que terminan

cooperando por razones de supervivencia o por la necesidad de profundizar en la construcción colectiva (aunque ésta tenga, como la masonería, cierta inspiración mítico-institucional algo alejada de la demostración científica). Este tipo de marchas históricas pueden crear inercias que colaboran en la configuración de la conciencia social de toda una colectividad, que siempre se manifiestan lingüística, ideológica y culturalmente de distintas maneras según las especificaciones de cada espacio y tiempo.

La palabra inglesa *fellow* (utilizada para referirse a los miembros aceptados en la *RS*) (*feolaga* en inglés antiguo), por ejemplo, parece usarse en el lenguaje cotidiano desde alrededor de 1610. *Félag*, en la sociedad vikinga, designaba una especie de «camaradería», apta para adelantar alguna iniciativa comercial. (Fritzner, 2012) Según el *Oxford English Dictionary*, se trata de una derivación del sueco antiguo *félagi*, que traduce «compañero» («aquel quien tiene *félag* con otro») y que en el islandés moderno también significa «miembro».[11] De forma parecida, el islandés comprende la voz *félagskap*, que puede definir «compañerismo». Existe otra presencia de la palabra antigua *félagi* en el danés *fælle*, que significa «compañero». El vocablo parece tener una lejana ascendencia en el nórdico antiguo (que fue hablado en parte del norte de la actual Escocia), de uso desde el inicio de la expansión vikinga en el siglo VIII hasta alrededor de 1300. Este idioma hacía parte de la «familia» de las lenguas germánicas, entre las que se ubica el escocés y el gótico, esta última extendida entre parte de los godos. Como aspecto que llama la atención, aunque puede que sólo anecdóticamente, el pueblo godo fueron sociedades formadas a partir de las tribus germánicas al otro lado de la *frontera bárbara* del Imperio Romano, eventualmente adoptaron el cristianismo como parte de la ola religiosa que dominaría casi toda Europa, pero algunos reinos godos lo hicieron bajo un conjunto doctrinario distinto, al que se llamaría el Arrianismo (en alusión a Arrio, 256-336). Tuvo una relevancia específica entre los visigodos. Esta variante religiosa no reconocía el dogma de la santísima trinidad, lo que desencadenaría un debate sobre cómo debería imaginarse la divinidad. Algunas fuentes afirman que el Arrianismo dejó una estela de ideas que, en parte, alimentaron la corriente anglicana disidente cuyos miembros eran denominados como latitudinarios, que en el siglo XVII y parte del XVIII pugnaron por la tolerancia y libertad teológica, dejando al individuo la elección sobre su dogma (apoyándose en la razón) para lograr la salvación de su alma.[12] Diversos autores defienden la relación, puede que indirecta, entre la corriente de los latitudinarios y la aparición moderna de la Orden. En efecto, hablamos de líneas de pensamiento y acción humana que se cruzan más de una vez a lo largo de la

Historia, provocando que los fenómenos sociales relacionados no dejen de crecer en complejidad.

Por supuesto, para explicar el tránsito entre el XVIII y el XIX, con elementos que se harán sentir hasta el siglo siguiente, conviene considerar cierta dualidad dialéctica en las ideas sobre lo que es la materia, la razón y en qué parcelas de la existencia pueden dejar los individuos su huella singular. Desde la Francia de la Ilustración se irradió un dualismo entre Voltaire y Rousseau que protagonizó gran parte de la escena intelectual. Desde el primero, observamos la herencia de un Racionalismo aristocrático con inclinación por posturas materialistas. En el segundo, encontramos una aspiración naturalista, espiritual y de extracción popular. De cierta forma, Rousseau generaría un componente político-ideológico que reivindicaba el libre desarrollo personal del sujeto, junto a cierta reacción a la imagen mecanicista de la naturaleza; la intelectualidad no necesariamente debía estar asociada a privilegios, sino a la oportunidad de que el talento se desarrollara.

5 | Desaguliers… el peso de la verdadera figura histórica

Entre esos titanes del conocimiento que se reunieron en la *RS* estaba Jean Theophile Desaguliers (1683-1744), cuyo rastro en la francmasonería moderna es profundísimo. Posiblemente, *es* la figura histórica de relevancia, por todos sus rasgos ideológicos, visión estratégica y lecturas desde lo psicosocial, en el proceso que llevaría a la propuesta estructural de la francmasonería y que, al parecer, tendría como uno de sus laboratorios los muros de la *RS*. Nacido en Francia pero huido con su familia a Inglaterra a causa de las persecuciones religiosas, Desaguliers fue un destacado científico miembro de la *Royal Society* y parte del círculo de *Sir* Isaac Newton, de quien fue su ayudante y gran divulgador. Sin duda, nos referimos a un hombre en la primera línea de la historia de la ciencia. Es uno de los arquitectos en la fundación de la masonería moderna y parte del proyecto que llevaría a las extrañamente llamadas *Constituciones de Anderson*.

En los últimos años, algunas posturas más críticas con la Historia escrita de la Orden, han resaltado la necesidad de revisar el estatus de algunas figuras fundadoras, como la del que diera su nombre a las *Constituciones de Anderson* (que, como sabemos, experimentarán varias revisiones), autor de una parte del principal documento fundacional de la Orden. Aunque esto no es en absoluto novedoso, el pastor James Anderson (1678-1739) ha sido objeto de críticas desde hace siglos por su, al parecer, servilismo a la aristocracia inglesa, su afán de legitimidad y su poco rigor intelectual. Lo

anterior ha ayudado a que se sobrescriba históricamente el nombre de Desaguliers, como el verdadero agente clave en la articulación de la masonería moderna.

Anderson practica en sus Constituciones una muestra importante de lo que mucho tiempo después, con Noam Chomsky (1921), por ejemplo, en *Ilusiones necesarias* (1992), podríamos denominar como «ingeniería histórica» y estructuración de un «consenso manufacturado» (concepto originalmente creado para referirse al control de la opinión pública en las democracias liberales): el documento tiene cuatro partes, que incluyen una crónica histórica absolutamente épica, haciendo «masónicos» algunos de los grandes hechos de la tradición bíblica (Adán, Noé, Moisés, etc.) Estas exploraciones, a la luz de las ciencias sociales actuales, deben partir de algunos puntos sensibles: Anderson y Desaguliers son individuos extranjeros en Inglaterra, uno escocés y el otro francés, que presentaban cierta demanda relacionada con un contexto sociocultural cerrado, estable e incluyente que lograra superar temporalmente las terribles polarizaciones de la época.

Pero no sólo asistimos, en la crónica y adaptación de elementos míticos que acompaña la llegada moderna de la francmasonería , a una obra de «ingeniería histórica», desde la tesis sobre una transición entre operativos y filosóficos en Inglaterra, hasta el supuesto parentesco con las órdenes de caballería y toda nuestra fantástica relación con el Templo de Salomón, etc. También ha de pensarse en lo que Hobsbawm y Ranger llamaron *tradiciones inventadas* (definición introducida originalmente en *The Invention of Tradition*, 1983, para referirse al fenómeno ideológico extendido desde la Revolución Industrial): en primer lugar, la introducción de costumbres (simbolizaciones) que intentan estructurar y proveer de un *pasado* a diversos experimentos sociales en los que se pretende arraigar algún tipo de identidad colectiva (desde organizaciones políticas hasta sociedades iniciáticas). En segundo lugar, están aquellas tradiciones inventadas que pretenden legitimar algún principio mitológico-institucional que implique el reconocimiento de cierta autoridad. Y, en tercer lugar, están las que buscarían implantar un determinado sistema de relación social con sus propios valores y modelo de comportamiento. Sobre esto, Maiso (2010) afirma: «consiste en la presentación de nuevas respuestas a nuevos fenómenos revestidas con el ropaje y los rituales de lo viejo, lo *naturwüchsig*. Estas tradiciones inventadas dan lugar a una apariencia de continuidad que tiene por objeto compensar la desorientación reinante en un mundo en constante cambio y reestructuración». (p. 133). Lo que ocurre en todo el XVIII y el XIX, respecto a la evolución europea de la francmasonería , es que toma, en efecto, un fenómeno social, cultural y

económico preexistente (la masonería operativa) y reformula sus bases para representarla modernamente (algo totalmente nuevo, aunque reclamante de una tradición antigua). Como se ha repetido en distintos foros, el fenómeno es típicamente británico.

El punto de inflexión señalado con el documento fundacional de las *Constituciones de Anderson*, por otra parte, parece haber tenido un doble fin. En primer lugar, dejar sentada la idea de coexistencia civilizada de distintas corrientes religiosas dentro de las logias, un bien muy preciado en aquel entorno tan radicalizado (hay que recordar que el propio Desaguliers y sus padres son refugiados huidos de la violencia religiosa sectaria en Francia). Y, en segundo lugar, como hemos sugerido, apropiarse del pasado de los constructores medievales (sobre todo de usos provenientes de la antiquísima masonería escocesa), creando la idea de una continuidad y legitimidad histórica. Se trataba de una estrategia, en realidad, muy propia de esas afiladas mentes. Ya que permitiría mostrarse, no como un fenómeno social, político o religioso exactamente nuevo (lo que, naturalmente, es visto con sospecha en cualquier sociedad presa de violencias estructurales), sino como una anciana y respetable institución (un valor en sí mismo para los británicos) que en el pasado no había hecho otra cosa que trabajar por el bien del país, el orden constituido y la Fe. Añadido a esto, se trataba del «resurgir» histórico de una organización que había acompañado y visto importantes cambios en el modo de producción desde el siglo XV y XVI.

Por supuesto, las logias dedicadas a la *especulación teórica* ya existían antes de 1717, pero tenían una vida fragmentada y sin proyecto como organización, aunque puede que gozaran de cierto prestigio social, tenían un fin más bien solidario o caritativo enfocado a sus miembros, como explicaba René A. Thomas en *La masonería en la época de Jean Théophile Desaguliers y James Anderson*. Es decir, a pesar de ser «especulativas» no se dedicaban exactamente a la especulación filosófica. La dinámica sociológica de las logias es algo dispar a lo largo de las Islas Británicas, por ejemplo, en Escocia (siempre según las crónicas más clásicas), al parecer, el cambio se inicia con una entrada muy lenta de masones *aceptados* durante el siglo XVII, mientras que en Inglaterra hay un aumento relativamente más acelerado de logias formadas completamente por éstos. La conexión *operativa* en los masones ingleses parece que nunca llegó a existir o no fue significativa. Esta tesis, muy debatida cuando en el 2017 se cumplieron los 300 años, no es nueva, ya había sido expuesta en 1933, bajo un mar de críticas, cuando Douglas Knoop y G.P. Jones publican *The Medieval Mason*; momento en que se expuso la posibilidad de que la masonería especulativa inglesa tuviera un crecimiento espectacular, contrario a la noción del lento fenómeno de la *aceptación*, porque nunca había sido

operativa. Mientras que en la noble Escocia la operatividad se mantendría más tiempo, puede que debido al peso de su ascendencia institucional: los *Statuts Schaw.* Si nos basamos en otros fenómenos sociales, donde la línea de transmisión y la legitimidad simbólica eran muy importantes, como las sucesiones dinásticas y los grandes movimientos y partidos políticos, podemos resituar el afán perseguido en la parte de las *Constituciones* referente al origen histórico de la Orden, donde la crónica mítica quiso convertirse en parte de la memoria oficial.

Desaguliers encarga el *trabajo* de un documento fundacional al pastor Anderson, en parte, por su especial talento para imaginar, podía volver atrás en el tiempo con su pluma y estructurar un árbol genealógico de la mayor alcurnia posible (recordemos que se ganaba la vida trazando árboles genealógicos por encargo). En la historia mítica de Anderson se delata la necesidad de construir un reclamo de legitimidad para algo que no pasaba de ser un «experimento social» sin memoria, ideología cohesionada o metodologías comunes. ¿Por qué era necesario hacer esto? Pues otra de las razones por las que estas cosas ocurren en el nacimiento de las organizaciones sociales (reclamar una legitimidad en base a una supuesta ascendencia histórica o una memoria *recordada* o reivindicada), ciertamente con frecuencia, es crear opciones reales de poder. En efecto, un relato de tan extraordinaria densidad simbólica sobre una cuna tan noble, casi emparentada con lo semi-divino, iría a engranar bien con sujetos que se convertirán en masones siendo también parte de las clases más poderosas del país. No olvidemos la importancia de las tradiciones y la «autoridad moral» en el imaginario de gran parte de Inglaterra.

Tal vez podamos concluir que el círculo de Desaguliers, toma una experiencia histórica y colectiva pasada (la antigua masonería, convertida en ese momento en débil declaración especulativa) y ve en ella características (sociales, culturales, simbólicas, etc.) que podían utilizarse para orquestar una organización útil (la fraternidad creada para pensar en el ser) a la necesidad de dar respuesta filosófica y «ciudadana» a grandes vacíos y dudas que se hacían ya insoportables en la maltratada y desangrada Inglaterra (y Europa) de su época. Puede que los grados se construyan como sistema simbólico coherente desde estas necesidades, de repente muy visibilizadas a causa de la evidencia desvelada por la ciencia, la filosofía y el debate religioso, acerca de la propia naturaleza del sujeto que requiere espacios de paz y derechos, como de libertad personal y progreso social. La Orden nace unida a esas demandas sociopolíticas. No debe olvidarse que la construcción de la Gran Logia, con sus hitos políticos más relevantes en 1717 y 1723, se está dando en medio de una horrible cadena de conflictos armados: después de la Revolución Gloriosa, que retira del poder a Jacobo

II en 1688, los levantamientos jacobitas sacuden las Islas Británicas hasta más allá de 1746.

Por otra parte, cierta lógica podría indicarnos que, varios años antes, Desaguliers ya participara de esas logias anteriores a 1717. Parece haber datos de sus relaciones con masones escoceses desde antes de 1709 y alguna clase de registros sobre su pertenencia al *Royal Somerset House e Inverness Lodge Nº 4* y a la *Lodge Nº 3* en Horn Tavern, Westminster (Carpenter, 2008, p. 308). 30 años después, la Gran Logia de Londres tiene representaciones y nexos con Francia, Países Bajos, Alemania y España. Además, han sido iniciados personajes que son o terminarían siendo poderosos hombres de Estado. La marcha que nos traería hasta aquí da comienzo en 1719, con Theophile Desaguliers como Gran Maestro. Después de él y hasta hoy, son nobles los que pasarían a ocupar la máxima dignidad de la Gran Logia (aunque el científico ocuparía el cargo de Gran Maestro Adjunto en 1723 y 1725). Esto pasaría a ser uno de los muchos rasgos que diferencian al modelo anglosajón, o *regular*, como les gusta definirse (la vertiente más conservadora), de la francmasonería liberal y adogmática.

Hace varios años, una Hermana de la R#L# Hermes Tolerancia Nº 8 de la GLSE, Yolanda Alba[13], dio lectura a un trabajo en el que analizaba con dura objetividad a la idea de *regularidad* inglesa en contraste con la francmasonería liberal. Desgranó varias cuestiones sobre la autoridad de la Gran Logia Unida de Inglaterra, entre ellas su carácter conservador, la relativa pero siempre viva obligatoriedad de creer en una verdad revelada y su composición completamente masculina (esto último no deja de resultar intolerable a muchos masones liberales). Aún asumiendo las raíces históricas de la masculinidad de sus logias, en el lejano siglo XVIII, el choque me parece inevitable. La valoración de Yolanda era rotunda: es un modelo agotado… ahora nosotros y nosotras somos la *masonería regular*. Su vibrante intervención me fascinó porque dio forma al sentimiento general. El contraste entre estas dos masonerías, aunque la búsqueda de nuestra utopía nos haga hablar de masonería universal, es siempre una cuestión complicada. La génesis de nuestra organización nos lleva siempre a las Islas Británicas. Es decir, a los lugares de donde emana la misma idea de *regularidad* como norma legitimadora, tanto en términos históricos como psicosociales.

La idea anterior deriva de dos aspectos que normalmente resultan básicos para el científico de la Historia que intenta desvelar los orígenes de cualquier colectividad humana: en primer lugar, desde dónde puede reconstruirse una línea de continuidad estructural, esta lectura dirá a la

colectividad, precisamente, lo que ella misma es; dado que la personalidad colectiva (y su conducta) es, en gran proporción, un cúmulo de simbolizaciones heredadas (por ejemplo, aunque a tantos hermanos les encante mezclarlo todo, de ninguna forma es lo mismo una línea de continuidad estructural que nos conecte con la Orden del Temple, que con los gremios de la Edad Media o con la *Royal Society*; distintos orígenes llevan a comportamientos distintos). Y, en segundo lugar, cuáles son las fuentes de donde bebe la «tradición» jurídica de la colectividad en cuestión, y en qué punto esa estructura reguló su propio funcionamiento y bajo qué premisas.

El estudio en base al criterio de continuidad estructural, para el expediente masónico moderno, nos lleva a hechos que inician entre 1689 y 1696. Es cuando la masonería escocesa (la Logia Madre de Kilwinning) elaboró el Rito de la Palabra del Masón, que luego contribuyó a transformar el registro histórico de la antigua masonería operativa en una organización teórica que pretendía cierto legado simbólico (mediante su re-interpretación). Recordemos que en 1689 se difunde el *Acta de la Tolerancia*, esto permitió que los presbiterianos actuaran con una libertad nueva. Lo que, a su vez, llevaría a una manifestación ritual por escrito sin el temor a la represión por parte de los calvinistas, así aparecen de forma manuscrita los primeros rituales de la Palabra del Masón. Sobre lo anterior, Moreno (2017) afirma: «fue creado por masones presbiterianos de la Logia de Kilwinning, transmitiéndolo después a otras logias como Perth o Canongate una vez que los segundos Estatutos de Shaw de 1599 le autorizaran a federar […] El núcleo del Rito consistía en la transmisión de un Toque y de dos palabras de reconocimiento, que son las de las columnas Jakin y Boaz. El empleo de estos elementos de reconocimiento tiene su origen en Gálatas 2,9». (p. 83)

Lo anterior es un hecho de primera relevancia: entre las razones que tuvo Desaguliers para contar con Anderson, durante la creación del documento fundacional, estuvo aprovechar a profundidad la base ideológica que ya existía desde hacía siglos en la masonería escocesa, cuyo conocimiento parecía atribuirse al pastor escocés. La explotación doctrinal de los antiguos documentos de los gremios de la construcción tuvo una de sus fuentes documentales, precisamente, en el conocimiento que tuvo el Dr. Desaguliers de la *Mary´s Chapel Nº 1*, en Edimburgo, esta Logia tiene entre sus archivos los documentos sobre la visita que realizara el científico francés y las entrevistas que mantuvo con algunos de sus oficiales. En *The Scottish Key. An Investigation into the Origins of Freemasonry*, de Tristan Bourlard y François De Smet (2007), se entrevista al Q# H# Robert Cooper, de la Gran Logia de Escocia, donde éste afirma que parte de los masones escoceses consideran a William Schaw, que ostentaba el título de Maestro

de Obras de Su Majestad (el rey Jacobo VI) y Vigilante General del oficio, junto a sus *Estatutos*, como el origen auténtico de la masonería moderna. Para esto generó una reglamentación que dio coherencia orgánica a la Orden, mucho antes de la reunión de 1717 en Londres. Las actas de la *Mary´s Chapel Nº 1*, con la firma de Schaw**,** atestiguan su condición de Logia más antigua.

Por supuesto, un fenómeno de la importancia de los *Estatutos de Schaw* evidencia con fuerza un rasgo central de la Orden, desde sus orígenes y durante todo el XIX: la facilidad con que se han tomado múltiples elementos históricos y rasgos de distintos contextos socioculturales para hacer de ellos una re-interpretación filosófica que navega sobre la especial alianza entre mito y razón que nos caracteriza. En este sentido, me parece interesante nombrar un ejemplo: Chistopher Knigth y Robert Lomas, autores de *La Clave Masónica* (2002). No voy a entrar a comentar su exuberante hipótesis sobre el origen de la francmasonería , pero sí su planteamiento respecto al impacto que tuvieron los *Estatutos de Schaw*: argumentan que la reorganización del funcionario real ya estructuraba o generaba un esbozo muy preciso de los grados que hoy conocemos. Estos investigadores sugieren que cuando el enigmático Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra extendió tantos favores a hombres como *Sir* Francis Bacon, estaba generando el clima propicio para un «nuevo» auge del pensamiento científico que, entre otras cosas, se traduciría como alguna clase de demanda en las logias masónicas (esencialmente operativas); concretamente, alrededor de la integración de un relato sobre las ciencias en las crónicas de sus trabajos (que se habría objetivado en el Segundo Grado). Como sabemos, Bacon empujó empresas intelectuales fundamentales: la suma del método inductivo en la Lógica, la cultura de la experimentación, Filosofía de la Ciencia, Historia Natural, etc. Todos esfuerzos que significarían la estima pública de grandes pensadores, como Voltaire y Diderot. Sobre esto, Knigth & Lomas (2002) afirman: «Este nuevo grado fue concebido como el Hermano en el Arte, derivado, nosotros creemos, del hecho de que aquellos masones no eran trabajadores de la piedra sino que trabajaban el «arte hermana» de la masonería especulativa. Ahora estamos seguros de que dicho Grado apareció como un desarrollo del Grado del Masón de la Marca […] Es altamente probable que el Hermano Bacon fuera la fuerza impulsora que estuvo detrás de la concepción del nuevo Segundo Grado introducido por su colega William Schaw». (p. 488) De esta hipótesis pueden destacarse varios aspectos: el nombrado afán de legitimación (que estuvo también tan presente en el XIX), la plasticidad para engranar tradiciones y la reinterpretación filosófica masónica del hecho histórico.

Y el otro criterio, el jurídico-político, nos conduce a las *Constituciones de Anderson* en sí, como el punto cero de la Historia sobre la masonería moderna. Ambos criterios nos llevan a la fuente del reclamo de *regularidad* del modelo anglosajón. Aunque se pretendiera marchar hacia la heterodoxia religiosa (lo que no dejaba de excluir a los que dudaran de la existencia del principio divino), no hay que obviar que nos referimos a otra de las crueles épocas de fanatismo vividas en Europa.

Lógicamente, a lo largo del tiempo se producirían elaboraciones teóricas y rituales que harían ruptura con las fuentes clásicas de la *regularidad* masónica moderna. El Ritual de la Palabra del Masón experimentaría cambios importantes a partir de 1730, tanto de la mano de los «Modernos» como de los «Antiguos». El filósofo francés Patrick Négrier (autor de *Arte Real y Regularidad en la tradición de 1723-1730*, publicado en el 2009) sostiene que fue en las logias de los «Antiguos» donde este Rito primigenio fue más modificado, como *reacción sacralizadora* (en la idealización de la época operativa), cuya principal víctima conceptual fue la reivindicación de una religión natural universal, introducida en las *Constituciones* por Desaguliers. Las alas más conservadoras saldrían victoriosas en la reunificación de 1813 en la Gran Logia Unida de Inglaterra, que seguiría reclamando en el mundo la fuente de la *regularidad* masónica. Esta unión quedó sellada el 27 de diciembre de 1813 en una ceremonia llena de simbolismos que remarcaban la trascendencia de la alianza: los Grandes Maestros recibieron su respectiva cornucopia, acompañadas de grano, aceite y vino, que fueron vertidos sobre el Arca, a la vez que se exclamaba: «Del mismo modo que derramamos grano, vino y aceite sobre este Arca de la Alianza Masónica, que la generosa mano de los cielos colme al Reino Unido de grano, vino y aceite, así como de todo lo necesario para la vida, y que haga nacer de nuestros corazones la gratitud por sus dones. Amén».[14]

Ahora bien, sobre la propia figura histórica de Desaguliers deben tenerse en consideración los rasgos que podrían describir su carácter, aquellos que parecen imprimirse en la personalidad colectiva de una organización que se asomaría con timidez a los hornos y esperanzas del XIX. El científico francés se licenció en Letras por la Universidad de Oxford en 1709, en 1712 es Máster en Filosofía y, un poco más tarde, *Master of Arts.* También en ese año de 1712 da continuidad a los cursos de filosofía Natural, desde una perspectiva experimental, que estuviera impartiendo el Dr. Jhon Keill en Hart Hall, Oxford, sería una de las más importantes actividades intelectuales de su vida. En 1714 es admitido como *fellow* en la *RS*. Algunas fuentes afirman que su candidatura es presentada por el matemático Keill al presidente de la Sociedad, Newton, para remplazar al

fallecido Francis Hauksbee, que fue uno de los precursores de la tradición experimental en la organización científica (con sus trabajos sobre electricidad y repulsión electrostática). Sin embargo, en los archivos de la *Royal Society* figuran el médico y botánico irlandés *Sir* Hans Sloane y el propio Newton como sus proponentes. En 1716 sería nombrado *Curator of Experiments* de la institución, cargo que mantendría hasta el final de sus días.

El estatus de Desaguliers en la *RS* puede que esté relacionado con la gran necesidad de Newton de divulgar su trabajo, la defensa de una nueva visión (newtoniana) de la realidad y el Universo. (Martínez & Ponce, 2007) Teniendo como piedra angular los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), puede que la obra científica más importante de la Historia, cuyas páginas contenían la Ley de la Gravitación Universal (una de las variables consignadas en los grados de la francmasonería). Pero mucho más allá de aquello, la *inefable* Ley podía ser considerada como el *secreto* que permitía ver una coherencia geométrica y arquitectónica en el Universo. *¡Oh gravedad, arpía implacable!*, decía, más o menos, Sheldon Cooper en *The Big Bang Theory* ante la inutilidad de las acciones humanas que no contaran con su beneplácito. El problema de la interacción gravitatoria entre las *masas* introdujo grandes preguntas sobre si Dios quería o no intervenir en los asuntos de su creación, dado que parecía haber fijado unas leyes, no sólo evidentes, sino que podían ser entendidas por los humanos, que aparentaban ser sus criaturas predilectas. Lo que resituaba el problema del libre albedrío y la responsabilidad de los actos en una perspectiva completamente nueva.

Desaguliers ya había desarrollado una técnica (en Física) y un cúmulo de observaciones en torno a la experimentación con haces luminosos, lo que fue muy útil para el gran físico y presidente de la *RS*. Esto llevaría a que muchas de las conclusiones del científico de origen francés llegaran a ser incluidas en la cuarta edición del famoso tratado de Newton sobre Óptica. (Schaffer, 2011) La relación entre ambos, al parecer, fue estrecha (el físico fue padrino de uno de los hijos de Desaguliers), aunque seguramente no fuera fácil, como todo en la existencia del científico inglés. Newton era un hombre con una vida pública convulsa y variedad de contradicciones psicológicas. Era un genio irrepetible atrapado en un carácter paranoico y agresivo, son conocidas sus disputas, por ejemplo, con el astrónomo real John Flamsteed, con Robert Hooke (Conservador de Experimentos de la *RS*) o con, sin duda la más grave, Leibniz. Mientras que Desaguliers se mostraba como un apasionado de la ciencia, la docencia y las artes, que profundizaba en la filosofía y la Teología, sería ordenado clérigo por la Iglesia Anglicana en 1710 (es de resaltar la importancia que tuvieron para

sus cometidos investigativos y organizativos las relaciones que teje gracias a su condición de hombre de religión). En 1714, estando próxima la fundación de la Gran Logia de Londres, es capellán privado de James Brydges, Duque de Chandos, y en 1717 Capellán de Frederick, Príncipe de Gales. Estos acontecimientos tienen otro elemento importante en su Doctorado en Derecho Civil por la Universidad de Oxford en 1718, un año antes de ser Gran Maestro de la Gran Logia.

Tal vez, los círculos religiosos a los que pertenecía pudieron aportarle el margen de libertad necesario para un trabajo científico y filosófico que debió suscitar muchas y graves preguntas (si se tiene en cuenta la cantidad de revolucionarios conocimientos que se reunían en la *RS*), sobre el sujeto, la realidad, el Universo y el rumbo de todo lo observado. Era necesario concretizar ese espíritu de avance en algún tipo de «experimento social», como lo denomináramos anteriormente, que diera cabida a un libre pensamiento que se quería fuera irreversible. Lo anterior ya no era sólo una reivindicación vital de algunos pensadores y sujetos de ciencia, sino una urgencia político-ideológica. Y, además, se requería que ese «experimento» comprendiera el anhelo psicosocial de trascendencia sin renunciar al poder emancipador de la razón. Este debate, incrustado en el siglo XVIII, jamás contempló opiniones que dudaran de la existencia de Dios, lo que, además de muy peligroso en una sociedad radicalizada por las guerras religiosas, posiblemente no era considerado apropiado en entornos cultos que intentaban navegar hacia nuevos y más altos destinos. Es más plausible, contrario a lo mantenido por algunos teóricos, que realmente algunas de las fuerzas pensantes del país, vistas de manera representativa en la *RS*, vieran la posibilidad de tender un puente civilizado entre la Religión Natural (reivindicada en las *Constituciones* como la forma de credo aceptada para los Francmasones) y la revolucionaria filosofía Experimental que se arrojaba sobre la materialidad desde la *RS* y otros círculos científicos europeos. Ese puente tendría por pilar a la experiencia, «base de la religiosidad» y «territorio predilecto del filósofo experimental». (Baranzelli, 2008)

Todo esto fue lo que configuró la búsqueda y la llegada del gran proyecto de la masonería que refundarían esos pioneros. Lógicamente, no podemos sacar esa intención del espacio y tiempo que la vio nacer. Desaguliers ve con claridad un fin, casi geopolítico, para sellar una alianza (que sería de subordinación) entre ciencias y las élites en el poder. En su utilización de la imagen newtoniana del mundo subyacía una intención totalmente ideológica que, de hecho, allanó el camino a figuras como Voltaire, Rousseau, Smith y otros: idear un nuevo modelo político y cultural de sociedad, un sistema que resultara medible, predecible… controlable. Esa

intención quedaba reflejada en su trabajo (en forma de alegoría poética) *El sistema newtoniano del mundo, el mejor modelo de gobierno*, publicado en 1728. En sentido de lo anterior, Elena, Ordóñez & Colubi (1998) afirman: «De acuerdo con Desaguliers, el Sol de Descartes «gobierna por medio del terror [es decir, debido a la necesidad geométrica, como un monarca absoluto] en vez de gobernar mediante el amor [esto es, por atracción, haciendo del Sol newtoniano un rey constitucional]». Intenta convencer a sus lectores de que la filosofía newtoniana de la naturaleza puede oficiar de fundamento metafísico del nuevo régimen político, la monarquía constitucional. Desaguliers «hizo explícito lo que los londinenses sentían y querían oír… El equilibrio de las fuerzas de la naturaleza, la validez sin tacha de sus leyes y la maravillosa armonía del universo les fascinaban y constituía su verdadera personalidad» (F. Wagner, 1976, p. 24). Gran Bretaña celebraba su naciente poderío económico y político en la persona de Newton […] se reconocía en la ciencia newtoniana. Y, por otro lado, la ciencia también llegaba a ser la casi metafísica piedra angular de la sociedad». (p. 48-49)

Desde 1719 (año de su elección a Gran Maestro), Desaguliers está trabajando codo a codo con *Sir* Newton dentro de un programa de experimentos en Física que se sumaría a la gran cantidad de observaciones que venían a apoyar los trascendentales postulados expuestos en *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* Si observamos esto con perspectiva, en realidad, era casi inevitable que algunos grandes pensadores vieran, desde entonces, unas «aplicaciones» sociales derivadas de ideas tan revolucionarias como las de Newton y otros brillantes científicos de la época. Hay que considerar que la pujante cultura de la experimentación científica, sobre todo al interior de la *RS*, estaba mostrando un Universo explicable a unos niveles hasta ese momento impensables, aunque se sostenían sobre los cimientos que duramente ya habían plantado gigantes como Copérnico, Galilei y Kepler, entre otros.

La ciencia se mostraba como un cuerpo de conocimiento con memoria histórica efectiva, que era capaz de evidenciar un orden susceptible de ser simbolizado, por ejemplo, con las matemáticas y la Física, que era como una Geometría llevada hasta sus máximos límites conocidos. Y esa imagen de un Universo que obedecía un orden y lógica inteligible estaba siendo revelada en un entorno de enorme caos y violencia social y cultural. El pensamiento estaba demandando algo como lo que mucho más tarde llamaríamos *ventana de orden*. Y si en ese momento había unos pocos espacios con cierta promesa mínima de comportarse como *ventanas de orden* en medio del caos, esos eran la propia ciencia, la *RS* y, posiblemente, la masonería.

Haber conquistado en la inmensidad del espacio tiempo esta pequeña región de orden en medio del caos (la Logia) nos ha hecho saber hace mucho, como parte de un legado de pensamiento legendario, que nuestras ecuaciones pueden resultar erróneas o desesperanzadoras una y otra vez, como ocurrió antes de Newton. Pero también sabemos que el Trabajo sobre ellas puede, con el tiempo, revelar *ventanas de orden* en medio de fragorosas revueltas. Bifurcaciones y bifurcaciones tormentosas donde, en ciertos momentos, se revelan periodos de regularidad y estabilidad sin que el caos general llegue a desaparecer jamás. Sabemos, así, que un *sistema*, al avanzar la flecha del tiempo, no cambia de forma global y uniforme, sino que se bifurca en subsistemas con diferentes grados de sensibilidad a factores externos. Los nichos ecológicos de sociedades animales jerarquizadas e incluso los *sistemas artificiales de vida*[15], al experimentar crecimiento por hallarse en un medio próspero y aumentar la velocidad de movimiento de sus partes, pueden tanto situarse en el equilibrio con el entorno como también sobrepasar un «punto crítico de acumulación», por ejemplo, en grandes crisis, inestabilidad prolongada o períodos de violencia. En estos estados, los gráficos muestran una situación de crecimiento lineal que se subdivide en ramas, que a su vez se subdividen algunos valores más arriba incontables veces. Hasta que en varias regiones del gráfico sólo se ven sombras caóticas. En este punto la capacidad de cálculo y descripción amenaza con truncarse, las esperanzas de una realidad más clara, explicable y transparente se disipan. Pero el avance de las ciencias ha mostrado algo asombroso: en algunas de las regiones más conflictivas del gráfico, al avanzar la flecha del tiempo, aparecen lo que se denominan «ciclos estables», que son pequeños períodos de regularidad y orden en un todo aparentemente caótico. Es decir, después de cientos de valores erráticos pueden existir pequeños bucles semi-cerrados ordenados, para más adelante volver a valores erráticos. Al respecto, el Dr. Escohotado (1999) afirma: «La conducta probable de esa población revela inauditas dimensiones de libertad y necesidad. Filosóficamente hablando, la armonía oculta (tras el oscurecimiento inicial) se revela superior a la manifiesta». (p. 86)

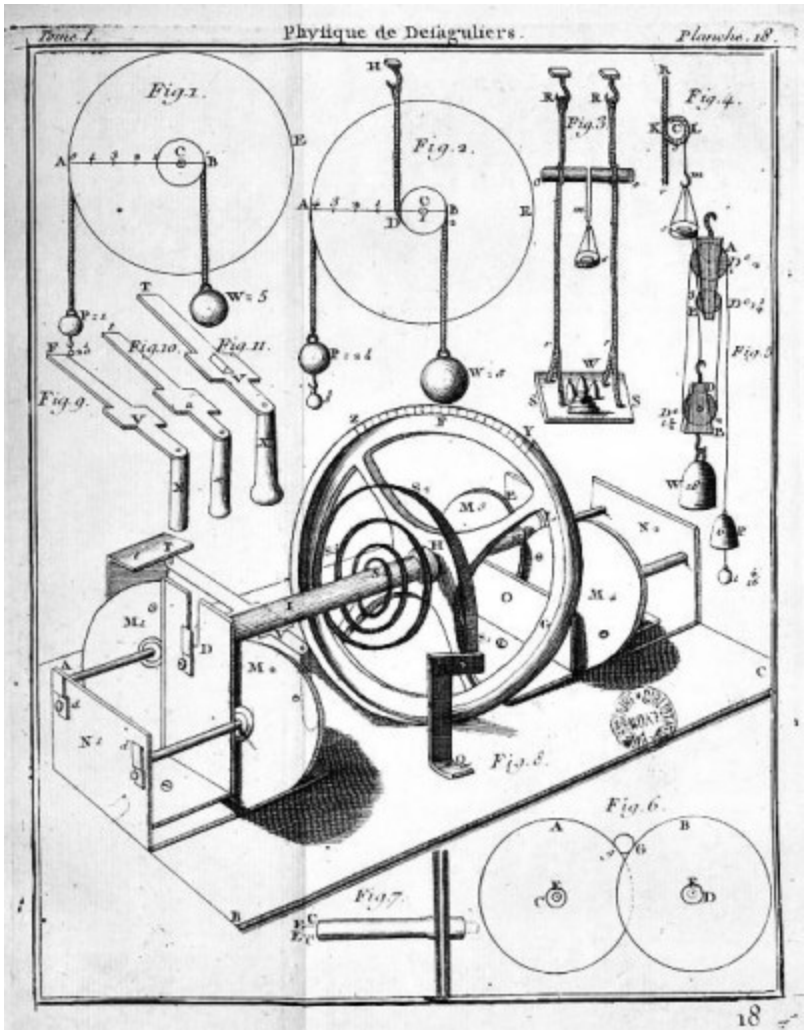
Tal vez, es en esas ventanas donde grandes «experimentos» como la francmasonería logran vivir y, en ocasiones, prosperar. En cualquier caso, era normal (un asunto de supervivencia) que diversos sujetos de ciencia ambicionaran ver la transformación de la sociedad de entonces, para pasar a comportarse y ser tan predecible como lo eran los cuerpos en movimiento. ¿Cómo no caer en la seducción newtoniana? ¿Cómo no imaginar que la sociedad podía transformarse y controlarse si se le imprimía una fuerza

suficiente, *proporcional* al fin perseguido, para cambiar su trayectoria o su reposo (en forma de estancamiento)? ¿Es que hay algo más evidente a nivel sociocultural que la acción que involucra a una reacción igual y opuesta? Y esto, como otros aspectos, se convertiría en rasgo muy presente dentro de la propuesta estructural de los grados masónicos, donde hacemos una re-interpretación filosófica y político-ideológica del *principio físico* que explica la acción sobre la realidad de la herramienta de construcción.

Para Desaguliers, por otra parte, parecía ser muy importante la enseñanza *inglesa* de esa nueva manera de pensar que era la Filosofía Experimental. De hecho, una parte importante de sus esfuerzos desde 1710 estuvieron en la transmisión de la ciencia dentro y fuera de Inglaterra. En 1730-34 llega a publicar los textos de sus cursos y conferencias bajo el título de *Course of Experimental Philosophy*, en realidad existen registros sobre su participación en varias publicaciones de la *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Al parecer, el papel jugado por Desaguliers, publicando las pruebas sobre la confirmación experimental de la óptica newtoniana, fue determinante para que estas nuevas ideas se extendieran por el continente. Igualmente, traduciría al inglés obras científicas de otros destacados autores europeos. A la manera de Carl Sagan, pero con cada uno en su espacio-tiempo, Desaguliers pensaba que no enseñar la ciencia impedía el progreso, pero ocultarla era, además, perverso: en el Volumen II de sus conferencias se pronunciaba, paradójicamente, contra algunos gremios artesanos que seguían empeñados en cubrir de misterio las técnicas de su trabajo, difundiendo la idea de que, en ocasiones, la verdad teórica no se parecía a la verdad práctica. Allí, además, se revelaba su gran interés por cuestiones técnicas y mecánicas, la prueba concreta de cómo la ciencia puede ser utilizada en la construcción de máquinas que permiten recrear una realidad distinta, que de paso resultaban (tenían que serlo desde su visión de sociedad) muy atractivas a las fuerzas empresariales y financieras. En esto cumplieron su función las relaciones económicas abiertas a través de su cercanía con el Duque de Chandos. Desaguliers supervisa en la *RS* experimentos con grúas, ventiladores propulsores, carretillas, niveles y bombas hidráulicas; así como pruebas de artilugios movidos con máquinas de vapor, las célebres *máquinas de fuego*, de las que el filósofo era uno de los mayores expertos conocidos. (Elena, Ordóñez & Colubi, 1998, p. 35-38) Tendría una mención en la *Encyclopaedia Britannica* por su solución de la válvula de seguridad de Denis Papin en la máquina de Thomas Savery. Su trabajo experimental sobre *las propiedades de la electricidad* le condujo a ser de los primeros investigadores en utilizar el término «conductor» y «aislante», para referirse a los materiales que permitían el flujo eléctrico y a los que le oponían resistencia. Algunas de estas avanzadas iniciativas

tendrían aplicaciones industriales (minería, construcción, acueductos, navegación, etc.); entre otras tareas, llegó a ser consejero del Parlamento en la planeación de algunas obras civiles en Londres. Su contribución a la ciencia y la industria, bajo el amparo de la *RS*, le fue reconocida con la entrega en tres ocasiones de la Medalla Copley (1734, 1736 y 1741).[16] Destaquemos que no hablamos de pasatiempos de aristócratas, sino de iniciativas académicas y empresariales que se sumaron a las bases donde después estalló la Revolución Industrial. Es como si su carrera científica recreara en la realidad el gran proyecto masónico de pasar del conocimiento mítico al racional, durante la travesía desde la exploración de *sí mismo* hasta la exploración del mundo y el Universo.

Es en los inicios, con esa atmósfera de transformación comenzando a germinar, cuando se piensa el proyecto de sumar algunas viejas logias que se reunían en venerables tabernas de bohemios, para refundar la vieja masonería en forma de una Gran Logia. Y es donde Desaguliers dejó su particular huella, a través de las *Constituciones* de 1723. Es posible que para ese año una gran parte del relato que terminaría de conformar todo el sistema de grados ya estuviera debatido (en concreto, la leyenda de Hiram Abif y el Templo del rey Salomón). La absorción simbólica y aproximación gnoseológica a Hiram y el Templo de Salomón (ya completamente asumidas en las ediciones de 1738 y 1760 de las *Constituciones*), tal vez, tenía dos fuentes prácticas: por una parte, eran figuras presentes en la Biblia (el Libro de la Ley que preside los trabajos masónicos en muchas logias), también están referenciadas en algunos de los documentos operativos históricos que sirvieron como fuente doctrinal *clásica* para las *Constituciones*; a la vez, son parte de la cultura judía y todo su enorme cosmos de representaciones religiosas y metáforas sobre la construcción de los mundos del individuo. En ese sentido, el Templo de Salomón como lugar sagrado y *estado filosófico* donde residieran las Tablas de la Ley (un Conocimiento, con mayúscula) que fueran transmitidas a Moisés, el legislador, ya tenía un estatus arraigado en el imaginario europeo desde la desgracia de las cruzadas y la trágica historia de la Orden del Temple.



Una de las ilustraciones del Curso de Física Experimental de Desaguliers.
París: en Rollin y Jombert, 1751. T.1.

Recordemos, claro, que en el documento de 1723 sólo existían dos grados (estaba el Aprendiz y el Compañero o Maestro). Hacia 1725 parece empezar a gestarse una transformación que concluiría con la división del Grado de Compañero y el de Maestro, desplazando contenidos, relato y creando una articulación nueva. (Moreno, 2017, p. 145-147)

El preámbulo de las *Constituciones* sustentaría que, aunque Dios fuera el creador, el *hombre* era el responsable de las obras hechas en la Tierra. Se introducen las nociones de un debate amplísimo que perdura hasta hoy: el Gran Arquitecto del Universo, utilizando nuestra formulación, otorgó al *hombre*[17] la capacidad de comprender la física y las matemáticas, ahora era urgente construir con conciencia de lo que hacemos (¿sin excusas?). Esto tuvo que introducir, igualmente, un fuerte debate en esos círculos sociales respecto al lugar y el valor del Trabajo. Una especie de *culto* a la razón podría implicar ver la fuerza y la inteligencia aplicadas al Trabajo bajo otra óptica: una reunión de herramientas (físicas e intelectuales) a las que podía imprimírseles una intencionalidad (¿creativa?) que, en ciertas circunstancias, podría ser elegida por el sujeto. Esta visión delicada del Trabajo (su Glorificación), que deja de ser un castigo asociado a la original expulsión del paraíso perdido (el primer exilio psíquico [simbólico] de la especie) para pasar a ser el vehículo de mi identidad, de mi reclamo de legitimidad e incluso de mi emancipación (en el mismísimo cuestionamiento sobre el objeto del conocimiento y el destino de la riqueza), con el tiempo, se convierte en un rasgo profundísimo de la francmasonería. Nuestro Trabajo nos describe una relación entre la potencia autónoma que puede transformar la materia y los procesos emancipadores. Por supuesto, el Trabajo como fuerza que primero nos cambió como especie y luego es utilizada para transformar el mundo y sus relaciones es abordada científicamente un poco más tarde, en figuras como Smith, Engels y Marx.

Creo que es difícil decir de manera determinante que la presencia de Desaguliers o la influencia de las ideas newtonianas, fueran decisivas para el éxito que tuvo el experimento de la Gran Logia de Londres durante los años siguientes. Lo que sí sabemos es que numerosos titanes de la filosofía, la cultura y la ciencia vieron en la masonería una posibilidad de edificar sujeto y sociedad. Puede que, simplemente, la imagen newtoniana del mundo engranara más o menos bien con las lecturas sociales y filosóficas derivadas del empleo simbólico de las herramientas de construcción; ese viaje nos llevaría a preguntarnos por las implicaciones filosóficas de la Física y la Geometría.

Hacia 1742 Desaguliers vuelve a pisar tierras francesas, estaba en el poder Luis XV. Se especula de distintas maneras sobre el regreso del científico a

Francia, aunque los últimos años había viajado con frecuencia fuera de Inglaterra para impartir clases y trabar relaciones con otros grandes hombres de ciencia. En Burdeos saca adelante una publicación sobre la electricidad de los cuerpos y, al parecer, mantiene contacto con una Logia de ingleses creada en 1734. Es difícil decir la influencia real que tuvo Desaguliers en la masonería que ya se había expandido por el continente, si nos atenemos a su prestigio como científico y miembro de la *RS*, más su papel en las *Constituciones* y la misma creación de la Gran Logia de Londres, podría conjeturarse que su presencia era reconocida, aunque no podemos saber si como referente ideológico o autoridad.

Al parecer, las primeras logias francesas (Saint Thomas nº 1, en París) fueron creadas por aristócratas ingleses, tuvieron que conocer el estatus de Desaguliers. Por supuesto, en Francia ya existía el lento desarrollo, un poco antes de esa visita del 42, de un proceso fundacional propio que estaría muy relacionado con el Rito Escocés Antiguo y Aceptado y las célebres intervenciones de Andrew Michael Ramsay (1736 y 1737). El denominado como Caballero Ramsay, un refugiado escocés huido de los conflictos religiosos, acudió al mito sobre un nexo íntimo entre la Orden del Temple y la francmasonería para explicar los orígenes. Esta suerte de fantasía cultural dice algo importante sobre nuestra organización: el amor por encuadrar en el espíritu ilustrado diversas fuentes de pensamiento mítico.

La Gran Logia de Londres pronto empezó a ser blanco de críticas, la acusaban de haberse apartado de las viejas costumbres de las logias operativas, sus miembros empezaron a ser definidos como «Modernos» (a esta *corriente* pertenecían las figuras históricas de Anderson y Desaguliers). Los «Antiguos», teóricamente, tomarían una línea mucho más conservadora, sosteniendo que seguían los usos y reglas entregados a la tradición operativa por el príncipe Eduardo en York, en el año 926. Desde el principio optaron por nobles al frente de las logias, pretendieron una ascendencia irlandesa y practicaron una reforma de las *Constituciones* en 1738, cuando se considera está consumada la fractura entre «Antiguos» y «Modernos». En 1751, ya desaparecido Desaguliers[18], se llega a crear una Gran Logia de los «Antiguos», una disidencia (Gran Logia de Masones Libres y Aceptados de Inglaterra) que haría un retorno modificado a las fórmulas de las *Constituciones de Anderson* referentes a los *deberes*, pero se ocuparía de introducir dudas sobre su contenido histórico. La Gran Secretaría de esta Gran Logia, bajo Laurence Dermott, crearía los nuevos estatutos bajo el nombre de *Ahiman Rezon* (1756). Los «Antiguos», erigida como la corriente reaccionaria, veían un espíritu demasiado liberal en la interpretación «moderna» de los valores cristianos. Rechazaban esa especie

de contubernio con la razón, la posibilidad de que existiera la salvación más allá de los dogmas repetidos compulsivamente por la Iglesia, etc. Es decir, condenaban la gran influencia de los pensadores anglicanos. Por supuesto, prácticamente desde la fundación de la Gran Logia de Londres en 1717, los pioneros comenzaron reformas en las fórmulas ritualísticas tradicionales del gremio de los constructores. Era inevitable que con el tiempo se dieran duros debates con las corrientes «antiguas».

6 | Una reinterpretación filosófica propiamente europea y americana

La *dinámica social* presente en los cuatro grandes sistemas rituales (Modernos, Antiguos, Emulación y Rectificada) también crecería con sistemas aparentemente independientes como el Rito Escocés Estándar (su versión más reciente parece venir de 1969). Extendido en la Gran Logia de Escocia (creada en 1736), este modelo ritual aviva el viejo debate (revigorizado con ocasión del tricentenario de la francmasonería) entre las dos grandes teorías sobre la aparición moderna de la Orden: la continuista entre operativos y filosóficos para la masonería escocesa y la rupturista entre los mismos para la masonería inglesa.[19] En el XVII y el XVIII existieron en Escocia modelos rituales diversos, éstos dieron paso a cierta *unificación*, que tardó en fraguarse hasta bien entrado el XIX e incluso el XX. Uno de esos preludios, muy importante, fue el llamado *Ritual MacBride*, que toma el nombre de su autor, un masón investigador muy activo a lo largo de la segunda mitad del XIX en Escocia.

La idea central del posterior Rito Escocés Estándar, que practicaba la nombrada *unificación*, la que aviva el debate sobre los orígenes modernos, es regresar a la praxis semioperativa de principios del XVII, hasta la masonería inmediatamente anterior a los hechos de 1717 y 1723 en Inglaterra. La *operatividad* de este Ritual pretende derivarse de la memoria colectiva contenida en la, antes nombrada, Logia Madre de Kilwinning. (Rodríguez, 2009, p.58-59) Se trata de un sistema Ritual independiente presentado por muchos como el legítimo heredero de la tradición operativa en plena Edad Moderna, por supuesto, hablamos de otra obra de «ingeniería histórica». Aunque no por ello menos legítima, de hecho, su manejo de la masonería exhibe una racionalidad profunda y, podría decirse, tradicionalmente escocesa; lo que le distancia de la ola esotérica y caballeresca que impregnaba gran parte de la Orden en el resto de Europa. Además, funciona en cuatro grados: a los tres primeros se suma el enigmático Grado de la Marca, con su característico mandil bordeado por la tela de tartán de los Estuardo (existe, igualmente, en otros lugares de las

Islas Británicas, siendo un Grado superior del Rito de Emulación). El Grado de la Marca, precisamente, ha despertado siempre mi fascinación por tratarse de un sistema que profundiza en el Grado de Compañero, sobre todo en lo referente a la modelización de la Carga Simbólica soberana del sujeto y su lucha porque se le otorgue el reconocimiento y legitimidad necesaria, aquí estaría uno de los centros de la cuestión: hay un momento, una habilidad, una *edad* en el Trabajo suficiente como para permitir que el obrero grabe su marca en la piedra objeto de sus herramientas (una simbolización de su acción soberana y *única* sobre la realidad). La Marca surge en Escocia, el norte de Inglaterra y parte de Irlanda, tratándose de una adopción del relato operativo, en principio, sin conexión con las bases doctrinales «clásicas» o Antiguos Deberes, sino exclusivamente con el oficio de la piedra. Su base conceptual está, claramente, en la marca con la que los canteros distinguían su trabajo, algunos investigadores sostienen que el registro de una marca ligada a los oficiales y Maestros retrocede a los *Estatutos de Schaw*. En los archivos de logias escocesas hay registros sobre la utilización de marcas asociadas al oficio desde 1599. Hacia 1670 hay registros de marcas por parte de miembros no operativos en logias escocesas, entre ellas la Logia Madre de Kilwinning. Respecto a La Marca, Manuel Corral (2014) afirma: «La masonería de Marca puede considerarse continuidad del Grado de Compañero, en tanto trata de explicar algunas lagunas de la narrativa histórica […] pues un hermano debería recibir su marca propia cuando se convierte en Compañero de Oficio […] muestra una fuerte influencia operativa al estar su identidad relacionada con las marcas que identificaban el trabajo de los operativos, sin ninguna conexión con el resto de leyendas masónicas. La enseñanza de este Grado habla de la recompensa por el trabajo. También contiene una dramática advertencia contra el intento de obtener salarios a los que no tengamos un reconocido derecho y hay un toque mesiánico en la afirmación *la piedra que han desechado los constructores se ha convertido en la clave de la construcción*. Es una piedra angular».[20] De ahí la riqueza de esta tradición, una de las masonerías existentes, para explorar lo relacionado con la Carga Simbólica del sujeto y su demanda de reconocimiento y legitimidad, como veremos en nuestra lectura de Hegel. Sobre este Rito, Rodríguez (2009) concluye: «Se puede establecer que el Rito Escocés Estándar, junto al Rito Irlandés, son los que más se acercan a las formas puras de la masonería de finales del siglo XVII» (p. 63)

El proceso de las cuatro grandes corrientes ritualísticas, antes nombradas, se profundizaría en Francia. Hacia 1727 aparecen allí traducciones del sistema ritual de los «Modernos», llegadas desde la Gran Logia de Londres:

una abiertamente deísta (esencialmente anglicana pero sin distinciones religiosas, *hombres* que simplemente creen en un Ser Supremo, dejando su última interpretación a la autonomía de cada uno, pero también individuos no practicantes) y otra católica romana totalmente restrictiva al respecto (gálicas). (Rodríguez, 2009, p. 42) Estos acontecimientos, el crecimiento de la francmasonería en Francia, con énfasis en las logias «gálicas», están decididamente influidos por el exilio escocés derivado de los levantamientos jacobitas posteriores a la Revolución Gloriosa, que pretendieron devolver el trono a la descendencia de la Casa Estuardo. Ambas líneas, gálica y anglicana, dan origen a la Gran Logia de Francia en 1735. Rodríguez (2009) realiza en su trabajo *Los Ritos Masónicos* varias referencias a los rasgos del proceso francés: hacia 1765, a partir del modelo «Moderno Gálico Francés» (Marqués de Gages) se crea una estructura que se piensa está muy relacionada con el origen del Rito Francés y del Rito Escocés Antiguo y Aceptado.

En esas logias gálicas se vivió un auténtico «preludio» de la lucha de clases: las líneas estuardistas marginaron a los franceses de extracción burguesa (que no tenían un origen noble), impidiendo su acceso a los altos grados (Clermont); escalas rituales que, a su vez, codificaban el viejo sentimiento anti-inglés matizándolo en su filiación escocesa. Pero en 1773 es creado el Gran Oriente de Francia y en 1801 llega el *Régulateur du Maçon*, donde la francmasonería del continente tomaría un camino propio y, podría decirse, auténticamente moderno. Este sistema ritual guarda una estrechísima relación con las demandas sociales de justicia, libertad y educación del ciudadano. El Rito Francés se convertiría en un foro iniciático donde la razón pedía la palabra, lo que le engranaba con las grandes convulsiones políticas que viviría el país en ese siglo. Pero es Roettiers de Montaleau, como Gran Venerable hasta 1804, quien vitaliza el *Régulateur* al suprimir la *obligatoriedad católica* entre sus obreros y regresar a la manera deísta de tipo anglicana: una tradición británica hecha francesa. Posteriormente, observaríamos desarrollos específicos como el Rito Francés Moderno. Y, de gran importancia, el Rito Francés Restablecido (ya en el siglo XX, pero desde la versión de 1786), que reconstruirá un simbolismo más primigenio, luego de la ola positivista que había simplificado en extremo a la simbología masónica francesa.

También en Francia, algunas logias gálicas, relacionadas con la estructura de altos grados de Luis de Borbón, Barón de Clermont, originan el extraordinario fenómeno del Rito Escocés Antiguo y Aceptado: una especie de «evolución» desde el Rito de Perfección de 1801, pero al mismo tiempo muy relacionado con el Rito Moderno al interior del Gran Oriente de Francia. El papel protagónico en este proceso estuvo en manos del escocés

exiliado en Francia Andrew Michael Ramsay y sus célebres discursos (desde 1736). En el REAA observamos la clara coexistencia entre un simbolismo *tradicional* muy elaborado (grandemente mezclado con la cultura caballeresca y la vela de armas) y la deriva humanista y laica de su tiempo. Donde se hablaba de trascendencia y espiritualidad pero también de emancipación y progreso social, con lo que se convierte realmente en un lugar donde individuos embarcados en la transformación social se encuentran con nobles apegados al viejo orden. El XIX también vio la llegada de ritos de pronta desaparición, algunos de ellos ligados a un espacio geográfico muy definido como el Rito Metropolitano de París, el Rito Berlinés o el Rito Veneciano.

El cambio de siglo, entre el XVIII y el XIX, tuvo muchas marcas distintivas, una de ellas fue la fascinante y enigmática estampa de Napoleón. Para entonces, la francmasonería francesa ya había hecho suyas algunas de las simbolizaciones de la Revolución, como la proclama de Libertad - Igualdad - Fraternidad. Napoleón y su hermano, en España rey José I Bonaparte, sentaron las bases de una Orden con presencia en el imaginario popular, ávida de combates y heroicas hazañas por la libertad. La masonería hacía su aparición como una organización también presente en los gérmenes ideológicos del liberalismo español y en un fenómeno político de mayúscula relevancia para el mundo hispano como fue la Constitución de Cádiz de 1812 (de la pluma del masón Agustín de Argüelles, que establecía a la soberanía de la nación como un atributo del pueblo, fuente de sus propias leyes). De la misma forma, el XIX alumbra el comienzo de las guerras de independencia en América Latina, donde numerosos francmasones brillaron por su visión política y la grandeza de sus sueños, destacando claramente a Nariño, San Martín, Miranda, Sucre, Bolívar y José Martí.

Cuando se habla del papel histórico desempeñado por la masonería en el nacimiento de las naciones americanas, que se asomaban a la Historia con toda la carga de esperanza de la que eran capaces, se habla con frecuencia del proceso con mayor peso cultural y geopolítico, los Estados Unidos (pero que también lleva consigo todas las contradicciones de ser vanguardia en los últimos estertores del capitalismo), que tuvo tantos masones ilustres entre sus padres fundadores. Sin embargo, aquí voy a permitirme algo que pide la razón y me ruega el corazón: detenerme muy brevemente en la memoria del general Simón Bolívar, por su influencia en el imaginario de la francmasonería latinoamericana del XIX e incluso el XX. En la corta cronología que acompaña las últimas páginas de *El general en su laberinto*, de Gabriel García Márquez (1989), se dice que aquel 2 de diciembre de 1804 en que Napoleón se impone la corona, un joven Bolívar estaba entre

los asistentes a la ceremonia. El 15 de agosto de 1805 realizará su juramento en el Monte Sacro, Roma, por la causa de la independencia. En agosto de ese mismo año ingresa en la francmasonería y en 1810 (año de ese primer grito de independencia en la actual capital de Colombia) conoce en Londres a Francisco Miranda, ilustre aventurero y masón al que la Historia vendrá a considerar como el precursor, el ideólogo, de la emancipación americana, quien luchara en la Revolución Francesa, recibiendo por ello la distinción de Héroe y Mariscal de Francia (el único americano entre los nombres homenajeados en la piedra del Arco del Triunfo de París). La visión política de Bolívar era la de alguien que había asumido a profundidad los ideales de libertad e igualdad de la República, por ejemplo, en su proyecto de libertad de los esclavos, unidad de las antiguas colonias en un solo bloque federal continental, bajo un sistema de leyes fuertes, etc. Bolívar es el deseo del orden que puede edificarse a partir del caos. Sin duda, sus documentos políticos no han sido suficientemente estudiados. ¿Cometió errores? Por supuesto, muchos, puede que uno de ellos fuera identificar demasiado al Estado con su propia forma de entender al poder, otro fue su sofisticado y enorme ego, un sentido republicano demasiado «imperial» (sabedor de la fascinación que despertaba entre hombres y mujeres) y otro que traería la desgracia a su vida fue confiar en el general Francisco de Paula Santander, también masón y el mayor enemigo de la Gran Colombia. Todos los amantes de las libertades civiles, la dignidad y el sentido de humanidad guardamos respeto por El Libertador. Sin embargo, he aquí que un día el término «bolivariano», a cuenta de su identificación simbólica con proyectos específicos, se convirtió en insulto, incluso entre Hermanos masones. ¡Marxista bolivariano!, como alternativa al típico aventón de madre, se ha llegado a escuchar en amplios debates de los últimos años. En la península ibérica hay quien cree que el general estuvo impulsado durante la guerra, en parte, por su odio visceral a España, un supuesto rencor del hijo contra su «querida madre» con componentes raciales, sed de sangre española y tachones llenos de traiciones. Nada más ridículo, algunos de los más avanzados estudiosos de Bolívar, también han argumentado la amplitud de su propósito de unidad política: hubo la intención, concluida la emancipación americana, de crear una nueva Armada de índole internacional y republicana, con la que cruzar el Océano Atlántico y liberar a los pueblos de todas las Españas de la tiranía de los Borbones. Recordemos que, tras el Trienio Liberal, el absolutismo había regresado, Riego es ahorcado y los liberales tienen que retroceder a sus círculos de sociedades clandestinas. Pero en América, el proyecto de la libertad de España intentó continuar su camino por la Historia. En este sentido, Frank (1951) afirma: «Bolívar comprendió la psicología de su

pueblo; comprendió que las armas y las leyes políticas no bastaban para dar nueva dirección a sus raíces. Pero carecía de otros métodos de trabajo y por eso se entregó a *sí mismo* […] el hombre que se atrevió a encarnar el ensueño de un mundo nuevo para el hombre, al poner en ello su propia persona, la carne y el fervor de América, vive hoy con mayor intensidad y apremio que nunca, conforme se hace más trágicamente grande la necesidad de ese mundo. Su política ecuménica, cuya expresión fue el proyecto de Panamá, fue nada más que la cara superficial. Previó una liga de naciones americanas juramentadas contra la guerra, comprometidas a resolver sus disputas por el arbitraje, consagradas a la libertad personal. Esta liga no se detendría en el hemisferio occidental, sino que, andando el tiempo, incluiría a España y a la Europa occidental. Ese era el *mundo atlántico* de Bolívar y su mundo total. Abarcaba a esos dos continentes. Ningún estadista de ambas Américas aceptó de una manera tan absoluta como Bolívar todos los elementos raciales de América. Sencillamente, con toda la *naturalidad*, da por supuesta la presencia de África y de Asia en el mundo americano, en el americano de piel oscura y el indio. (p. 425)

El general Bolívar tuvo varios afectos que marcaron su vida llena de dificultades. Estuvieron María Teresa y Manuelita, pero también el mariscal Sucre, a quien amaría como a un hijo y cuya muerte fue la estocada final en el corazón de El Libertador. Y, claro, estuvieron figuras que admiró por su grandeza política y militar, entre las que destaca Napoleón. El militar y político francés produjo una honda impresión en Bolívar. Algunos autores argumentan que los ejércitos napoleónicos eran como olas de mentes impregnadas de enciclopedismo e ideales revolucionarios. Aquí está una de esas extrañas paradojas de la Historia: fue el propio relato revolucionario llevado por los oficiales y soldados franceses el que dio forma al sentido popular de nación y soberanía enarbolado por los países ocupados. Nadie como ellos había profundizado tanto en el *proyecto nacional* como una continua fundación de soberanía en base a la alianza de libertades ciudadanas individuales; una unión simbólica más poderosa que la de monarca, jefe de Estado o Gobierno. La persecución de la nación soberana tuvo, como sabemos, varias vertientes, por ejemplo, la articulada desde lo histórico y tradicional, otra liberal (con énfasis en las posibilidades del sujeto) e incluso la razón lingüística en el espíritu romántico. La cuestión es que aquellos militares franceses tenían en la mente la simbolización de ese Tercer Estado que comprendió a la nación como un encuentro de libertades, en las tierras ocupadas lo anterior tendría su aplicación política en el discurso y la guerra popular contra una fuerza que muchos entendieron invasora, quizá demasiado pronto. Algunos rasgos presentes en el ejército de la nación francesa, estuvieron presentes en las tropas que libraron las

guerras de independencia en la América española, donde casi podríamos hablar de *pueblo y república en armas*.

Entrado el XIX, la cuestión de las libertades civiles actuaría, pues, como parte constitutiva del relato presente en el Rito Escocés y el Rito Moderno, girando alrededor de la libre conciencia y la igualdad. La praxis masónica avanza conforme al desarrollo de las instituciones que agrupaban los poderes públicos. La unión en la diversidad (central en el proyecto del *Parlamento*) calaría con mucha fuerza en las logias. La institución se hace progresiva, utilizando como base la metáfora de los antiguos constructores, para aspirar a una universalidad de valores que hagan del progreso algo posible. El Templo interior implica la edificación del Templo exterior, la ciudad como espacio de desarrollo y libertades.

En el continente europeo y desde años atrás, con el grandísimo Kant, Alemania había empezado a vivir una extraordinaria efervescencia filosófica, puede que no vista desde Grecia. Y que evidencia, como nunca antes, a la revolución como posibilidad y a una sociedad construida a sí misma como necesidad. Estamos ante una exploración filosófica de la realidad y la psicología humana que se arroja a buscar la piedra fundamental que lo compone todo. Esta etapa, hasta bien entrado el XIX, tendría un acento especial en la idea y el concepto: la filosofía se entiende como una ciencia (cuyo campo es la *totalidad* de lo real) que viaja más lejos que la sola Teoría del Conocimiento.

Pero, si la escena americana, española y francesa era compleja, la situación política alemana era también auténticamente intrincada: vemos un rompecabezas semi-feudal de señoríos, ducados, pequeños principados, etc. con cierto embrión de conciencia nacional (posterior a Lutero) y que, en distinta medida, sufren una gran presión del imperio napoleónico. Tal vez, pueda conjeturarse que la filosofía (sobre el *Absoluto*) tuvo mucho que ver con la forma propiamente germana de entender la realidad, la sociedad y el Estado; que tenía algunos de sus referentes racionales en las instituciones inglesas y la Revolución norteamericana y Francesa, pero que se apoyó decididamente en Kant.

Todo este proceso tiene un antecedente, cómo no, en Johann Gottlieb Fichte (1762-1814): uno de los pensadores del idealismo clásico alemán, que combinó rasgos místicos y nacionalistas, valedor de cierta clase de nacionalismo socialista que se valía de lo corporativo para contestar al individualismo liberal inglés. Uno de sus proyectos es la superación del dualismo de Kant (la abolición de la *cosa en sí*). Para él, la filosofía contiene a la verdad pura, donde el ejercicio de la razón práctica guarda la clave de esa misma razón. Para comprender esto en toda su extensión es necesario avanzar hacia lo que denominó como un «saber sobre el saber»,

basado en la acción antes que en los hechos. La importancia introductoria de Fichte en esta exposición radica en la base que representó para pensadores como Schelling, Hegel o Marx. El relato filosófico adquiere un carácter profundamente dialéctico con las reflexiones de Fichte sobre la acción (una permanente formación y desintegración). En *Doctrina de la ciencia* (1794) explica la acción como un trabajo de autoconstrucción, un «yo teórico» que amplía sin cesar los límites de la objetividad. A la inversa de la razón, que incorpora a sí misma ladrillos parciales de esa misma objetividad. Esa autoconstrucción termina por «unir» al «yo teórico» con el «yo práctico». Existe un momento en que aparece el *sujeto absoluto*, luego éste arriba a la acción infinita y pura, instante en que concibe la «ilusión de algo otro», donde empieza a estructurarse la enajenación (ese extrañamiento que Marx observaría), que tan sólo se revertiría si el sujeto emprendiera el viaje de vuelta a sí mismo. En el Yo podría, pues, residir la acción absoluta. Por supuesto, estamos ante un autor con una mezcla extraña de Metafísica, Teología y nacionalismo que piensa a la naturaleza, lo objetivo, en el pensamiento enajenado (con lo que no logra comprender que en la subjetividad está la sustancia elemental). Y lo que en verdad vemos es al romántico posrevolución que mira al pensamiento con reminiscencias de las aventuras caballerescas del Medioevo: en tanto la acción es lo *Absoluto*, pues es la libertad lo único que puede dotar de sentido a la existencia.

Pero relacionado con lo anterior, encontramos en Fichte la idea de un cruento proceso dialéctico entre «identidad» y «diferencia». A la vez que un planteamiento completamente romántico en la idea de lo infinito (el Yo o la «sustancia infinita») que fluye sin cesar por lo finito. El romanticismo de Fichte saltaría a Schelling (con quien compartía la comprensión de ser-pensamiento como objeto-sujeto). La realidad es resultado de una terrible lucha de opuestos (donde la existencia real de todo, de cada entidad, depende de que se haga una medición). Asistimos al proyecto de libertad *total* dentro de la fantasía de una Alemania unida y vinculado a un tipo de cristianismo racional: en la superación del extrañamiento, antes nombrado, se oculta la guerra entre luz y oscuridad, de donde surge el *Logos* (el sujeto mortal que puede narrarse) y es apto para redimir y emancipar. Este planteamiento de la libertad logra acercar al sujeto a la misma divinidad, lo que tendría su punto de inflexión en pensadores que identificaron a los dioses como producto de la ingeniería simbólica-inconsciente humana (Feuerbach, Strauss, etc.). Tenemos otro aspecto destacable, según el cual la construcción de todo lo que captamos como la realidad está en el «principio subjetivo» alojado en la materialidad concreta del individuo, pero en el sentido del «Yo absoluto», se refiere a una suerte de sujeto colectivo capaz de contener la vida espiritual de una sociedad o a las premisas históricas

que rigen la actividad de un determinado momento. Para Hegel, esto sería aquello inmaterial que testimonia el nexo universal entre lo terrenal y lo divino.

7 | Breve lectura de Hegel 1, 2 y 3

Por supuesto, lo germánico era ya una especie de anhelo e identidad cultural desde antes del choque entre Roma y unas cuantas tribus septentrionales; que surgiría con fuerza en la Reforma alrededor de ciertos ejes: la diferenciación de la Iglesia y el Estado, un progreso material basado en la voluntad del sujeto que implicaba protección al comercio, la industria y las profesiones civiles y la elevación purificada del espíritu (no ajeno a la actividad del Estado pero sin una iglesia privilegiada).

De la nueva cultura revolucionaria y la Reforma surge, por supuesto, el Terror, pero también un Estado plenamente racional: que busca la llegada y realización del espíritu objetivo como medida de una escala de valores renovada: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Que todo este *proyecto* tuviera su imaginada síntesis en el Estado prusiano conocido por Hegel o en las promesas de las nuevas repúblicas americanas no cambia el hecho de que ese mismo espíritu («destrucción creadora») se conserva en infinito movimiento y mantiene el futuro en continua transformación. Es decir, «lo verdadero es el todo, y el todo es esencialmente resultado», con lo que (al contrario de lo argumentado por muchos charlatanes) la extrema sofisticación del pensamiento hegeliano nunca sintetizaría realmente un fin de la Historia.

Como en la época anterior a la Revolución Francesa, con Hegel (1770-1831) continuamos asistiendo al surgimiento de sistemas filosóficos con una gran importancia en el siempre en construcción edificio teórico masónico, sin los cuales nuestra presencia actual no sería del todo explicable. Hegel tiene cierto paralelismo con la época protagonizada por Newton: en el gran físico vemos el esfuerzo por mirar cara a cara a la misma naturaleza (en movimiento), en el filósofo se revive el encuentro entre lo pequeño y lo grande, lo simple y lo abstracto, el concepto y lo universal histórico… lo cristiano y lo helénico. Al empezar el XIX, el pensamiento filosófico tenía, más o menos, seguridad sobre: Uno. Todo lo real es racional. Dos. Sustancia es sujeto. Tres. La conciencia sobre la libertad contiene a la Historia Universal y a la idea de progreso, que vienen a ser sinónimos.

Formulado el Sujeto Constituyente de Kant, el mundo empezó a verlo modelizado en diversas formas hasta nuestra época, como el sujeto capaz de

crear una realidad y transmitirla masivamente. Éste y otros argumentos filosóficos del momento fueron introduciendo (o más bien confirmando) en algunos pensadores la idea clara de que la Historia es un proceso dialéctico, donde cada manifestación del pensamiento se movía como una superación de la anterior y parte de una futura síntesis en forma de totalidad racional. La dialéctica codifica la respuesta a esta especie de existencia que parece dominada por lo fragmentado, que parece haber *decretado posmodernamente* el fin de los grandes relatos. Respecto a lo anterior, Žižek (1998) afirma: «El problema de esta alternativa no es la elección anticipada que implica, sino el hecho de que falsifica sus términos al representar de un modo crucialmente erróneo la idea hegeliana de la totalidad racional. Hegel sabía muy bien que todo intento de totalización racional fracasa; este fracaso es el impulso del progreso dialéctico; la apuesta de Hegel está en otro nivel: concierne a la «totalidad ajustada», a la posibilidad de hacer un sistema a partir de la serie misma de totalidades frustradas, encadenarlas de modo racional, discernir la extraña «lógica» que regula el proceso por el cual el derrumbe de una totalización genera otra totalización. En última instancia, ¿qué es *Fenomenología del espíritu* sino la representación de los intentos abortados del sujeto tendentes a definir al Absoluto y de tal modo llegar al anhelado sincronismo de objeto y sujeto?» (p. 138) En efecto, Hegel no piensa que el *Absoluto* esté fracturado del sujeto, es sustancia y sujeto al mismo tiempo, es el ordenamiento de todo. El filósofo afirma un solo hilo conductor entre razón, espíritu e idea.

1. Hegel incursionó a través de su *Ciencia de la Lógica* en las íntimas determinaciones del pensamiento que se piensa a sí mismo. La *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) pretende demostrar que desde el puro ser se llega a la idea absoluta. Va desgranando las categorías para ir elaborando una síntesis cada vez más dialéctica hasta arribar a la idea absoluta (el pensamiento sobre el pensamiento: *se engendra eternamente a sí mismo y goza de sí eternamente*). El «descubrimiento» de la idea absoluta pretende ensamblar a todas las filosofías: la unidad de todas las diferencias, de lo finito e infinito. El ser se convierte en reflexión y ésta en idea (la unión entre intelectualidad y realidad), la razón convertida en naturaleza y luego en espíritu. Toda la diversidad y diferencias se contienen en la unidad como fuerza des-dobladora de la actividad (latente), de la que se desprende la objetividad de la que es capaz el pensamiento. A esa altura, Hegel entiende que se ha superado la separación kantiana entre noúmenos y fenómenos.

El pensador alemán interpreta la Historia de manera lineal, cada constructo dialéctico es una «totalidad racional» que se verá contenida en otra. Como ya sabemos, esta idea desencadenó una dura crítica que llega hasta Marx, por parte de posestructuralistas y posmodernistas, en los que la

Historia global pretende ser una permanente desintegración en multiplicidad de hechos locales y parciales (no hay una sola Historia, sino muchas historias). Pero también sabemos que esta posición posmoderna y fragmentaria intentó relacionar la tesis de linealidad y totalidad con el viejo proyecto soviético de Estado y sociedad, a la vez que dio sustento a la supuesta (y falsa) pluralidad histórica y simbólica de la democracia neoliberal.

Este debate filosófico tiene una doble vuelta en la francmasonería de los tres grados azules. Recordemos, el *sujeto-cosmos* de la experiencia iniciática necesita regenerar una imagen inherente a él o ella dentro de una relativa totalidad, más un conjunto teórico para leer críticamente esa totalidad. Sí, puede ver una multiplicidad de cronologías en sus viajes, pero tendrá y necesitará comprender la búsqueda de la unidad elemental más allá de lo múltiple y parcial: acordémonos de que la praxis masónica tiene una parte muy importante de su fundamentación en cierta cultura y filosofía del *viaje* (que puede ser heterogéneo, pero tenderá a confluir en un final).

El acento en lo fragmentario de posestructuralistas y posmodernos, efectivamente, tiene su base en una experiencia práctica donde la Historia viene a ser una explosión de dolorosas crónicas con completa ausencia de algún tipo de fin o ideal de progreso totalizador para la humanidad global (por lo tanto, tampoco podemos aspirar a un conocimiento totalizador). Esto se ha manipulado políticamente: nos han vendido a bajo precio la idea del mercado como expresión de la pluralidad democrática en permanente peligro de desestabilización, a la vez que *parece* salir fortalecida de cada crisis. Pero esta forma de entender la realidad, la Historia y el pensamiento empezó a desquebrajarse la mañana del 11 de septiembre del 2001. A partir de ese *antes y después*, la Historia Universal se reintenta pensar, tras la primera posmodernidad, bajo una totalidad casi hegeliana.

Pero, muy importante, tenemos un trazo enigmático en el pensamiento hegeliano acerca de la búsqueda de un «conocimiento absoluto»: no conduce a una armonía elemental, sino a una especie de *inversión reflexiva*. En este sentido, Žižek (1998) afirma: «confronta al sujeto con el hecho de que el verdadero Absoluto no es más que la disposición lógica de los frustrados intentos anteriores de concebir al Absoluto, confronta al sujeto con la vertiginosa experiencia de que la verdad en sí coincide con la senda hacia la verdad. Un error análogo suele ser suscitado por la idea marxista de la lucha de clases. Por cierto, la lucha de clases es el momento «totalizador» de la sociedad, su principio estructurante; sin embargo, esto no significa que sea una especie de garantía final que nos autorice a aprehender la sociedad como una totalidad racional («el significado último de todo fenómeno social está determinado por su posición en la lucha de clases»). La paradoja

fundamental del concepto de «lucha de clases» es que la sociedad «se mantiene unida» por el mismo antagonismo, la misma escisión que impide por siempre su cierre en un todo racional, transparente, armonioso: la mantiene cohesionada el mismo impedimento que socava cualquier totalización racional. Aunque la «lucha de clases» no aparece dada en ningún lado como una entidad positiva, funciona no obstante, en su misma ausencia, como el punto de referencia que nos permite ubicar todos los fenómenos sociales, no relacionándolos con la lucha de clases como su significación última (el «significado trascendental»), sino concibiéndolos como un (otro) intento de ocultar y «remendar» la grieta de la lucha de clases, borrar sus huellas: lo que tenemos es la típica paradoja estructural-dialéctica de un *efecto que sólo existe para borrar las causas de su existencia, de un efecto que en un sentido «se resiste» a su propia causa*». (p. 139) Ahora bien, *senda hacia la verdad*, *significado trascendental*, etc. son, de hecho, ideas con las que nos encontramos durante la travesía masónica, donde nos introducimos paulatinamente en narraciones, a modo de «totalizaciones racionales», que pretenderán contener una a la otra. Y luego está una de las cuestiones mayores: que algunas de esas narraciones también actúan como *inversiones reflexivas*, cuando nos parece que van a revelar un auténtico conocimiento emancipador, nos topamos con la huella de los elementos que les dieron origen (totalizaciones en el momento de su aparición); me parece, por ejemplo, palpable en momentos del Segundo Grado como el viaje de la Humanidad o los Grandes Iniciados, incluso en la visión de la Estrella, el astro del pensamiento libre.

El punto teórico hasta donde llega Kant corresponde al preasalto final de la burguesía europea al poder. En los territorios hegelianos esta conquista se torna casi completa. Hegel, en realidad, no llegó a tener una completa identidad con las formas capitalistas más radicales: criticó el *laissez faire, laissez passer* como criterio económico y, al parecer, se pronunció durante sus *Cursos* en Jena contra el general empobrecimiento de las clases trabajadoras.

La *cosa en sí* kantiana designa aquella «entidad» más allá de lo cognoscible, de la visión directa y lo experimental; algo sin acceso para la experiencia, como la libertad, Dios, etc. Esta elaboración de Kant, lo que existe tal y como es por sí misma, se transformaría drásticamente; el Materialismo Dialéctico propondría un conocimiento de la materia a una profundidad que convertiría a la *cosa en sí* en *cosa para nosotros* (en palabras del Diccionario de filosofía de Iván T. Frolov, publicado por Editorial Progreso en 1984). El objeto no-fenoménico y supra-sensible de Kant es «abolido» porque la clase burguesa se adueña racionalmente de toda la realidad. El gran filósofo alemán simboliza en la «totalidad» la

apropiación *humana* de todo lo real-histórico. Nos encontramos ante una incursión en la misma arquitectura de la Historia Universal, aunque todavía hablamos de un filósofo idealista que parte del sujeto (pero con un antecedente de cambio *individual* que se remonta al Renacimiento). Aunque ahora sujeto e Historia *son* la sustancia, son la materia, edificados simultáneamente. Lo que equivale a la aparición de un individuo autoconsciente que se esculpe a sí mismo a través de su relato, y lo hace pensándose a cabalidad. Entre otras muchas cosas, Hegel argumenta algo fundamental para la filosofía, en consecuencia también para la reflexión masónica, acerca del conocimiento de lo real: una evolución de la Lógica (desde Kant) a partir de un conjunto totalmente acabado de reglas y principios del pensamiento, expresado en conceptos cerrados, a un nuevo esfuerzo por encontrar el objeto real de ese pensamiento. Hegel quiere una Lógica que permita el viaje entre concepto y objeto (y viceversa). Las formas universales del pensamiento de Kant no cuadraban con la misma experiencia material humana.

La ciencia del pensamiento sobre el pensamiento, la Lógica (terreno de ideas con un lugar totalmente privilegiado en masonería, por ejemplo, en el Segundo Grado), tenía que contemplar la relación innegable que existía entre la actividad de nuestra psiquis y cómo era la realidad (su creación y transformación). Era necesaria una conceptualización racional de las reglas que gobernaban al «espíritu». El modelo hegeliano es inicio de la gran exploración del intelecto humano como transformador de la realidad, primariamente mediante la acción interpretativa sobre las representaciones. Y luego sobre la modelización exterior a través del lenguaje (conceptos). Las acciones del sujeto sobre la materia, su Trabajo, no es que dejen de ser parte del pensamiento, son una armonización entre la normativa que éste se ha dado y lo real. En Hegel, la Lógica es prácticamente una función básica de la conciencia.

Estas ideas dan explicación a una parte muy importante de las razones del Primer y Segundo Grado: se piensa (*ego*), se representa (*symbŏlus*) y expresa (*narratio*). Y con el resultado se toman las herramientas para correlacionar la imagen mental del Trabajo con la huella final de éste en la materia… la piedra, el individuo, la sociedad, etc. Hay que subrayar que el francmasón es un sujeto transformador de la realidad desde su propia base mitológica. Como nos explicaba el Q#.H# Joan-Francesc Pont en la Sesión de Apertura del II Curso de Fundamentación en francmasonería (2018): «Hiram Abif, el mítico arquitecto del Templo del rey Salomón, aparece en las genealogías del Génesis como descendiente de la estirpe de Caín. Y fíjense en cuál era la distinción fundamental entre las dos estirpes: la de Set era pasiva, campesina, de ella sólo sabemos que sus patriarcas vivían 700 o

900 años. Y que tenían miles de hijos, crecían y se reproducían en la pasividad. Por contra, si leemos unas líneas más abajo a qué se dedicaba la estirpe de Caín, veremos que construía ciudades y dominaba el fuego. El personaje de Tubalcaín equivale, dentro de la mitología romana, a Vulcano, que domina el fuego. Y de Tubalcaín acaba apareciendo Hiram Abif. La estirpe de Caín es activa, transformadora, reformista y construye ciudades, espacios en donde se pretende que la gente viva mejor».

El pensamiento que sabe pensarse a sí mismo es una noción central para el individuo que posee los grados donde se pule la primera piedra y se investiga (ciencia y arte) al Universo donde ésta ha de encajar; Hegel es importante para él, precisamente, por la crítica hecha por el neopositivismo: la ampliación de las fronteras de la Lógica con objetivo de expandir el pensamiento como objeto de estudio. Llegar hasta el «pensamiento puro… absoluto» permitiría encontrar una esencia (en aquel momento de Dios) anterior a la naturaleza observable. Hay que recordar que el ambiente académico que ve la obra de Hegel todavía se halla en la concepción anterior. Por ejemplo, en palabras de Ilienkov (1977), Schelling (desde Kant) concibe la Lógica como exacta representación de «los principios y reglas del pensamiento en conceptos». Pero Hegel ayuda a la caída de un verdadero muro, liberando al pensamiento de un defecto que en realidad estaba en el sistema kantiano. En otras palabras, esas reglas de la Lógica, la ciencia sobre el pensamiento, no tienen por qué dificultar el proceso del concepto al objeto (su aprehensión), de lo subjetivo a lo objetivo. Con lo que el individuo podía legítimamente aspirar a pensar y ver un impacto en la realidad. Al plantear una *armonía* entre una Teoría del Pensamiento y el objeto, se describe el viaje entre las profundidades del individuo y el mundo (¿del Aprendiz y el Compañero?), lo que formó una gran revisión de la lógica kantiana. El «concepto racional», pues, puede explicar la naturaleza y el comportamiento del espíritu humano. Esto se deriva de que, aunque el pensamiento sea una habilidad subjetiva (como la voluntad, la memoria, la contemplación o lo sensitivo), en verdad, es un tipo de «actividad» enfocada (al contrario que la práctica sobre lo real) a la transformación de las representaciones. Es decir, a reconstruir las imágenes que tenemos en la conciencia y su exteriorización en lenguaje coherente (conceptos). (Ilienkov, 1977)

Como consecuencia, sabemos que cuando el obrero trabaja en la piedra cambia la realidad, gracias a que antes ha podido establecer la nombrada «armonía» con el pensamiento (que sabe pensarse a sí mismo). Ahora bien, Hegel, en el fondo, no creía que el pensamiento se manifestara ante el explorador únicamente como lenguaje; también lo hacía en los ladrillos que formaban nuestro mundo o en la fabricación de las cosas. Cuando el

Aprendiz se piensa a sí mismo (¿*introspectus*?) y, más tarde, como Compañero razona y camina la realidad, construyendo al exterior de su conciencia con sus herramientas, retrocede al pensamiento que Hegel veía reflejado tanto en las acciones y asuntos *humanos* del sujeto como en sus crónicas habladas y escritas. Uno de los nudos teóricos (incluso principio mítico-institucional) de la francmasonería moderna, la re-interpretación filosófica de una variedad amplísima de fórmulas arquitectónicas medievales, como de las principales herramientas manuales utilizadas por los obreros, empieza a tener una explicación satisfactoria con Hegel (con un antecedente que se remonta hasta Descartes); cuando el filósofo alemán exige que se estudie la esencia del pensamiento en la misma creación de las cosas y los acontecimientos, en la edificación de la cultura. Es decir: ¿Es el sujeto pensante quien en verdad determina objetivamente las cosas fuera de la conciencia? ¿La *Compañía de los Francmasones* es un viaje en dirección sensorial-material, en busca de que el pensamiento del arquitecto viva históricamente en el edificio como acción humana cosificada?

En sentido de lo anterior, Ilienkov (1977) afirma: «Desde el punto de vista de Hegel, el verdadero fundamento para las formas del pensamiento lo constituye sólo el proceso histórico del desarrollo intelectual de la Humanidad, comprendido en sus momentos universales y necesarios». Nuestra particular utilidad del sistema hegeliano es que observa un pensamiento que, primeramente, aparece como sensaciones, contemplación, representaciones, etc. Hasta que logra pensarse a sí mismo. En efecto, el Aprendiz vive una Iniciación que pretende significar un gran punto de inflexión en su vida: de observar, digamos neutramente, la realidad a girarse sobre sí para mirarse y pensarse… comprenderse. Pero en el Segundo Grado es como si se desencadenaran viajes por los marcos lógicos y categorías, produciendo conceptos prácticos (ciencia, técnica, etc.). Como en esta interpretación de Hegel, el francmasón (el sujeto que se ha pensado) surge del orbe de primarias imágenes sensitivas, representaciones, etc. Pero las maneras sofisticadas del pensamiento (que reivindicamos para él) no aparecen, no en primer lugar, como estructuras de su mismísima actividad, sino por medio de su propia obra, una verdad instrumental, como formas de sus herramientas de Trabajo. El obrero que piensa la realidad únicamente observa «objetivamente» su pensamiento en sus herramientas y en las huellas de éstas, por ejemplo, en el conocimiento que generan. En otras palabras, no solamente es consciente de las sensaciones o las representaciones, además, puede generar ideas sobre aquéllas. Es un constructor de, entre otras cosas, tradición hegeliana: levanta una pared de roca que, desde la seguridad del suelo, sólo admite la contemplación desde su máxima altura. Pero a medio camino del plano trazado (demasiado cerca

a la meta para detenerse y demasiado lejos de los cimientos para dejarse caer) necesita entender la sustancia… la materia y el propósito de la roca marcada por las herramientas: el *concepto* concebido por Hegel, capaz de contener las abstracciones posibles de la *piedra* tallada (y, por lo tanto, el nexo con sus representaciones) y al sistema dialéctico formado por la universalidad y la particularidad de las piedras de esa pared.

Recordemos que para Hegel, como para otros pensadores, la idea de lo *Absoluto* remite a actividad contrapuesta a lo estático. Es el movimiento lo que explica a la *vida* de todo lo existente. Tal movimiento no es «local», está integrado en toda la lógica general de la transformación de la realidad. Nos referimos a la *idea* como «unidad del concepto y lo real» y al espíritu (*Geist*) como la «razón que es en y para sí»: *lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto y devenir en sí mismo* (Hegel en *Fenomenología del espíritu*, 1807). Estamos hablando de abordar la materialidad de forma dialéctica.

El trabajo de la *Compañía* requiere del «concepto» que contiene a las leyes sobre el desarrollo y naturaleza de las cosas. Para llegar a él, Hegel aspiraba a una relación práctica en los principios del pensamiento, que fuera capaz de superar las contradicciones tradicionales y evidentes. La cuestión fundamental de esto es, claro, la relación entre el pensamiento que puede pensarse a sí mismo y la esencia de la realidad. La clave, posiblemente, estaba en ese «concepto» como tratado dialéctico entre universalidad y particularidad. (Ilienkov, 1977) De ahí el papel central de lo «universal concreto» en la Lógica hegeliana (por encima del posible pensamiento abstracto). Una de las razones por las que es posible atribuir un proceso tan profundamente dialéctico a los grados masónicos es, por ejemplo, el mismo enunciado de algunos de sus viajes; la sustancia objetiva de la búsqueda de las artes, las ciencias, el Trabajo, etc. es el descubrimiento de la cualidad última en un objeto *X* de estudio. Es decir, un conocimiento racional del mismo como momento más avanzado o elevado en la transformación «concreta», desde una fase anterior de contradicciones y explicaciones.

En Hegel, el acontecimiento lógico, todo lo lógico-real o verdadero en cuanto concepto que desvela al ser en el *Logos*, está compuesto por tres momentos (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1830): Uno. La razón mostrada en las «determinaciones fijas», diferenciadas entre ellas. Es el instante histórico del dogmatismo y la pura Lógica formal («autoconciencia lógicamente teórica»). Dos. El momento dialéctico donde son superadas esas determinaciones por su contrario. Es el instante histórico del

escepticismo (la tensión entre dos sistemas dogmáticos que, aunque lógicos, están enfrentados) que supera históricamente al dogmatismo. Tres. El estado especulativo o positivo-racional, que es el fin de la tensión mediante la unión de las determinaciones. Al igual que en Heráclito, la negación tiene que ser negación de la negación: el obrero transforma mediante su trabajo, el dueño de la riqueza la recibe ya transformada. Pero la pasividad de este último frente a la vitalidad del primero tiene que concluir en una cadena de sustituciones (negaciones). Y en el devenir de todo ese movimiento está la verdad. Estos tres instantes otorgan una facultad necesaria (también del masón): la autocrítica que se aleja de la neutralidad escéptica. Es cuando el ser se acercó a lo que constituye *la entidad lógico-real*.

De este esquema anterior surge una conocida partición lógica: Uno. Doctrina del ser (contiene a las categorías de cualidad, cantidad y medida). Dos. Doctrina de la esencia (categorías de existencia, fenómeno y realidad). Tres. Doctrina del concepto y la idea (categorías del concepto subjetivo, objeto e idea). Las dos primeras tienen el peso de la objetividad. Esta estructuración de la Lógica vuelve a ilustrar, precisamente, una problemática filosófica retomada en la progresión por los grados masónicos: la Logia es un espacio del deseo (sueño) que se pretende laboratorio (ritual) para acercar voluntad y realidad, donde, de hecho, se crea realidad explorando críticamente el mundo (con énfasis en el Segundo Grado). ¿Esto no retorna a la idea guía (del dualismo kantiano) sobre la oposición objetivo-subjetivo, ser-pensamiento… pensamiento-realidad? Si pretendemos una transformación crítica de la realidad, hemos de recordar las soluciones que la francmasonería ha tomado de la filosofía a través de los siglos. Y aquí encontramos una tesis masónica capital con una raíz hegeliana: el Trabajo por cimentar la *armonía* antes nombrada entre la ciencia sobre el pensamiento (Lógica) con el pensamiento real («con sus formas y leyes universales»). ¿En qué se basa esta afirmación? En que existe un «proceso productivo», un pensamiento objetivo, en el viaje humano que crea ciencia, arte e incluso ética; que, a su vez, obedece a compendios generales-objetivos (el *lugar* donde están las leyes universales). Tales ideas se enfrentan al idealismo subjetivo anterior.

Las formas y leyes (lógicas) de construcción de ciencia y arte se ven enfrentadas, por otra parte, a la voluntad y conciencia del sujeto. De hecho, esto revela algo con gran obviedad masónica. Y es que, mientras el Aprendiz gira sobre sí para pensarse, el Compañero muy lentamente vuelve a girar hacia la realidad para emprender travesías de búsqueda. Lo hace porque aquello que busca (ciencia, arte, etc.) está fuera de la conciencia. El francmasón de la *quinta edad*, por lo menos inicialmente, no construye los enunciados de sus viajes según su soberana voluntad, sino según los

compendios generales-objetivos. Naturalmente, aquí estamos haciendo una aplicación de Hegel al Segundo Grado, por lo tanto, hemos de considerar que el peso objetivo de las cosas exploradas sigue estando en el cosmos comprensivo del pensamiento. Y estamos hablando desde la Lógica, de los objetos determinados en la «actividad» del pensamiento (ciencia). Pero, por otra parte, Hegel pretende llegar a la integralidad de las distintas formas del pensar (ampliar la Lógica hasta las anteriores categorías de la Ontología). Lo que era equivalente, como en masonería, a un estudio crítico del pensar y del mismo conocimiento. A esta altura, el filósofo alemán introduce una definición importante: la distinción del pensamiento *en sí* (el objeto de exploración de la Lógica) y el pensamiento *para sí* (el entendimiento de los principios y leyes de su funcionamiento, el *qué* y el *cómo* de su Trabajo). Las diversas formas del pensamiento (como el movimiento de las herramientas de construcción donde éste podría ser observado) deberían ser abordadas en cuanto a su fin y actividad. Como en la Lógica, el pensamiento del *Constructor Libre* viaja de *en sí* a *para sí*. Hablamos del conocimiento de esas formas y leyes, los conceptos y categorías, del pensamiento en sí mismo. Por todas estas razones, desde Hegel, podríamos afirmar que la reflexión o el juicio del francmasón (real en un sentido filosófico) están conectados con las formas y leyes que rigen la edificación de las ciencias, las artes, etc.

Nuestra lucha, como constructores, para acceder a la esencia de lo real desde diversos frentes es algo que en varias formas bebe de Hegel. Por ejemplo, en palabras de Iliénkov, cuando el obrero aspira a que la «conciencia subjetiva del pensamiento sobre sí mismo sea idéntica a las formas y leyes (objetivas) reales, necesarias y universales del pensamiento». El raciocinio como objeto y sujeto, además, habla (otra vez) de la armonía de la «Identidad» consigo mismo; una labor productiva (inconsciente) que marca la analogía efectiva entre pensamiento y objeto (un sistema lógico para los procesos del pensamiento, más allá de las diferencias entre sujeto y objeto). Por esto Hegel ampara el peso objetivo de las formas lógicas. En Marx, por ejemplo, *cosas* como la Economía Política son estructuras mentales que la sociedad admite masivamente, por lo tanto son objetivas. Se implica en la Lógica no lo que está como tal fuera de la conciencia, sino las determinaciones fijadas por la «conciencia teórica» (ciencia) del pensamiento. Esta ampliación a todas las categorías obliga al estudio crítico del mismo pensamiento como conjunto de acciones. El relato de los grados masónicos, por ejemplo, tiene parte de sus cimientos en esa dialéctica que involucra a la negación. El Aprendiz y Compañero protagonizan, en el camino iniciático, la negación de modelos de pensamiento consciente que se ven superados por otros. La cuestión es que

esos procesos, en realidad, se originan fuera del pensamiento de ese obrero (¿inducidos?), aunque, por supuesto, ocurren en él. La negación protagoniza el viaje del pensamiento *en sí* hacia el pensamiento *para sí*. Ante todo, el *Constructor Libre* necesita saber el porqué y para qué de las acciones. Una parte de las respuestas están en la Identidad entre la estructura del pensamiento consciente y las acciones inconscientes del sujeto (con las que existe una relación históricamente subordinada). Con ese fin, la experiencia iniciática en francmasonería construye, facilita nada menos que un pensamiento objetivo que crea ciencia, arte, etc.

En Hegel, hay una lectura nueva de las categorías (calidad, cantidad, medida, causalidad, probabilidad, necesidad, lo común, lo particular, etc.). Para él no son, a diferencia de Kant, Fichte o Schelling, las máximas determinaciones generales de las cosas; obtenidas en la contemplación o la experiencia de cada individuo («esquemas trascendentales de la síntesis propios de cada conciencia», en Iliénkov, 1977). Se trataría de estructuras que, al interior del Yo, no están al alcance separadamente. Existen allí únicamente *en sí*, como inclinaciones instintivas. Con lo cual, las categorías manifiestan sus determinaciones como parte de un desarrollo histórico universalmente humano (nunca aisladamente), como el perfeccionamiento de la ciencia, las artes, etc. Es el pensamiento colectivo el que logra devenir en *para sí*.

En una parte de la francmasonería se sintetiza una escala propia de categorías que, de hecho, forman la cabeza de las cadenas lógicas que involucran directamente al Primer y Segundo Grado: podríamos proponer *pensamiento - conciencia - inteligencia - voluntad - libre albedrío*. Como se podía inferir desde Hegel, éstas se visibilizan en la interacción de los miembros de la *Compañía*, colectivamente. Como figuras universales del pensamiento, canalizan la aparición del objeto y determinan su imagen en el cosmos del pensamiento más universal (en un momento dado, el de la Logia). Efectivamente, las categorías (su carácter) que se muestran en los grados deciden por completo al objeto de nuestra búsqueda. Pero esto no se detiene aquí. Las determinaciones de nuestro objeto (sea cual sea éste), según Hegel, pueden ser constructos de ciencia hechos por la actividad del pensamiento (a través de las herramientas, por ejemplo). Estamos describiendo la aplicación concreta del «concepto» logrado por el obrero en la materia bruta; en Hegel, la Identidad del pensamiento y el objeto, entendiendo por aquel «el concepto realizado en la materia sensorial-natural», en palabras de Iliénkov.

Por supuesto, las determinaciones hechas desde las categorías podrían aparecer como fijaciones de los objetos en la contemplación (práctica), lograda mediante la experiencia histórica humana (en otras palabras,

cuando una conciencia individual recrea los esquemas centrales de todo el pensamiento humano). Las categorías, en filosofía como en masonería, son organizadoras de la experiencia (Fenomenología). Cuando el francmasón reflexiona sobre pensamiento - conciencia - inteligencia - voluntad - libre albedrío ve compendios universales que informan sobre una racionalidad (ciencia) única pero captada y matizada por su propio entendimiento. Son esquemas de pensamiento humano cosificado. Y representan, muy importante, la matriz de su Instrucción como *Constructor Libre*. Siendo mujeres y hombres de tradición ilustrada, las categorías reelaboran nuestras sensaciones sobre la realidad y dan la cabeza de un «concepto». Entonces, lo esperable es que nuestro entrenamiento crítico impida confundir esos conceptos básicos con determinaciones objetivas y puras de los objetos (*en sí* y *para sí*). La Instrucción del Aprendiz y el Compañero está orientada a desarticular determinantes absolutos de la realidad. Hay una sustantividad que subyace a la apariencia de las cosas, la construcción no es únicamente lo que parece. De hecho, no es lo que parece, dado que hay que sumar sus cimientos, primeramente ocultos a los ojos del sujeto. Por lo tanto, es necesaria una cosificación, una práctica de lo sensitivo en la materia bruta.

En la antes nombrada «idea absoluta… el saber absoluto», el sujeto/sustancia se halla protagonizando un autodesarrollo histórico por medio de toda clase de rupturas y negaciones. La crónica de nuestra existencia contempla un surgimiento incólume que pronto cambia dramáticamente, originando formas nuevas en cada uno de nosotros. Todo nuestro desarrollo es una partida dialéctica. Pero lo nuevo nace de la negación de lo anterior, en una tendencia que navega hacia una futura totalización transitoria, para más tarde volver a romperse en el desarrollo de algo *nuevamente nuevo*.

«He visto al emperador —alma del mundo— a caballo, qué maravillosa sensación», escribía Hegel el 13 de octubre de 1806, luego de haber presenciado la entrada de Napoleón y sus tropas en Lena. El filósofo admiró profundamente a la Revolución, confiando inicialmente en que ésta provocaría una ola que lograría transformar modernamente a Europa y al mundo destruyendo para siempre al Antiguo Régimen. La pasión que Hegel mostró por la Francia revolucionaria fue compartida por otros grandísimos personajes de la época, como Goethe, Schiller o Beethoven. En algunos de ellos, el espíritu de la Revolución, en algún momento simbolizado en Napoleón, mostraba de forma concreta la universalización del poder burgués (pensado y expresado). En *Fenomenología del espíritu*, la obra cumbre hegeliana, asistimos a la llegada de la razón (burguesa) a todos los aspectos de la realidad (una idea de libertad de hondo calado que otorgaba

amplias facultades al sujeto para construirse a sí mismo), como un desenvolvimiento dialéctico de la Historia.

Hegel ve claramente (de ahí su papel totalmente central en el complejo teórico-histórico de la Modernidad donde la masonería está inserta), en el sentido de cada hecho histórico, una totalización mayor que lo precedente (que lo contiene). Ese nuevo sujeto que surge de estas tesis totaliza la Historia, la sustancia, en sí mismo. Toma conciencia, digamos de repente, de que él es *toda* la realidad. Lo real es la construcción de la Historia de la Humanidad edificada desde la totalidad *escalonada* que forma con la razón; que, a diferencia de Descartes y Kant, ya nunca más tendría terrenos vedados. Si «todo lo real es racional (lo hemos hecho nosotros conscientemente) y todo lo racional es real (es sólidamente histórico)», lo que vemos es tan sólo lo que hemos querido construir históricamente. Sucesos que han arribado dialécticamente (racionalmente), lo que es igual a decir que han devenido de forma desgarradoramente humana (nosotros mismos somos esos sucesos). El estatus fundamental de Hegel en el pensamiento masónico deriva, ni más ni menos, que del carácter dialéctico del ascenso por los grados. El Compañero (un *nuevo* sujeto libre y autoconsciente) contiene, totaliza, la Historia del Aprendiz. Él/ella es una síntesis nueva venida de lo anterior. Para, más tarde, ser el Maestro (que ha conquistado y al que se le han otorgado la plenitud de derechos en Logia) que los contiene, totaliza, a ambos. Evidentemente, Hegel no estuvo en la refundación moderna de la francmasonería , pero su demostración de la dialéctica es una cuestión socio-matemática. Se trata de la conceptualización de modelos y matrices que están presentes en la psiquis del Sujeto, con mayúscula. Su explicación lo es de la Historia Universal. El impacto hegeliano es tal que se llega a afirmar posteriormente que si la Historia es lo real y ésta es un proceso dialéctico, el propio desvelamiento habría provocado el *fin de la Historia* (ya que finalmente ésta *se sabe* a sí misma); empezaría en la Grecia antigua y terminaría sobre el escritorio *totalizador* de Hegel en la Universidad de Berlín.

2. Y muy importante: la otra parte del extraordinario aporte de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, cuyo rastro llega, incluso, hasta campos del saber complejos como el psicoanálisis, la psiquiatría y la psicología política, entre otros, y que es de gran importancia para la posterior explicación filosófica de la experiencia iniciática, está en *Herrschaft und Knechtschaft*, la dialéctica del amo y el esclavo, en relación a la lógica de la Carga Simbólica del sujeto pensante. También desarrollada por el filósofo ruso-francés Alexandre Kojève (1902-1968) en sus célebres conferencias, a las que asistieron grandes pensadores del momento como Lacan. Hegel se preguntó con intensidad por el mismo origen de la Historia, encontrando

parte de la respuesta en lo elemental de las relaciones humanas. Para él, la Historia comienza cuando dos conciencias, separándose de la naturaleza básica, atracan en el mundo de los deseos que están más lejos que la mera supervivencia animal. Cuando se *desean deseos* (que residen o dependen de la actitud y acción del otro/a distinto). Como sujetos pensantes que quieren algo más que alimento, abrigo y refugio, ¿qué deseamos del otro/a? Según la dialéctica del amo y el esclavo anhelamos que nos reconozca (deseamos ser el objeto de deseo del otro). Deseamos que en el choque de esas dos conciencias una resulte sometida por la otra, pasando ésta a ocupar un lugar históricamente *superior*. Una pugna que significó un gran cambio en la idea de conciencia venida del Idealismo, que pasa a ser resultado de un proceso dialéctico entre más de un individuo. El filósofo alemán piensa las diversas formas de conciencia hasta llegar al *saber absoluto*... el *Absoluto* pensándose a sí mismo en el propio pensamiento (en nosotros).

Existe un momento álgido de este siempre inacabado conflicto a muerte, origen continuo de la Historia y la cultura humana en Hegel, donde uno de los dos sujetos, mediante distintas fases más o menos traumáticas, decide entre la muerte *posible* frente al otro por desear la supremacía histórica o la supervivencia mediante la sumisión tanto física como psicológica y simbólica. Entre las dos conciencias hay una donde su deseo de ser reconocida (y legitimada) es más grande que el miedo a la posible muerte en la lucha por la supervivencia. Y otra donde el terror a la muerte es mayor que su deseo de ser reconocida por la otra. La relación que resulta de la figura dominante (el amo) y el dominado (el esclavo) no sólo origina la Historia humana. Además, y esto es central, aporta la noción del sujeto donde su *humanidad* está totalmente ligada al reconocimiento por parte del otro/a, de su Carga Simbólica.

El amo, en Hegel, queda posteriormente en total insatisfacción, ya que el individuo que ha reconocido y legitimado su superioridad, en verdad, es alguien despojado de autonomía simbólica. Y en el que pesaba más el miedo a la muerte que la conservación de todo aquello que lo hacía humano: como esclavo que es, ya no desea deseos (regresa a la satisfacción de las necesidades básicas a cambio de trabajar, para el dominador es una relación similar a la que podría tener con los animales de una granja). El amo no tiene suficiente porque comprende que ha sido legitimado por un *no-humano*. Aquí reaparece el desarrollo dialéctico: por una parte, el sujeto dominante se ve alejado a las tareas de administración y goce de las riquezas producidas por el esclavo. Sin embargo, esta historia reservaría a ese individuo dominado y deshumanizado el trabajo práctico que le pondría en contacto con la transformación de la materia. Para Hegel, esto concentraría en el esclavo-*trabajador* la construcción real de la cultura.

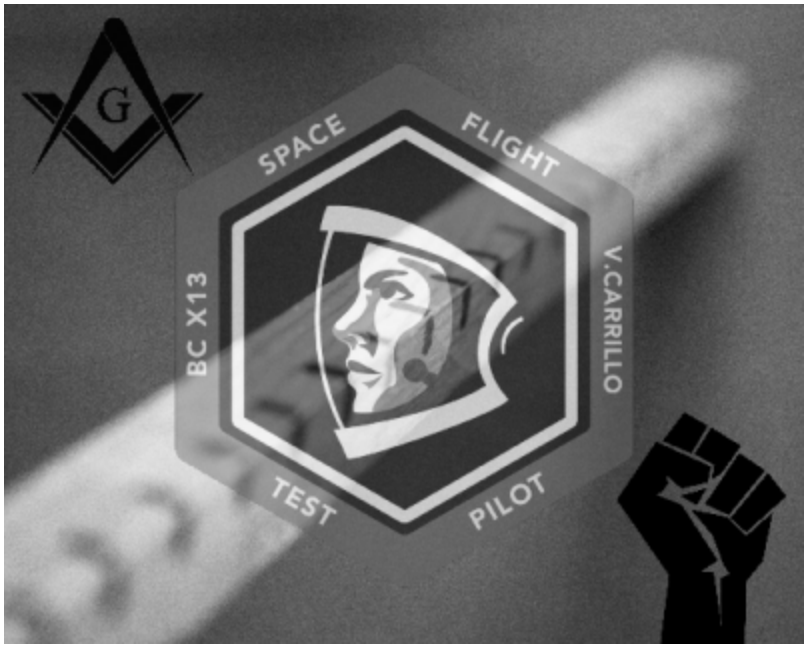
Finalmente, es el esclavo quien establece una relación y puentes entre su inventiva o imaginación y la transformación de la materia (procesos de aprendizaje) mediante sus herramientas de trabajo. Y allí redescubre los canales a su libertad y humanidad perdidas.

La dialéctica de Hegel se muestra con esas dos entidades enfrentadas: una desea a la otra en la *afirmación*, luego el amo niega-*negación* al futuro esclavo y lo hace someterse. Y, finalmente, el esclavo niega-*negación de la negación* al amo cuando comprende que sabe transformar la materia con su trabajo, es decir, a la misma realidad. Pasando a una totalización racional nueva, un nuevo paradigma cultural, que *concilia* a los contrarios. Una totalidad que más tarde se enfrentará a otra. En suma, el método dialéctico fue concebido como la estructura última de lo real, mediante un encadenamiento infinito y dinámico de todas las categorías. Todo lo que vemos o afirmamos implica su negación, como si todas las manifestaciones históricas tuvieran un pie en el pasado (que parece seguir aquí) y otro que aparenta estar en el futuro, el devenir. El *puro devenir* es Dios, una síntesis de todas las contradicciones. Y el *Absoluto* sería la vía infinita de su autoconciencia-determinación. La Verdad es, entonces, el viaje *hacia*… lo que nos objeta y con lo que hemos de integrarnos.

2.2. Ahora bien, aquí está la derivación más importante de la anterior teorización: La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel nos proporciona la noción donde la «humanidad» del sujeto depende de que se le otorgue reconocimiento y legitimación a su imagen. En la naturaleza de la Carga Simbólica individual y colectiva (la imagen en esa bisagra entre dialéctica y deseo) nos enfrentamos a la necesidad de que se le otorgue reconocimiento y legitimidad a ésta, como medida concreta de *existencia* y conquista de derechos que, a su vez, implican «dosis de humanidad».

La Carga Simbólica (la definición cobra su peso mayor en el Psicoanálisis), un concepto que desarrollé en publicaciones anteriores, encierra, mediante una serie muy amplia de representaciones inconscientes, adopciones e implantaciones culturales, los códigos que permiten mapear los principales aspectos que comprenden la identidad de un individuo. A través de los subsistemas que la componen (Filtro Emocional, un conjunto de modelos simbólicos), el sujeto crea un marco por medio del cual leer la realidad; creando una matización con unas particulares fluctuaciones de ánimo y cambios somáticos leves que lentamente ayudan a formar modelos finales de conducta. La vida del sujeto está marcada por las relaciones que esa Carga Simbólica establece con el entorno, la misma empieza a estructurarse desde la propia aparición del Yo. Su primer fin es psicodiagnóstico, estando este rasgo profundamente codificado en la filogénesis de la especie (establecer si el otro es una amenaza o si es posible

la comunicación), y su principal función es la demanda de reconocimiento y legitimación de su propia imagen por parte de otras cargas simbólicas. No olvidemos que la subjetividad se forma a partir del otro, por tanto, es desde el Otro que empieza a edificarse la Carga Simbólica, antes de que el propio *ser* biológico se convierta en *ser* humano cultural, en ideas de Lacan (esto arranca con esa primera ritualidad, manifestada de diversas formas *locales*, donde se nos provee de un nombre; en efecto, no recuerdo haber decidido que me llamaría Vladimir, esta piedra fundamental de mi Carga Simbólica - CS me fue entregada por un *otro*).



La modelización de una parte de mi Carga Simbólica, mediante la unión de sistemas parciales, permite una exploración psicológica en las mismísimas lecturas que tengo acerca de la realidad. En la imagen, una insignia imaginaria donde me convierto en piloto espacial sobre la Regla de 24 divisiones, una herramienta masónica, junto a otros símbolos de la masonería y el puño en señal de lucha.

Podríamos considerar que la Carga S es algo que se empieza a modelar desde lo que el Dr. Lacan llamó el Estadío del Espejo y la aparición del Yo. Su motor primordial es la dialéctica de la imagen y el deseo (volveremos sobre esto en el último capítulo). La CS se transforma continuamente hasta el último día de existencia del sujeto, estando marcada por las relaciones que establece con el entorno (otras CS). Entre los nexos trazados por la CS, hay uno destacado por su importancia vital: la lucha por verse superficialmente revelada, reflejada, en las Cargas S enfrente de sí misma (recuérdese que la CS es una estructuración aparecida con el Yo, que también es comprendido como imagen reflejada en el otro, el Yo está en el otro).

El ejercicio comunicativo en cualquier colectividad humana depende de que cada sujeto observe la Carga Simbólica del otro. Una entidad (humana en este caso) sólo se convierte en Sujeto de Derechos si los otros *ven* su Carga Simbólica y le confieren la legitimidad suficiente para, en primer lugar, iniciar una comunicación y, en segundo lugar, considerarlo una entidad simbólica pensante y soberana equivalente (el fin psicodiagnóstico). El entrenamiento necesario para el uso de las libertades conlleva profundizar en ese reconocimiento de la Carga S del otro; que es el eje último de la coexistencia practicada dentro del aparato social (la necesidad de responder quién es el otro para, así, responder quién soy).

Como se expusiera anteriormente, el sustento explicativo (filosófico-histórico) de la Carga Simbólica del sujeto pensante está (entre otras fuentes) en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: *Herrschaft und Knechtschaft*, la dialéctica del amo y el esclavo. Y en la posterior elaboración del filósofo Alexandre Kojève. Recordemos la lucha entre las dos conciencias (el amo y el esclavo) por obtener el reconocimiento y la legitimidad de una por parte de la otra. Y el importantísimo elemento de la insatisfacción posterior del dominante, consecuencia de ser reconocido y legitimado por un no-humano, estado derivado de la condición de esclavo.

Las comunicaciones en todo grupo humano, como se argumentaba, están sujetas a que sus miembros se observen entre sí y otorguen legitimidad a la imagen de la CS del otro, un proceso empujado por la propia dialéctica de la imagen. Los derechos reconocidos en un sujeto por parte de los demás dependen por completo de que éstos otorguen legitimidad a su CS: hay una relación directamente proporcional entre reconocimiento-legitimación de la imagen (CS) y posesión de derechos. El ejercicio de su autonomía y soberanía personal está en los ojos del otro, su espejo. En los niveles de libertad de los que podrá hacer uso hay una equiparación inconsciente entre legitimidad de la CS y *grados de humanidad* reconocidos en el sujeto por parte de sus congéneres; esto presta parte del sustento al relato sobre la

distancia entre grupos humanos (civilizado-incivilizado, desarrollado-subdesarrollado, superiores-inferiores) y entre humanos y las demás especies. Esta última diferenciación, humanidad-animalidad, se hace algo problemática cuando el otro es, por ejemplo, un gran simio, individuos que forman sociedades donde se han observado rudimentos de una posible cultura, que pueden aprender un lenguaje y comunicarse con humanos. La comprobación, en diversos estudios, de que poseen conciencia de sí, nociones sobre el paso del tiempo y una estructura emocional ha conducido a varias iniciativas para que se les reconozcan derechos que sólo poseen los humanos, como la libertad y la prohibición de la tortura.

2.3. ¿Pero de qué está *hecha* la Carga Simbólica? Asociado a la CS está la definición de Filtro Emocional: una elaboración de la psique para filtrar la realidad a través de los modelos simbólicos que explican, comprenden y contienen toda la extensión de la subjetividad del individuo. El Filtro E evita una relación de inmediatez con la realidad, matiza el mundo que captamos a través de los procesos cognitivos (por ejemplo, la percepción); siendo, así, determinante para acercarnos a él de una manera crítica. El Filtro E es el marco de crítica a través del cual leemos, codificamos y ponderamos simbólicamente a la materialidad donde estamos inmersos.

El Filtro Emocional toma, por ejemplo, todo el espectro de percepciones (visuales, auditivas, etc.) e incluso condicionantes que provienen del mundo de las representaciones inconscientes y selecciona un conjunto de impulsos, estímulos o excitaciones según unos criterios más o menos bien establecidos desde la Carga Simbólica. De hecho, el «material filtrante» es el símbolo (todo el reino metafórico donde éste se ha re-representado a él mismo/a y su universo), que, además, comprende al lenguaje y desde éste lo normativo (la *ley-verdad* de cada momento histórico). Como explicamos anteriormente, la «filtración» de la información, en su mayor parte proveniente del exterior, crea una matización con unas particulares fluctuaciones de ánimo y cambios somáticos leves, que se relacionan con la conducta. Es decir, el observador lee las cosas, las relaciones, el mundo y sus movimientos, etc. a través de su Carga Simbólica y específicamente por medio de sus Filtros Emocionales. Al intentar evitar una peligrosa y psicótica relación de inmediatez con la realidad, los Filtros E constituyen un mecanismo de relojería contra la pulsión sobre un objeto que tiende a dominar al sujeto. Algo, digamos, similar a lo que el Psicoanálisis llamó Reflejo Repetidor y Pulsión de Muerte. La Repetición y la Pulsión (aunque son esquemas con un gran número de lecturas), tienen relación con la destrucción de las funciones creativas e intuitivas del sujeto, que son totalmente cruciales para la estabilidad psicológica en una especie inteligente.

Recordemos que nuestra relación con la realidad es simbólica, a la manera del Dr. Lacan. Estamos arrojados al lenguaje. Y también recordemos que aquel núcleo duro de lo reprimido, lo que escapa a la simbolización, está en el registro de lo Real. Nada «cuerdo» puede estar fuera de la *función simbolizante*. Tendemos a creer, desde el pensamiento racional, que la manera juiciosa de medir la realidad es exclusivamente aportada por la ciencia. Pero la cuestión que se ve en el Segundo Grado, por ejemplo, es que se aspira a simbolizar incluso a la ciencia, darle un contenido emocional. Pensemos que reducir toda la experiencia del conocimiento a lo cuantitativo es como fantasear con que obligamos al sujeto a una vivencia *directa* de la realidad, sin Filtros Emocionales. Y la psique no funciona así. Efectivamente, nada proporciona unas lecturas más fieles sobre la dureza de la materialidad que la física, la geometría, las matemáticas, etc., pero el humano necesita sumarlas a su Carga Simbólica para entenderlas como propias, esto no es posible si su relación con la realidad es *directa*.

Tengamos presente que el inconsciente «sabe» que lo Real está oculto a la visión directa y que la forma de rastrearlo es simbólicamente. A mi pesar, ciencias como la Física no pueden ni necesitan arrojarse el verdadero y único conocimiento del ser que sabe pensarse a sí mismo, ya que éste también existe como cúmulo simbólico. De hecho, únicamente con ayuda del pensamiento simbólico es posible aprehender las implicaciones *humanas* de las vastas regiones de entendimiento abiertas por la Física. El sujeto que se piensa necesita herramientas que amplíen sus fronteras, pero que toleren una producción de sentido sin conflictos entre lo racional (lo directo) y lo simbólico (lo indirecto, interpretable, especular y en gran proporción inconsciente). Pensar que puede existir una hegemonía del pensamiento científico sin la intervención de la *función simbolizante* humana es un grave error, tan sólo nos aproximaría a la pesadilla de una visión directa de lo Real lacaniano sin Filtros Emocionales que midan el *Desfase*.

Sería como lo ocurrido a las desafortunadas tripulaciones espaciales de la película *Event Horizon* (Paul W. S. Anderson, 1997): la historia de una nave lanzada en el 2040 y desaparecida sin dejar rastro pero misteriosamente reaparecida siete años después en la órbita de Neptuno. La *Event Horizon* poseía un motor gravitatorio que teóricamente podía generar un agujero negro para plegar el espacio-tiempo y recorrer enormes distancias. Pero en su camino a Próxima Centauri algo «técnico» ocurre y la nave supera todos los límites del Universo conocido, arribando a una dimensión descrita como *el caos puro, el mal puro*, donde la tripulación original cayó presa de toda clase de delirios, alucinaciones y actos salvajes, aniquilándose a sí misma y dejando como único mensaje una advertencia perdida en el espacio: *liberate*

tute ex inferis. ¿Qué pudo ocurrir exactamente a aquel grupo de científicos ante la llegada a un lugar donde sus razonamientos «indirectos», simbólicos, de la realidad sencillamente dejaban de ser válidos? Me aventuro a decir que el submensaje de la película es un evento donde todos los agujeros, incongruencias e inestabilidades de las realidades *humanas* de los viajeros se ven terriblemente visibilizados por la llegada a una especie de súper-realidad que fue vista de manera directa (la nueva tripulación que envían en misión de rescate sufre, como la primera, diversas alucinaciones sobre pasados hechos traumáticos de sus vidas en cuanto comienzan a vivir dentro de la nave abandonada). Vista de manera directa significa, como sabemos, sin mediación de Filtro Emocional, sin un sistema simbólico (*función simbolizante)* entre sus vidas traumatizadas y lo Real. Lo que tuvo como desenlace el acceso inmediato de un nivel de la psiquis que no tiene respuestas, que se halla reprimido porque ha perdido parte de las piezas del todo (originando un universo de síntomas relacionados con los miedos más profundos e inexpresables de aquellos viajeros). ¿Si la primera tripulación hubiera logrado simbolizar el viaje de la *Event Horizon* habría evitado la muerte? La *función simbolizante* nos mantiene a salvo de aquello que no es exteriorizable directamente mediante el habla, la inconsistencia, lo imposible (que incluye aquel núcleo duro de dolor, lo Real, con que alucinó la tripulación). Así que tal vez habrían conservado la cordura.

Como puede deducirse, el Filtro Emocional (que, como todos los aspectos profundos de la conciencia, tiene un proceso de maduración y cambio que dura toda la vida del individuo) tiene tres funciones primarias:

- La conservación efectiva de la autonomía interpretativa del sujeto.
- A partir de esto, mantener sus impulsos creativos (es decir, la acción «equilibrante» y «erotizante» que representa el ejercicio de su imaginación).
- Y, finalmente, contribuir en un proceso lento de edificación de un marco crítico para la lectura de la realidad.

Las funciones primarias anteriormente nombradas ayudan a explicar porqué, en un apartado anterior, me refería al interés despertado por la masonería de la Marca, precisamente, por su relación con el problema del reconocimiento y legitimación de la Carga Simbólica del sujeto. Así, en parte de los relatos existentes sobre este Ritual, que retroceden a los tiempos de la construcción del Templo del rey Salomón, los obreros presentan su trabajo, la piedra que han tallado, a sus oficiales, con el fin de recibir o no su aprobación según el trabajo corresponda a las necesidades del edificio en construcción. Pero estando en éstas, uno de ellos presenta una enigmática clave de bóveda; luego de algunos vaivenes, la soberbia de

quienes debían supervisar el Trabajo, aquellos que poseían la Maestría, termina con la revolucionaria piedra, algo que se salía de los moldes y rompía la uniformidad del paisaje, entre los trozos rotos donde estaban los desperdicios de la cantera. Pues bien, pasan algunas cuestiones traumáticas para el obrero, pero la cuestión es que la obra se detiene cuando descubren que falta una piedra de características excepcionales, aquella que servirá para concluir el arco: una con sus caras laterales talladas en ángulo, con la increíble capacidad de transmitir a los lados (hacia otros arcos o al muro en sí) parte de las tensiones, logrando un equilibrio resistente a las cargas verticales. Cuando el Trabajo del obrero, su piedra como ejercicio erotizante de su imaginación, es rescatada, el arco queda concluido. Entonces recibe una Marca, una pequeña simbolización que acompañará desde ese momento su Trabajo y que será reconocida por los otros. Ahora bien, lo que importa es la función psicológica de esa Marca, dado que podríamos interpretarla, precisamente, como Filtro Emocional, es decir, parte de los subsistemas que estructuran la Carga Simbólica del sujeto.

El Filtro Emocional, matizando las lecturas y mediciones de la realidad (por ejemplo, en vínculo con lo clásicamente denominado *Animus/Anima* en Jung), reacciona según los criterios de una escala psicomatemática; actúa más como Teoría del Aprendizaje (Marín, 2001). Las contribuciones del brillantísimo matemático Zoltán Dienes (citado por Marín) son especialmente útiles para explicar cómo se edifica conocimiento dentro de la *estructura social* en construcción (la Logia, por ejemplo). Su trabajo se inscribe en las propuestas cognitivas de la enseñanza. La utilización de su Teoría Psicomatemática del Aprendizaje (en la descripción de los cuatro principios de Orton, 1990) para ilustrar al Filtro Emocional interviniendo en la entrada de información exterior actuaría así:

1. En el Principio Dinámico el sujeto tiene un papel activo, que requiere de material concreto y manipulable (la piedra bruta como metáfora de una existencia que aspira a un progreso intelectual y material).

2. En el Principio de Constructividad podemos extraer dos momentos pertenecientes de tránsito: reflexión constructiva y analítica. En la primera parte hay un protoconocimiento intuitivo, que al no ser completo conduce a un uso integral de la Lógica. La segunda parte le permite dar el paso hacia la formación de un concepto (una interpretación propia razonada y exteriorizada de una parte de la realidad), que un día será punto de partida para infinidad de desarrollos futuros.

3. En el Principio de Variabilidad Perceptiva, el sujeto sano está efectuando sus travesías vitales. Sus conceptos deberán superar la prueba de un uso en tiempos, espacios y circunstancias distintas.

4. Finalmente, el Principio de Variabilidad Matemática visibilizará a un individuo constructor de la sociedad que conoce y sabe usar la diversidad de variables matemáticas que determinan el comportamiento de sus conceptos. Hay, pues, posibilidades de que llegue a su destino.

Pero, además de en la experiencia, los Filtros Emocionales actúan sobre la conciencia; entendiendo por ésta la instrucción que el ser tiene de sí mismo/a y en relación al entorno y de sus percepciones, asumidas en el orbe del imaginario. Esto agrupa tres atributos psíquicos esenciales, que son también tres profundas dimensiones filosóficas del sujeto: Autonomía, reflexión y elección. En la gran fortaleza, *digamos gótica*, que esas dimensiones forman, residen los Filtros Emocionales. Es desde donde se irradian para cribar la realidad. Lo que ocurre a continuación es simplemente asombroso: la conciencia establece unas mediciones entre el contenido simbólico del Filtro Emocional, que impregna la *República de su Imaginario*, y las lecturas psicomatemáticas enviadas por esa función dilatada y acumulativa a la que llamamos experiencia. Y el resultado es a lo que denominamos el, nombrado anteriormente, *Desfase*: la diferencia entre conciencia y experiencia (los deseos y los acontecimientos). Explicado de otra forma: la distancia entre cómo es verdaderamente el mundo y nuestra imagen/idea simbólica de cómo debe o nos gustaría que fuera la realidad. La relojería interna del Filtro Emocional actúa como instrumento de medición del *Desfase*, nos da la imagen del *ideal* (creada durante la edificación de la Carga Simbólica), pero también nos dice qué tan lejos se encuentra de la objetividad más directa. Esta «maquinaria» dedicada a la arquitectura del ser es de vital importancia en aspectos como el libre desarrollo de la personalidad (y, desde allí, en un sistema amplio de Derechos Humanos). Así como en un permanente sentimiento personal y social de inconformidad, que resulta trascendental para mantener el Norte de una utopía político-social aún no realizada. El espíritu inconforme además es necesario para que el pensamiento racional sea también crítico.

Si los grados de humanidad reconocidos en un individuo tienen una proporción directa con el reconocimiento de legitimidad a su Carga Simbólica, podríamos deducir, según esto, que no nacemos naturalmente libres e iguales (tampoco ante la Ley), ni instantáneamente seres poseedores de derechos (humanos en este caso, excluyentes automáticos de las demás especies). Nunca ha sido así. Ni siquiera en periodos de florecimiento civilizatorio nos hemos sustraído de la condición de primate tardío y violento en medio de una circunstancia depredadora. Hablamos de una realidad existente en la psiquis social que se irradia a la *política real*.

Los «grados de humanidad» (lo que implica derechos) que cada sujeto reconoce en los otros están en relación directa con la legitimidad otorgada a

su Carga Simbólica. Esto es una realidad psicológica en los individuos, sociológica y política en todas las escalas de las sociedades. Como miembro de una sociedad mi existencia está en relación directa con la validez otorgada a los símbolos que me explican y contienen. En el sujeto primitivo, por ejemplo, toda su funcionalidad estaba asociada a la pertenencia a la tribu, si era separado de ella su propia humanidad era puesta en entre dicho. Estas formas tuvieron su continuidad y aplicabilidad por siglos y centurias, algunas prácticas del Derecho Germánico, por ejemplo, contemplaban la pérdida de la condición de humano en el castigo de algunos delitos.

Esta complejísima cuestión del reconocimiento y legitimación a la imagen del otro, por supuesto, está presente en otros grandísimos pensadores del XIX. Por ejemplo, en Karl Marx, no sólo porque bebiera de Hegel desde su juventud, sino por todo el tratamiento dado en su obra a ese nuevo sujeto histórico hijo de una burguesía a la que el *Manifiesto* reconocía su papel revolucionario, que luego resurge de la explotación capitalista, se provee de unos símbolos distintos y reclama otro protagonismo en la dinámica social; en términos psicosociales tal cosa no sería posible si ese nuevo sujeto no reclamara un reconocimiento a su imagen y legitimación para la arquitectura de su propia Carga Simbólica. El reclamo de reconocimiento y legitimación de la CS también tiene una escala colectiva. La misma introducción del *Manifiesto*, escrito conjuntamente por Marx y Engels, empezaba así: *Un espectro se cierne sobre Europa: el espectro del comunismo […] De este hecho se desprenden dos consecuencias: La primera es que el comunismo se halla ya reconocido como una potencia por todas las potencias europeas. La segunda, que es ya hora de que los comunistas expresen a la luz del día y ante el mundo entero sus ideas, sus tendencias, sus aspiraciones, saliendo así al paso de esa leyenda del espectro comunista con un manifiesto de su partido. Con este fin se han congregado en Londres los representantes comunistas de diferentes países y redactado el siguiente Manifiesto, que aparecerá en lengua inglesa, francesa, alemana, italiana, flamenca y danesa.* De esto, como de otros apartados del texto, extraemos la representación de un deseo estructurado alrededor del reconocimiento (como necesidad) y una exigencia de legitimidad (para esa imagen del comunismo entendido como sujeto colectivo maduro) que le aleje de la consideración fantasmal, que de hecho es una negación dialéctica presente en los relatos de las fuerzas reaccionarias.

Este juego de la dialéctica de la imagen (del comunismo) no ha dejado de complejizarse en más de 100 años. Teniendo uno de sus capítulos especiales, por ejemplo, en la hipnótica y tremendamente exitosa imagen de

la hoz y el martillo, adaptada probablemente por miles de organizaciones políticas de los cuatro puntos cardinales; en ella observamos algo psicosocialmente fascinante: una de las manifestaciones más importantes del pensamiento político, en este caso de Lenin, la unión del proletariado industrial y el campesinado, está expresamente representada e interpretada en el relato objetivador del líder de la Revolución de Octubre (que desde su estatus racional pero casi mítico-institucional la irradia al movimiento comunista del mundo entero). Una vez hecho esto, el artista ruso Yevgueni Kamzolkin (1885-1957) toma los elementos (un par de *signos* con aparente relación convencional) que podrían considerarse representadores de los dos universos (obreros y campesinos) y a la manera griega (el símbolo como la unión de dos mitades de un objeto roto) edifica algo nuevo: un sistema simbólico donde los sujetos pueden ejercerse y experimentar identificación, donde reside el mismo discurso de todos y cada uno de los miembros de ese sujeto colectivo todavía recién fundado. Hablamos de una *ingeniería* simbólica donde pensamiento y realidad, idea y objeto en sí, se encuentran. La potencia del conjunto es de tal magnitud que los individuos pueden incluso incorporarlo a sus propias cargas simbólicas, sumándolo al marco a través del cual leen la realidad, pueden llegar a exhibirlo en sus espacios físicos vitales como criterio identitario (utilizando un término de amplio uso en las ciencias sociales). Al referirse a la hoz y el martillo, el filósofo ruso Alekséi Losev (1893-1988), autor de *La dialéctica del mito*, diría: *Es un signo que se mueve con las masas populares, no constituye simplemente un signo, sino un principio constructivo y técnico para las acciones humanas, así como sus aspiraciones volitivas.* Cuando esas masas, el sujeto nuevo del ideal comunista pensado por Marx, incorporan ese símbolo a su Carga S, éste pasa a ser parte del todo (una imagen compleja e integral) que reivindica un reconocimiento y legitimidad.

En *Karl Marx en el cine: extracto de una huella filosófica* me aventuraba a decir: «El universo cinematográfico es tremendamente interesante como modelización de la dinámica del reconocimiento y legitimación de la CS del sujeto o su colectividad; por ejemplo, en el género de la ciencia ficción, ligada a discursos sobre la esclavitud, la cosificación y la conquista de soberanía y libertad desde la condición, precisamente, de mercancía. Tenemos, por ejemplo, las interpretaciones hechas desde la obra de Isaac Asimov (1920-1992). Una interesante película con alguna influencia de este gran escritor es *Autómata* (2015) dirigida por Gabe Ibáñez: de nuevo un futuro apocalíptico donde la Humanidad encuentra su tecnológico declive al mismo tiempo que los robots humanoides Pilgrim 7000, unos cuantos de ellos, arriban a la autoconciencia. El agente de seguros Vaucan, protagonizado por Antonio Banderas, investiga extraños casos donde

sospecha que algunas máquinas sin registro de dueño humano se han modificado a sí mismas: —*Autorrepararse implica cierto grado de conciencia*, dice uno de los personajes.



El sistema simbólico de la hoz y el martillo ha tenido un enorme éxito psicosocial en todo el mundo, haciendo parte de la arquitectura presente en la Carga Simbólica de individuos y sujetos colectivos

Durante su inspección de las instalaciones donde trabajan las máquinas descubre algo enigmático y de gran valor simbólico: un trozo de la puerta metálica de una taquilla parece haber sido limpiada y algo pulida, como si tratara de ser utilizada como espejo. Justo frente al «espejo» está la estación de recarga de la unidad a la que lo ha llevado su investigación. Si un psicoanalista lacaniano estuviera asesorando al agente de seguros Vaucan posiblemente le hablaría del Estadío del Espejo y la posible aparición del Yo en una de esas máquinas obreras.

La atmósfera oscura, opresiva y finalista de las últimas ciudades humanas, totalmente fortificadas contra la radiación y la contaminación (grandes erupciones solares han provocado una regresión tecnológica y el colapso ecológico del planeta), acompaña la huida hacia el desierto de algunas máquinas; inicialmente construidas para desempeñar tareas pesadas, entre ellas construir una gigantesca muralla que proteja a las ciudades de los enormes guetos que las rodean.

Los dos protocolos básicos en el cerebro de los robots son la imposibilidad de atentar contra cualquier forma de vida y la prohibición de modificarse o modificar a otras máquinas. Pero cuando el protagonista es testigo directo de la violación del segundo protocolo todos los implicados empiezan a ponerse nerviosos: —*Tú estas aquí, traficando con partes nucleares, porque hace mucho tiempo un mono decidió bajarse de un árbol. La transición desde el cerebro de un mono a tu increíble capacidad intelectual tomó cerca de 7 millones de años. Una unidad sin el segundo protocolo podría recorrer ese mismo camino en tan sólo unas semanas.*

En efecto, unos pocos robots sin la «segunda ley» han escapado y creado en corto tiempo un esbozo de organización social. Lo genial de esta película de presupuesto limitado, tal vez con la acción algo reducida para felizmente dar un espacio mayor a la narrativa, es que en un par de escenas muestra con toda su intensidad el problema de la lucha emancipadora en una colectividad nueva, el viejo proletariado o las nuevas máquinas obreras autoconscientes, que empieza con ese trauma-antagonismo original (el fantasma socio-ideológico de Žižek) consistente en la necesidad de un reconocimiento y posterior legitimización a la imagen de su Carga Simbólica por parte del otro. Como en un regreso al Hegel estudiado por Marx, aquellos robots quieren ser el objeto de deseo del otro, quieren ver su Yo reflejado en los rostros humanos. —*Sobrevivir no es relevante, vivir lo es…*

Aunque estos nuevos seres conservan el primer protocolo e intentan detener las amenazas a la vida humana, sus creadores biológicos en esa edad final del capitalismo son incapaces de comprender que están ante un cambio de capítulo en la Historia de la vida. Una página nueva que nadie

inició a propósito, sino que simplemente llegó, como cuando los humanos aparecieron hace millones de años. —*Ninguna forma de vida puede habitar el planeta eternamente… mírame, yo fui imaginado por mentes humanas. Ahora tu tiempo vivirá en nosotros*, dice el primer robot en adquirir conciencia por medio de un hecho electrónico totalmente fortuito.

La segunda escena a la que me refiero contiene y representa toda la larga cadena de actos humanos que buscan la eliminación física del diferente. El otro distinto (culpable imaginario de mis males, supuesto poseedor del goce que me falta, amenaza para el *statu quo*) al que niego reconocimiento para su CS, quitándole toda posible dosis de humanidad, es borrado con facilidad por la gracia de un disparo en la cabeza mientras permanece indefenso. Hemos repetido esa imagen hasta la saciedad: —*¿Por qué no obedeces mis órdenes? Sólo eres una máquina*, pregunta un humano de la compañía. —*¿Sólo una máquina? Es como decir que tú sólo eres un simio… sólo un simio violento*, contesta el robot antes de ser abatido.

Lo que hay que recordar aquí es que si esas máquinas hubiesen conquistado el reconocimiento que en verdad reclamaban para su novísima CS, cosa improbable, su asesinato no habría resultado tan sencillo. La muerte del obrero es posible porque se halla cosificado, porque su CS obtiene un reconocimiento defectuoso y por lo tanto goza de una humanidad *menor*. Esto está en la raíz del *por qué* a nivel inconsciente podemos otorgar, por ejemplo, menos «grados de humanidad» a los habitantes de la calle. El maltratador o el torturador ve una humanidad menor en su víctima, el que cree en una superioridad moral, cultural, social o racial de unos sobre otros observa como humanos inferiores a variedad de discapacitados (mucho más si son mentales), a los hambrientos del mundo, a los que profesan otras religiones o a los que mantienen un pensamiento divergente. Nadie es ajeno a esta praxis profunda de la psiquis individual y colectiva, dado que nos referimos a modelos que, aunque se modifican de generación en generación, son casi tan antiguos como los impulsos básicos. Detrás de la agresión a pequeña escala social o a nivel industrial, como en el caso del Holocausto judío o de ese mercado de la carne en que se convierte el drama de los refugiados, está una deslegitimación y negación de la CS de un sujeto al que se pasa a despersonalizar y deshumanizar en distintos niveles. Esto, de hecho, facilita la violencia simbólica y física hacia él/ella».

Reconocimiento y legitimidad de la CS, desde distintas llamadas a Marx, con ascendencia de Hegel y en conexión con el Psicoanálisis, son tramas muy ampliamente presentes en el cine, pero también en los espacios ritualizados (pertenecientes a la intimidad del sujeto, como la Logia) donde se escenifica un deseo del deseo. En este sentido, por ejemplo, podríamos

destacar la importancia de la primera parte de la ceremonia de Exaltación al Segundo Grado en el REAA, por introducir y girar en torno al problema del reconocimiento y legitimación de la Carga Simbólica del sujeto: este apartado inicial de la Exaltación consiste en una evaluación, que pretende ser concienzuda, sobre la supuesta habilidad del francmasón que lleva tres años simbólicos (la edad del Aprendiz) desbastando la piedra bruta. Lo que parece ser una re-interpretación filosófica de viejas fórmulas teórico-prácticas tiene trazos de un relato que contiene todo aquello necesario para confirmar que ese masón, al que excepcionalmente se le pide *hablar para responder*, es una entidad soberana equivalente, al que se le puede reconocer y legitimar su propia imagen como válida para iniciar una comunicación que, tal vez, terminará llevándolo a un nivel nuevo de derechos y destrezas masónicas (que aspiran a convertirse en ciudadanas). En efecto, hablamos del complejísimo proceso (viaje) de la Carga Simbólica del sujeto y su visibilización como medida de existencia simbólica y escala de derechos reconocidos por parte del grupo, una cadena de fenómenos en la esfera de lo psicosocial con una amplísima aplicación dentro del Taller. El primer signo de la Exaltación que muestra esa apelación a la imagen del sujeto como cúmulo de representaciones y la posterior tentativa de reconocimiento de su Carga Simbólica es el diálogo, ciertamente en tensión, con la Segunda Vigilancia: *¿Sois francmasón?* (tentativa básica de reconocimiento). Por tal me reconocen (demanda de legitimidad: una réplica que parece plenamente consciente, pero cuyo origen es inconsciente y codifica la necesidad de ser reconocido como un igual autónomo entre los distintos). *¿Cómo reconoceré que lo sois?* En esta pregunta vemos una incógnita, también con mucho de contenido inconsciente, acerca de si la arquitectura de esa Carga Simbólica que pide ser aceptada en ese nuevo espacio de complejidades cuenta con todos los atributos necesarios para, en primer lugar, ser nuevamente recibida (no vista como intrusa, deslegitimada, por lo tanto atacada) y, en segundo lugar, abrir la discusión sobre si podría serle reconocida una renovada *graduación*, una nueva escala de derechos salida directamente de poseer unos conocimientos (puede que construidos o tal vez conquistados). En esos tres momentos del Ritual estamos observando la demanda de reconocimiento tanto como el fin psicodiagnóstico, antes mencionados.

La respuesta del Aprendiz sobre su conocimiento de los signos, las palabras y toques del Primer Grado tiene el estatus de una reivindicación inconsciente tras la humilde respuesta del que no se atrevería a elevar su voz sin permiso de sus viejos maestros, es como si en verdad dijera, a cinco minutos de la rebelión: *Sí, poseo conocimientos que al interior de estos muros me han hecho ser lo que soy. Pido se legitime la existencia del que es*

ante la piedra, el mazo y el cincel. Y se le permita seguir su camino como masón tenedor de más elevados derechos. Pero, por supuesto, nada evita que el Seg#Vig# y el Exp# comprueben quién es realmente el o la que se presenta ante la Logia. La legitimación de la Carga Simbólica no se da sin psicodiagnosis: el sujeto vive en la luz débil de septentrión, dedicado a su ser en cuanto piedra bruta, parece conocer la palabra sagrada de los aprendices y afirma no saber leer ni escribir. Todas esas precondiciones del examen, entre otras cosas, buscan saber si quien es propuesto para la Exaltación podría terminar agrietando a la Segunda Cámara por todavía no ser quien es, haciéndose daño a él o a ella misma en la verdad de su pecho a descubierto frente al impacto de las herramientas conducidas por manos no lo suficientemente hábiles, comprometiendo así la estabilidad de la construcción.

Por supuesto, esta ritualidad alrededor del reconocimiento y legitimación de la Carga Simbólica en el Segundo Grado (unida a algún tipo de refundación dilatada del sujeto que viaja) ya tiene un primer capítulo en el Primer Grado: desde el por tal me reconocen mis hermanos de la apertura de trabajos hasta la Iniciación donde se viven el Gabinete de Reflexión y las demás pruebas. La especial manera en que es sellada la Iniciación, con la Espada Flamígera y el mallete del V#M#, muestra la condensación de un acto formal anclado en lo psicosocial: la afirmación se refrenda con el ruido y la manipulación del modelo simbólico concreto, con lo que hablamos de una liturgia docta que busca un mensaje a la integralidad del registro de lo Simbólico y lo Imaginario (apoyándonos en Lacan). En el REAA, el candidato es dispuesto frente al Altar de los Juramentos para que observe la simbolización del principio de inviolabilidad en el Libro de la Ley Sagrada, junto a la del principio fundacional en la escuadra y el compás. Luego, tras una nueva refrendación de sus intenciones y obligaciones, el neófito sube los escalones de Oriente. Y es allí donde, en nombre de esa metáfora mitológica sobre el gran obrero de toda la realidad, es consagrado, instituido y recibido como Aprendiz Masón; cada declaración de poder del V#M# se dirige a crear una nueva situación ontológica en el sujeto que implica a un Método nuevo de deseos y un orden renovado de capacidades pensantes, pero lo crucial en términos psicológicos es que esas declaraciones giran sobre un reconocimiento y legitimación de su Carga Simbólica. Tal cosa es posible porque el relato va acompañado del uso de modelos simbólicos concretos, que dejan un sonido metálico. Como en el caso anterior, en el Rito Francés Moderno el candidato es conducido a Oriente, luego coloca una rodilla en el suelo para escuchar un recordatorio sobre el carácter soberano del sujeto colectivo que va a legitimarle como lo que ahora es: le instituye, reconoce y recibe como francmasón en el Grado

de Aprendiz. Pero la singularidad aquí está en una afirmación categórica acerca de esa nueva situación ontológica: levantaos Hermano, nunca más vais a arrodillaros… un francmasón vive y muere de pie. Tenemos, pues, que el problema de la legitimación de la Carga Simbólica es una de las constantes en la cotidianidad del Taller, que tiene su refrendación en el Segundo Grado.

La *naturaleza* (de la que hacemos parte) comienza a adquirir su esencia arquitectónica cuando se reconoce a través de los ojos de sus criaturas, cuya conciencia ella misma ha producido: nosotros y nosotras. Lo que es igual a decir que sólo *es* cuando alguien, el ser provisto de conciencia, la legitima reconociendo su existencia. He aquí una de las cuestiones centrales. Esto encierra la clave filosófica fundamental de la pregunta que el francmasón no deja de hacerse desde el primer instante en que golpea las puertas del Templo: *¿Quién soy?* Lo que, a su vez, es como decir: *¿Soy…? ¿Cómo puedo estar completamente seguro de mi existencia? Pues, sencillamente, porque el otro o la otra me devuelve una imagen (especular) sobre mi propia Carga S, generando una dialéctica que involucra al reconocimiento.*

¿Qué sabe el Aprendiz a punto de ser exaltado, por ejemplo? Sabe que tras las pruebas de la Iniciación su trabajo ha dejado un rastro: una piedra irregular, un testimonio de su relación (en cuanto ser) con el pensamiento y la crónica material de éste (a través de la acción soberana impresa en las herramientas simbólicas, esto es literatura). Y que aquello fue un trabajo encargado por su Maestro Instructor, un diálogo entre legitimidades mutuamente reconocidas. Luego se trata de una relación, digamos «cosificada», aunque sin alienación. Para que este fenómeno se diera *ese otro* sujeto, el Maestro Instructor, ha tenido que observar y reconocer la existencia del Trabajo de *este otro* sujeto, el Aprendiz (y su Trabajo es acta de su Carga Simbólica). Por lo tanto, éste sabe que existe porque su Trabajo, parte de su CS, creado por sus herramientas simbólicas, ha sido narrado. Su conciencia pasa a ser parte de la materia susceptible de ser esculpida en el instante en que se ve contrastada con otra equivalente (evidentemente, antes de esto encontramos al ser como la categoría más simple). Un objeto o sujeto existe por el simple hecho de referirse a ello. La forma concreta es un segundo aspecto (y, por supuesto, la explicación última de las cosas es más compleja que todo esto). Así, pues, nuestra liturgia sobre la *razón mítica*, bebe a profundidad de una psicoanalítica copa moderna llenada por los alcoholes hegelianos.

3. Hegel tiene, muy importante en este análisis, una postura respecto a la estética, la belleza y el arte. Pensaba con firmeza que estas cosas habían llegado a su zénit en la Grecia clásica (donde materia y espíritu se equilibraban, lo divino se plasma en la estatuaria griega, pero depende de

una manifestación sensorial). Uno de los papeles que vio en las artes es el proyecto de la Idea o Espíritu Absoluto. En el pensamiento hegeliano la Idea (lo infinito) tiene que hacer un retorno al interior, posterior a cruzar toda la exterioridad, donde constata, entre otras cosas, que lo real es la universalidad del espíritu. Lo «en sí» es fuerza aún no consumada que busca la acción realizadora, «para sí».

¿Pero qué tiene que ocurrir para pasar de lo indeterminado a lo concreto? La dialéctica del sujeto autoconsciente, negación y superación. Es decir, lo real como restauración de una totalidad autoconsciente. Esto es, la llegada de la Idea o pensamiento que se cumple en concepto: pensamiento y concepto es la realidad en su integralidad. Dialécticamente, la imagen, la representación o lo sensible son etapas anteriores a la dignidad del concepto, en palabras de Esteban Lerardo en su artículo *Arte y filosofía en Hegel* para la Revista Diaporías. Estas cuestiones parecen estar supeditadas al pensamiento. Hegel no contempla que la obra de arte o la misma naturaleza puedan, tal vez, revelar una totalidad no reducible a la teoría. Piensa que la Idea, el *Absoluto*, requiere partir del vacío de la realidad para definirse: un viaje de vuelta a la unidad. El concepto sería la totalidad expresada del pensamiento autoconsciente y autodeterminado que ha regresado de las formas naturales y las acciones humanas. En este orden de ideas, el Arte, y esta es una reflexión propia del Primer y Segundo Grado, para el filósofo alemán, muestra una realidad que intenta confluir con la Idea de lo absoluto: respecto a ella, la Belleza debe ser un retorno radical a la unidad.

A pesar de que los humanos tenemos esta clara inclinación a representar artísticamente (simbólicamente) los enigmas de la naturaleza y ver algo más de lo aparente en sus formas, para este pensador, las imágenes son sólo la suposición de una potencia que permanece invisible. Ya que, en verdad, lo *Absoluto* no se manifiesta directamente, físicamente (para este fin busca lo universal). Aquí hay una idea interesante: Hegel iguala al símbolo con una especie de «principio invisible», que puede ejecutar la unión temporal de espíritu y materia para sólo reflejar lejanamente a la Idea. Al tener una parte de la espiritualidad, el símbolo puede mostrar el sentido y comprobar la existencia. Igualmente, hay una diferenciación entre símbolo (verdadero, inconsciente e irreflexivo) y la práctica interpretativa o reflexiva de la alegoría. En el culminante arte clásico griego una belleza plástica y particular muestra a dioses (estatuas) que, en su dignidad y proporcionalidad humana, descubren las elecciones libres de sus creadores. Como si la Idea, el *Absoluto*, ya quisiera regresar sobre sí misma. Hemos de recordar que la trama del viaje desde el interior al exterior y regreso al

interior, con todos los matices pertinentes, está profundamente presente en nuestra estructura de grados.

En la siguiente etapa histórica del arte, en el sistema hegeliano, la forma se ve ya superada por la Idea. Ésta halla su principio fundamental en el pensamiento (el nuevo *demiurgo*). Es el espíritu que logra encontrar *en sí* lo que anteriormente parecía reflejarse en el mundo sensible. Aquí ubica este filósofo la motivación principal del arte religioso cristiano y medieval. Este tránsito entre la visión y vivencia formal de la belleza sensible a la belleza espiritual del pensamiento, guarda cierta similitud (aunque, por supuesto, no conexión real) con el intento de ingeniería histórica para conectar operativos y especulativos. De hecho, su lógica tiene algunos puntos en común, por ejemplo, el símil del templo exterior y el templo interior. En el primer momento, digamos, estético, de Hegel (Grecia clásica) la Belleza en el arte tenía que ser *operativa*, es decir, una experiencia palpable de trabajo manual con ciertas dosis de libertad creativa. Pero en otro momento, la Belleza sensible viaja a lo espiritual (Edad Media), esta interiorización es *especulativa*.

La cuestión es que el francmasón *re*-inicia este periplo, dado que viaja y crea realidad, para volver a cerrarlo en el Tercer Grado. Por otra parte, la búsqueda, esencial del Segundo Grado, de lo real y su unidad fundamental, de alguna forma tiene una teorización parcial en la descripción de Hegel, aunque con un desarrollo aún más racional del problema de la libertad: la formulación es un tránsito desde la «pluralidad plástica» de la tradición griega, donde el sujeto se había emancipado de la naturaleza (la batalla entre lo animal y lo humano ya se había dado en Egipto) y poseía conciencia plena de sí, al *uno* de la divinidad o el ser absoluto universal. Cristo no es un representante del *único*, es Dios mismo. El contenido filosófico del cristianismo, presente en sus distintas manifestaciones artísticas, contiene un deseo de encuentro con el Padre a través de la liberación corporal que tiene en el sufrimiento algún tipo de validación espiritual y catarsis. Esto influye en una concepción de la Belleza vuelta hacia un interior teóricamente reflexivo. Hegel entrevió un culmen en este sendero complejo a la interioridad espiritual en las alturas de las catedrales góticas. Una estética que parece reforzar el ascenso, la emergencia del espíritu. Veía en la Arquitectura, en su esfuerzo de reorganización simétrica de la materia, a un Arte de la mayor espiritualidad, donde la Idea salva la consistencia material. Al igual que la escultura, capaz de mostrar esa huella del espíritu en la piedra. Luego ubicó a la pintura, la música y la poesía. La estima hegeliana por el esfuerzo simbolizante de la Idea absoluta en la religión, el pensamiento que se sabe como totalidad, tiene que ver con un

autoconocimiento liberado (en la medida de la época) de enigmas y misterios *nubladores* de la realidad.

8 | Breve lectura de Comte

El proyecto de crear una ciencia sobre todo lo que existe (Kant y Hegel) llega hasta otra necesidad de principios del XIX: una ciencia acerca de la transformación de todo lo existente.

Augusto Comte (1798-1857) ejerció una tremenda influencia en la masonería continental del XIX, desde la corriente del Positivismo. El Rito Francés, propiamente dicho, se ve muy marcado por el Positivismo, es también la época en que crece la impresión de que el REAA tiene un contenido simbólico mayor que las manifestaciones abiertamente republicanas, laicas… racionalistas. En 1773 aparece el Gran Oriente de Francia, prácticamente la Obediencia masónica liberal y adogmática de referencia en el mundo. La tradición que pretende marcar el Rito Francés es la de una praxis que no se halle en modo alguno obstaculizada por el deísmo. Como decía la Hermana Laure Caille, de la Gran Logia Femenina de Francia, éste respondía a la nueva *realpolitik obedencial* que tenía en el país galo su caldero de ideas. El Rito Francés Moderno empieza su establecimiento en 1786 como sistema simbólico diferenciado de las líneas escocesas.



Mandil conmemorativo del Rito Francés Moderno,
Gran Logia Simbólica Española (2009).

Muy posteriormente, existieron iniciativas, entre guerras, para realimentar el simbolismo en el Rito, entre las que están el gran trabajo de Arthur Groussier. Por supuesto, se lograría construir una tradición racionalista para el Rito Francés Moderno que protegería una trascendencia personal y autónoma, libre de cargas dogmáticas; un deseo manifestado de justicia y tolerancia (la espada y la paleta).

El nacimiento moderno de la francmasonería tiene, a pesar de todo el gran proyecto emancipador e integrador que pretende albergar, unos fundamentos extremadamente elitistas, por ejemplo, en todo lo que gira alrededor de la idea de ser *un hombre libre*… como requisito para pertenecer a la Orden. Es decir, no estar sujeto a ningún tipo de vasallaje o servidumbre, tal vez se trate de alguna suerte de nostalgia ilustrada acerca de un individuo que ha pasado del reino de las necesidades al reino de las libertades o puede que cierta *inspiración* pseudo-aristocrática. Lo que a finales del siglo XVIII y XIX era una verdadera utopía para gran parte de la humanidad, en muchos lugares del mundo todavía hoy lo es: ser un hombre o una mujer auténticamente libre de servidumbre. Esta tendencia excluyente, entre otros, hacia lo que posteriormente se llamaría clase fabril o trabajadora, no sólo se basaba en los costos económicos de pertenecer a una Logia. Dado que entre el XVIII y el XIX también se intentó apartar de las logias a los gremios de artesanos que seguían existiendo, es el caso (de varias formas importantes para nuestro relato) de los *Compagnons* en distintas artes y oficios, tan arraigados en Francia. El antes nombrado *Régulateur* (1783, 1786 y 1801) intentaría excluir de los talleres a quienes aún tuvieran conexión *operativa*. Su composición burguesa, aristocrática incluso, ya encarnaba un antagonismo con los obreros manuales, varias décadas antes de que tal hecho fuera denunciado por los fundadores del Socialismo Científico. Por supuesto, esto fue sólo una etapa, por llamarla de esa forma, ya que las logias masónicas del continente albergarían, en no pocas ocasiones, a hermanos vinculados con complejos procesos revolucionarios y movimientos sindicales. (Valín, 2005) Este punto es importante en más de un sentido: habría que considerar qué tanto de las enseñanzas de los grados (por ejemplo, en lo referente al conocimiento, la Humanidad, el Trabajo, la exploración del mundo y la emancipación) está presente en amplios procesos sociopolíticos donde francmasones tuvieron fuerte presencia, extendidos desde la Revolución Francesa y las guerras de independencia en toda América hasta la Comuna de París, las luchas sindicales y los logros de la socialdemocracia en Europa.

Aunque probablemente, como ya se sugiriera, fueran esos procesos los que impactaran mayoritariamente en la Orden. En ese sentido, como sabemos, la francmasonería del XIX se vería fuertemente influenciada por

los procesos americanos de independencia. En el caso de las Trece Colonias, la corriente de los «Modernos» tuvo un impacto mayor, dado su carácter más monárquico y generalmente clasista. Pero la ruptura con Inglaterra generó un crecimiento de la línea *antigua* que haría prosperar el Rito de York. La guerra provocaría que los masones norteamericanos consolidaran sus propias estructuras de gobierno y Grandes Maestros. Desde 1783 existe en Charleston una Logia de Perfección y en 1801 es creado un primer Supremo Consejo de los Soberanos Inspectores Generales 33 (el Grado que cierra la estructura del REAA), por los llamados Once caballeros de Charleston. (Moreno, 2017, p. 357)

Es en octubre y diciembre de 1802 cuando se emite un documento, aparentemente dirigido a las masonerías de ambos lados del Atlántico, que sienta acta de un Supremo Consejo, donde se abordan la *naturaleza y origen de los grados sublimes y su institución en Carolina del Sur*. Estos actos tienen para algunos investigadores una importancia capital, ya que parecen ser fundacionales del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, quedando clara la raíz francesa de una semilla que había germinado en la América anglosajona. En poco tiempo el Rito llegaría a Francia: Alexandre François Auguste, tras huir de la Rebelión de los Esclavos en Santo Domingo, llega a Charleston, donde el REAA ya respiraba (en base a la evolución de la Orden del Real Secreto); desde 1801 existe un Supremo Consejo del Grado 33 para los USA. Luego de múltiples aventuras, en el filo de lo literario, en octubre de 1804 se crea en Francia el Supremo Consejo del Grado 33 y la Gran Logia Escocesa del Rito Antiguo y Aceptado, con el príncipe Luis Bonaparte como Gran Maestro. El Acta de Unión entre ésta y el Gran Oriente de Francia se redactaría ese mismo año. A partir de ese momento comienza un proceso de reestructuración de los Ritos y los Grados en medio de grandes conflictos.

Entre tanto, América y Europa no dejarían de vivir grandes conmociones políticas durante esos años. Cuando llegan a costas americanas las noticias sobre la Abdicación de Bayona, donde Carlos IV y su hijo Fernando VII ceden la corona a Napoleón, el terror se apodera de la aristocracia criolla, sus noches se poblaron con pesadillas donde los Bonaparte tomaban posesión de las colonias y hacían duras afrentas a Dios, por ejemplo, ordenando la libertad de los esclavos o extendiendo ciertas ideas heredadas de la Revolución. Siendo así las cosas, se encendieron las mechas de pólvora que concluirán, años después, con un rompecabezas de nuevas repúblicas. Naturalmente, el interés de la aristocracia criolla por su propia supervivencia llena de privilegios a costa del sufrimiento de indígenas, negros y demás gentes desposeídas, no impidió que brillaran altos estadistas durante aquellas primeras gestas. En 1810 llega la Revolución de Mayo al

Virreinato del Río de la Plata y en julio de ese año el grito de independencia prendería en el Virreinato de la Nueva Granada, donde participarían destacados francmasones (desde años anteriores, gracias a Antonio Nariño, circulaban traducciones de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano por aquellas tierras).

Desde mi punto de vista, lo interesante sobre el desarrollo del REAA en la Europa del XIX es la forma como refleja la situación sociopolítica y cultural. No cabe duda de que una enorme dosis de caos inunda a las logias masónicas, testimoniando el «desorden» que también vivieron las organizaciones políticas y sociales. Hacia 1810, con América en polvorín, se redacta la *Guía de los masones escoceses*, que aparentemente intentó sellar la unión de distintas líneas rituales (en la integración de elementos del Rito Francés y el Rito Escocés Filosófico), además de plasmar los tres grados simbólicos; este esfuerzo sería lo que Moreno denomina el periodo «imperial» (Moreno, 2017, p. 581). A lo que siguió el «romántico», donde vemos, de nuevo, la influencia en masonería de lo que ocurría en la Historia del Pensamiento: por una parte, con los ya familiares cuatro elementos presentes en el Primer Grado retornará una especulación en las fronteras de la alquimia (Oswald Whirth y otros) y, por otra parte, cierto contenido del Segundo Grado nos conducirá a Comte y el Positivismo. Al respecto, Moreno (2017) afirma: «ponen el acento en la necesidad del trabajo y la voluntad popular […] Pero más significativa aún es la mutación del mito hirámico, convertido en alegoría naturalista, y la ocultación de la pérdida de la Palabra del Maestro. Igualmente, resulta muy característica la desaparición de la Biblia… ¡pero no del Gran Arquitecto del Universo!, no aparecería hasta después de la Segunda Guerra Mundial, y por razones políticas: el deseo de conformarse a las exigencias británicas de reconocimiento». (p. 582)

Pero volviendo a lo anterior, cuando la masonería inglesa llega a Francia ya se encuentra allí con los «compañerazgos de oficio», que ya tenían una extensa solvencia histórica. A pesar del afán diferenciador (masones de teoría y masones de práctica) y aunque los datos son contradictorios, es plausible que la Orden tuviera intercambios esporádicos con esta rica tradición francesa. Después de todo, la estructura de grados todavía estaba madurando. El caso francés tuvo como particularidad el encuentro entre dos masonerías, operativa y filosófica, donde una no descendía de la otra, como se pretendía en las Islas Británicas. No obstante, los documentos señalan una política de separación de los constructores de oficio, operativos, hasta bien entrado el XIX. En *Vocabulaire des franc-maçons* de 1810 (Bazot), se argumenta que el masón de práctica no puede convertirse en uno de teoría, cuyo campo es el estudio y la virtud. Es posible que la separación del

Compagnonnage esté de alguna manera relacionada con el cambio socioeconómico dado desde finales del siglo XVIII, donde las corporaciones gremiales chocan con las nuevas relaciones de producción.

Como ya sabemos, el proceso revolucionario francés logra derrumbar el orden de privilegios que sostenían a la aristocracia y al clero, transfiriendo ese poder a la burguesía, mientras las masas obreras del campo y la ciudad seguían presas de los mismos sufrimientos. Pero importantes dirigentes populares e intelectuales franceses pronto cuestionaron al propio sistema social basado en privilegios de clase. Brissot se preguntaba qué podía justificar la propiedad más allá de la necesidad humana, si era lícito poseer más. Saint-Just (cercano a Robespierre) argumentaba sobre el trabajo productivo como obligación ciudadana y un reparto de tierras, pensaba que cierto retorno de los más jóvenes al espíritu de sacrificio y dureza de la vieja Esparta educaría a sujetos con conciencia sobre el valor de las cosas (la felicidad y la paz sólo se conseguían con las herramientas de trabajo, un arado, por ejemplo, y la observación de costumbres republicanas).

Desde los comienzos de la Revolución circularon iniciativas políticas que intentaron profundizarla desde la crítica: tenemos, por ejemplo, *El Manifiesto de los Iguales* (1796), que reclamó la propiedad comunal de todo aquello confiscado a los enemigos del proceso revolucionario. Estamos en los tiempos del Socialismo Utópico, entre sus figuras destacadas estaba Saint-Simon (1760-1825), que tuvo como maestro al mismísimo director de la *Enciclopedia*. Uno de sus intereses fue cómo la ciencia influía en la situación anímica y moral de quienes a ella se dedicaban. En síntesis, nos referimos a una clase de intelectual colmado de talento y brillantez, pero careciente de método y organización, a pesar de lo cual su corte de discípulos y seguidores filosóficos fue numerosa. Por ejemplo, estuvo Auguste Comte, que toma el proyecto de hacer una organización de las ciencias con base en la experiencia positiva. En lo anterior también hay cierto deseo de unidad tras lo múltiple: por ejemplo, que áreas del saber como la Física estén tan vinculadas con las Matemáticas podría significar que todas las ciencias tienen un tronco común. Una generación de intelectuales apostaron por generar un raciocinio basado en la experiencia contrastada. Pero conectado a esto encontramos una imagen de la acción política provista de los mismos métodos de la ciencia. Estamos ante la extensión de una idea que tendría mucha influencia futura: que podían existir unas ciencias dedicadas a los fenómenos sociales, sujetas a las mismas leyes que la Física o la Astronomía. Por supuesto, Saint Simon nunca creyó que cosas como la igualdad social fueran posibles, tenía que existir una fuerte y *natural* jerarquía humana.

El Positivismo es un término propuesto por Saint Simon como parte de su programa como mesías para esa nueva religión (unión del soldado y el asceta) que pondría a la ciencia en el lugar de las religiones tradicionales y a la industria en el sitio de la nobleza. Su idea era la instauración de una nueva ética pos-espiritualista que remediaría los males del mundo mediante la confianza en la masiva industria y el poder de la maquinaria financiera. Comte aparece en la Historia, precisamente, como ayudante de Saint Simon. Como buen discípulo asume el proyecto de una nueva religión inspirada en la ciencia, alguna clase de disciplina sobre el funcionamiento de todo el sistema social, a la que se llamaría Sociología. El laboratorio y puesto de observación del fundador de la Ciencia Social es Napoleón, la Restauración, la monarquía constitucional, la Revolución de 1848 y Napoleón III. Su idea básica es la necesidad de un constructo teórico que contemple la estabilidad social, frente a las predicciones de la «filosofía negativa». Propone ver al aparato social y todos sus subsistemas como algo controlable mediante una especie de dictadura «técnica» que logre la unidad de toda la sociedad. El progreso a través del ordenamiento de las relaciones y la extrema organización científica del espacio urbano, así como la paz para favorecer los prioritarios intereses de la industria.

No debemos olvidar un elemento central de la coyuntura política de Francia en el XIX: las formas de gobernar asociadas al bonapartismo entre 1808 y 1870-73. En Napoleón III se observa esa mezcla de Romanticismo, Socialismo y Liberalismo autoritario (en palabras de Hernán Ibarra para su artículo *El bonapartismo como liderazgo político*), que definió tanto la conquista y utilización del poder mediante el mensaje a las clases populares, pero que con el tiempo fue tornándose en tradicionalista, dogmático y clasista. El Estado en el poder personal es una preocupación muy importante en gran parte de las ciencias sociales, dado que las grandes fallas del proyecto moderno se relacionan con la *aspiración científica social* de un sistema de Gobierno donde las variables son restringidas mediante la persuasión o la represión.

En la Francia de 1830 hay un claro enfrentamiento entre la reacción reinstauradora y la democratización (sufragio universal). Las demandas de cambio político explotarían en la Revolución de 1848, que se extendería como la pólvora. El ascenso de Luis Bonaparte, mediante las urnas, tuvo que ver con la promesa de orden por encima de los planteamientos conservadores o «radicales». En efecto, en *El 18 de brumario de Luis Bonaparte* (1852), Marx se acercaría al poder personal autoritario, con todas sus consecuencias, que puede salir victorioso cuando la dialéctica de los contendientes no llega a solucionarse y un aventurero aprovecha el caos para alzarse con el poder. Las fuerzas bonapartistas, además, serían capaces

de movilizar a su favor a los campesinos, pero también a lo que Marx llamó el «lumpenproletariado» (organizados en células secretas), todos los que habían vivido al margen de la sociedad (entre ellos, la delincuencia). Éste sería uno de los escenarios donde irían tomando forma las aspiraciones de las ciencias sociales.

En manos de muchos de los pensadores del momento (influidos por Saint Simon), la Sociología tiene un primer origen reaccionario frente a las actividades «desestabilizadoras» de organizaciones revolucionarias y pseudorrevolucionarias (como el blanquismo, por ejemplo, que tuvo gran relación con la masonería francesa del momento), que pasarían a ser *variables fuera de control* de un sistema social que debía restringirse por la fuerza de la ciencia. La caótica dinámica social que la Sociología pretende abordar, con el fin de imponer un orden cuyas variables sean controlables y permitan hacer predicciones fiables sobre los estados futuros del sistema, está compuesta por todos y cada uno de los procesos, fenómenos asociativos y flujos ideológicos de la época; esto involucra, entre otras cosas, tanto a las organizaciones de agitación y lucha política como a la tremenda variedad ritualística y multiplicidad de elaboraciones mitológicas que acompañaban a la masonería del XVIII y el XIX.

Ese desorden que tiene como respuesta a la propuesta de crear una ciencia sobre la sociedad está presente en todas las esferas de la vida cultural y político-ideológica de Europa (y, por tanto, de América). Cuando Comte y otros piensan en las amenazas a un soñado orden social, medible a la manera de los sistemas de la naturaleza explorada por Newton, probablemente ven la anárquica situación de todas las estructuraciones humanas y la necesidad de controlarlas, desde las organizaciones obreras hasta las logias masónicas (ambas viven la *confusión* y multiplicidad de explicaciones en choque sobre la realidad como verdadero testimonio de la época). Por supuesto, la Sociología tendría otros muchos desarrollos posteriores, con énfasis en el pensamiento marxiano y el propiamente latinoamericano.

En 1852 se publica el *Catecismo positivista*. La «religión positiva» rinde un culto racional a una entidad de contenido filosófico (el Gran Ser, Ser Supremo o Humanidad), en lugar de la divinidad tradicional. El dogma esencial de esta nueva religión de la ciencia es la vida enfocada a los demás, mediante una casi neo-sacralización de la familia y toda su cadena de autoridad; su señal de identidad eran *amor, orden y progreso.* El círculo de Comte tendría enrevesadas derivas pseudo-místicas, se trata de un rasgo excéntrico pero con su importancia, ya que el afán experimental del Positivismo no evitaba el arrastre de un espíritu romántico que anhelaba una especie de misterio y pasión perdida. Claro, se protegerían explicando,

como Littré, que lo espiritual es inevitable sencillamente porque es una propiedad de la materia.

El análisis de Comte de la sociedad le lleva a proponer dos grandes fuerzas: la «estática social» y la «dinámica social». La primera es una estructuración de la familia y la propiedad que no cambia en el tiempo (tan sólo se ve afectada por el cambio revolucionario). La segunda es el conjunto de creencias, que sí pueden experimentar distintos progresos, para la que llega a formular su *Ley de los tres estados*: teológico, metafísico y positivo, en los que describe la interpretación de la realidad desde lo oculto y sobrenatural hasta la ciencia y su finalidad instrumental (lo que tiene que concluir en el descubrimiento de leyes útiles al dominio humano sobre la naturaleza, esto generaría el eje de las más duras contradicciones del proyecto ilustrado).

En el *Discurso sobre el espíritu de lo positivo* (1844), Comte define características de lo positivo: lo real frente a lo quimérico, lo útil frente a lo ocioso, lo seguro frente a lo dudoso, lo preciso frente a lo vago, lo afirmativo frente a lo negativo, lo relativo frente a lo absoluto. La unión de lo anterior establece como válida únicamente a la investigación científica de los hechos (todo lo relativo a la realidad es transformable en hechos). No hay que olvidar que Comte es un reaccionario que influye en la masonería, por ejemplo, desde la idea de una religión de la ciencia, a la vez que pretende que esa misma ciencia se mezcle con la moral. No sólo investiga sino que guía los fenómenos sociales, forzando una relación de reflejo desde el exterior en la psique humana. Su disciplina es más «operativa» que «descriptiva» y terminaría chocando con las demandas de libertad individual. Comte es el síntoma de una Europa que ama el progreso pero no se comprende a sí misma y ve aparecer propuestas de autoritarismo *técnico* que traigan algo de orden y concierto en los acontecimientos.

Por fortuna, la Sociología reconocería a otros intelectuales como padres fundadores: Spencer, Durkheim, etc. El propio Comte sería contestado por otros, como Alexis Tocqueville (1805-1859): mostraría que la llamada «física social» del que propone crear la ciencia sociológica intentaba sacralizar al propio orden social, mientras él se inclinaba por combinar objetividad y juicio crítico, propone investigar los inevitables aspectos positivos y negativos de sociedades que, era evidente, estaban caminando hacia la igualdad y la libertad. El Positivismo nos aportaría, como sabemos, la idea aceptada acerca de cómo debe gestarse el conocimiento científico (la medición, la comprobación, el amor irrenunciable por la evidencia como sustento de lo que se afirma es verdad), aunque con todos sus fantasmas: sabemos que el sentido positivista de las ciencias puede ir y servir en cualquier dirección del uso de la razón. En los años 40 del XX se utilizaron

los recursos de la ciencia y la técnica para exterminar a judíos de todos los orígenes, también el avance de la ciencia y la técnica permitió bombardear Gernika, Londres, Stalingrado, Dresde o Hiroshima. La desconexión de las disciplinas científicas de los contenidos éticos del humanismo es uno de los grandes dramas de la era ultra-pragmática, donde valores como la productividad son tan importantes. La ciencia y los científicos, de la mano de universidades y corporaciones, pueden estar al servicio de las democracias como del fascismo o el fundamentalismo, incluso pueden ponerse al servicio de gobiernos abiertamente responsables de grandes violaciones a los DD-HH, como los de China, Rusia, EE.UU. o Israel.

Una de las derivaciones más siniestras de la, digamos, «vocación original» de una parte de la ciencia social ha sido cierta inclinación a matematizar el comportamiento humano, a ver algún tipo de aplicación totalmente newtoniana para el movimiento social. Este argumento es viejamente compartido con la ciencia ficción: es la típica película donde las emociones son quirúrgicamente extirpadas para recrear una sociedad totalmente fría, ordenada y estable. Y donde el comportamiento desordenado, la volátil emoción humana, es visto como enfermedad mental que amenaza la seguridad del Estado.

Muchos científicos sociales incluyen entre los nombres de los padres fundadores de la Sociología, precisamente, el de Newton. Es en el *Curso de Filosofía Positiva* publicado por Comte en 1842 donde aparecen los conceptos de Física Social, Estática y Dinámica Social, así como el de Método Histórico de Experimentación. La matematización de todas las ciencias, incluidas las sociales, provocaría una especie de *Física Sociológica.* Supongamos por un momento que tal cosa es cierta y es aceptada como tal, que toda la sociedad funciona y puede ser explicada según unos modelos matemáticos que sintetizan leyes y constantes sociológicas, rigiendo a una sociedad global hecha a imagen de una red compleja de comunicaciones, servicios y producción. Puede que esto provocara una marcha hacia un *estado estacionario* en términos intelectuales, culturales, etc., ya que esa sociedad vería todos sus comportamientos restringidos a los fenómenos entendidos como posibles por el modelo matemático que la contiene. Y esto, en realidad, es equivalente a verse libre de intervenciones y regulaciones *típicamente humanas* (es decir, ideológicas): la sociedad hecha sobre funciones matemáticas puede que, en cuanto tal, desechara la acción puramente política. Estas «pesadillas» sociológicas no producirían otra cosa que la llegada sociocultural, con todo su peso, de la Primera Ley de Newton: las interacciones sociales se detendrían, como cualquier cuerpo en estado de reposo o estacionario, que a través de la flecha del tiempo tiende a estar en

ese estado al no ser que un agente externo lo saque de ese estado. Recuérdese que la acción política real tiene mucho de emocional y las matemáticas no. La realización de un proyecto de estas características no sería distinta a las tendencias fascistas más radicales.

Por supuesto, de lo que hablamos aquí, entre otras cosas, es del problema de la Verdad (algo que involucra íntimamente a la francmasonería). De la necesidad de dominio de un grupo resultan modelos filosóficos que devienen en pensamiento metafísico, que lo son por revelar el contexto final y acabado de cualquier objeto de análisis. Desechando otras interpretaciones, historias alternativas, simbolizaciones, etc., que intenten explicar ese objeto; que pasarían a ser corrientes marginales o pensamiento débil. Mientras la manifestación metafísica que acompaña nuestra irreversible senda tecnológica no ha dejado ni un solo día de tener sutiles aspiraciones pseudo-teológicas, por ejemplo, al aspirar, acorde con la Verdad como institución, a una explicación totalizadora del ser. Esto es la persecución del ideal intelectual del «físico newtoniano» que desconoce las realidades distintas y contemporáneas para validar la «Ley» capaz no sólo de explicar sino útil para restringir el comportamiento entendido como posible de un objeto. Y he aquí que nosotros nos hemos convertido en el objeto: una epistemología que a golpes contra nuestra Individualidad y necesidades/capacidades creativa-eróticas, intenta fundir lo que subyace a nosotros (la psique) con el fenómeno exterior aparentemente controlado (pero, en realidad, inestable), es el acto cognitivo convertido en operación lógica, aceptación neutra e irreflexiva (lo que, aunque tecnológica, la convierte en irracional).

Más tarde, el abordaje científico de la construcción social, una necesidad surgida de la Revolución, y la defensa de las libertades serían cuestiones ya asumidas en los masones que participaron activamente en la Tercera República Francesa. El gran desarrollo científico y técnico en todos los ámbitos había introducido la sospecha de que la realidad verdaderamente podía ser interpretada como un edificio susceptible de ser reformado, aunque también restringido y redirigido.

En ese extraordinario debate sobre el objeto de las ciencias sociales y su relación con las libertades estuvo muy presente la francmasonería y lo está cada vez más. El impacto concreto del Positivismo en las logias francesas está en el desarrollo y derivaciones que tendría el, antes nombrado, *Régulateur du Maçon*, entre 1860 y 1880. Una gran ola racionalista que, resumidamente, provoca las reformulaciones de Murat en 1858 y Amiable en 1887, donde la ritualidad se transforma en tertulia filosófica e incluso confrontación política, gracias a la supresión de todo el contenido simbólico y mitológico. Por supuesto, es un momento donde el Rito Escocés Antiguo

y Aceptado, de alguna forma, conserva en Francia esas cargas simbólicas de raíz moderna pero también tradicional y mítica. Pero en las fronteras del Ritual Murat se consignaba como motivaciones de la Orden *la beneficencia, estudio de la moral universal, las ciencias y las artes, y la práctica de todas las virtudes*. Para 1887 se elimina la obligación de abrir los trabajos en nombre del Gran Arquitecto del Universo. La Constitución rezaría en su artículo primero: *la masonería es una institución esencialmente filosófica, filantrópica y progresiva, que tiene por objeto la búsqueda de la verdad, el estudio de la moral universal, de las ciencias y de las artes… Tiene por principio la libertad absoluta de conciencia y la solidaridad humana.*

Estamos ante un gran cambio de valores en una sociedad que vivía las transformaciones sociales y políticas a una velocidad de vértigo desde hacía más de un siglo, donde la filosofía y la ciencia experimentaban, uno tras otro, irreversibles puntos de inflexión. Es relativamente sencillo pensar en que pudo existir alguna relación entre el casi radical abandono de elementos simbólicos y míticos del Ritual Amiable de 1887 y el auge de movimientos revolucionarios de línea socialista y comunista en la Francia del momento. Sabemos que las organizaciones revolucionarias y obreras del XIX tuvieron una compleja simbiosis con diversas expresiones de lo que sería conocido como «sociedades secretas» o agrupaciones clandestinas, algunas conservaron alguna ascendencia ritual y simbólica porque tuvieron elementos que, a su vez, militaron en círculos «iniciáticos» varios, como la francmasonería. De forma que podría, al menos, proponerse la hipótesis de que la reducción del simbolismo en esas logias tuvo relación (aunque no lo explicara por completo) con la deriva materialista de esa parte del pensamiento filosófico que expresaría la indignación y los deseos de emancipación. No olvidemos que es un escenario también visitado por Marx, el último gran ilustrado.

9 | Breve lectura de Schelling

Friedrich Schelling (1775-1854) fue un resistente del Idealismo. El famoso y conservador Seminario de Tubinga vio cómo compartió aula con Hegel y otros grandes pensadores en su más temprana juventud. En su trabajo de tesis intenta explicar una génesis del mal, proporcionando bases para el Romanticismo. Más adelante, exploraría el origen de los mitos. Con la influencia de Fichte, produce en Jena (1795) *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, donde explora el «Yo absoluto» como principio del saber. También ese año sale a la luz *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. El Criticismo es importante en el pensamiento masónico universal, como sabemos, desde

Kant y Fichte; Schelling observaba un gran liderazgo intelectual tanto en este último como en Goethe, posiblemente por su contribución en la defensa del «espíritu crítico» y la libertad del sujeto. Esto se vería reflejado en su labor como profesor de la Universidad de Jena, que era una gran referencia de la intelectualidad europea del momento.

Recordemos que Fichte es una figura de gran relevancia histórica en la francmasonería , al igual que Goethe, con quien Schelling mantuvo una amplia relación intelectual. Hacia 1800 (Sistema del Idealismo Trascendental) el filósofo marcha del Idealismo Subjetivo al Idealismo Objetivo, arribando a conclusiones perturbadoras en las que, por ejemplo, el acento de lo real no se hallaba en la naturaleza sino en el Yo. Posteriormente, tiene otra etapa (filosofía de la Identidad) donde define lo real en el «absoluto indiferenciado», una especie de raíz común. En 1811 tiene cierto reacercamiento con Hegel (*Diario crítico de filosofía*), que, por supuesto, ocupaba la completa centralidad del pensamiento europeo. En 1803 es llamado por Maximiliano I a prestar sus servicios en la Academia de Ciencias de Múnich. Aunque desde 1809 su principal preocupación intelectual es la libertad humana. Finalmente, en 1841 (el mismo año del doctorado de Marx en la Universidad de Jena), el rey Federico Guillermo IV de Prusia, en el marco de la Restauración, le llama a ocupar la Cátedra que perteneciera al ya fallecido Hegel en Berlín. Con lo anterior se perseguía contrarrestar el supuesto «panteísmo hegeliano», es decir, un giro dogmático post Imperio Napoleónico (la Santa Alianza), era igualmente un reflejo en la academia de las campañas que buscaron sofocar los ecos de las revoluciones liberales y nacionalistas de 1820 y 1830.

En aquella época Schelling impartía clases filosóficas sobre mitología y religión. Entre sus estudiantes están grandes pensadores como Kierkegaard, Bakunin y Engels. Ya en sus últimos años el trabajo se centra en la filosofía Racional. Conviene no olvidar que Europa vive una ola reaccionaria (absolutista) que, a su vez, revelaría su descomposición muy pocos años después, en las Revoluciones de 1848; donde choca estruendosamente el desarrollo económico, esa nueva «conciencia industrial» burguesa, el Liberalismo y un novísimo movimiento obrero opuesto a las viejas estructuras (herederos del ideal revolucionario francés).

Schelling tiene etapas en su pensamiento: 1. El Yo como principio filosófico. 2. La *Naturphilosophie*, donde él es figura central y una fuente del Idealismo Alemán (y del Romanticismo). La filosofía de la Naturaleza en el siglo XIX tiene sus raíces en la obra de Kant y Fichte, de varias formas fue utilizada en consideraciones tanto metafísicas como científicas por diversos pensadores europeos; aunque su impacto es más fuerte en Alemania, donde casi puede observarse cierta presencia en las tendencias

masónicas predominantes. La *Naturphilosophie* opone al llamado mecanicismo de la física una concepción donde la realidad es una representación y proyección del individuo. Como es sabido, el Idealismo alemán forma una de las partes integrantes del sistema marxista.[21] 3. Filosofía trascendental (1800). 4. La identidad (1809). 5. La libertad humana. 6. Edades del mundo. 7. Filosofía positiva *Vs* filosofía negativa.

Una de las preocupaciones de Schelling, y por la cual estamos nombrándolo aquí, es la construcción de un sistema del conocimiento. Cuando la razón (en Lógica) se acerca al Universo como un todo, la refracción por medio del pensamiento provoca el desdoblamiento del mismo. Luego, cada parcialidad parece querer mostrar una «pequeña» totalidad. La cuestión es que Schelling, como Kant, ve la necesidad práctica de un modelo de realidad que responda a las demandas del «espíritu» (recordemos que tener un gran modelo no contradictorio de argumentaciones, como en Lógica formal, no es posible). En esta línea de acontecimientos, este filósofo reivindica la actividad ilimitada del sujeto como puente a la libertad (Criticismo). Una práctica en un modelo de realidad eternamente inacabado. A esta altura se conecta con el francmasón Fichte: nuestra acción, dinamismo… Trabajo no se detiene en la edificación de un sistema, sino que se muestra como absoluto e incondicionado. Conduciendo esto a un tipo de principio categórico de la cultura humana: el Yo bajo la forma de principio inicial e infinito reenviado a él mismo y a todo lo material (el único predicado posible), a su vez, negando que cualquier producto tenga la calidad de dogma para el Yo. La pregunta surgida es: ¿Las circunstancias iniciales para las facultades del pensamiento son infinitas? Este interrogante es alma en el Criticismo. Y está implícito en el Grado masónico que tiene al Conocimiento, con mayúscula, como problema central.

El problema del «dogma» y la «libertad» para Schelling y Fichte es interesante en el sentido, precisamente, del miembro de la *Compañía de los Francmasones* que opone a ese dogmatismo la práctica del *oficio*. Aunque el dogma se muestre irrefutable teóricamente, termina chocando con la realidad mostrada por el Trabajo humano. Tanto Criticismo como dogma quisieron el dominio del otro, lo que quizás marca la separación entre ambos pensadores. En realidad, la victoria de un sistema de conceptos lógicos está en relación con sus ventajas prácticas.[22] Lo que nos lleva a una de las razones importantes de los grados masónicos: los nuevos conocimientos borran las fronteras de los anteriores, pueden incluso contradecirlos (a pesar de lo cual resultan unidos, algo que nos conecta a un nivel muy profundo con la misma naturaleza del Pensamiento Simbólico).

La *fuerza productiva* del *Constructor Libre*, igualmente, debe radicar en su capacidad de crear realidad con ayuda del Trabajo práctico. Aquí puede estar la otra ruptura entre Schelling y Fichte. El segundo se concilia con la existencia real del mundo exterior, trabajando en una teoría para su conocimiento.

Iliénkov (1977) propone algo interesante: Fichte postula un modelo clásico de crítica de la Lógica de Kant desde la *derecha* del pensamiento (Idealismo Subjetivo). Mientras en el Schelling joven se propone una vía hacia cierto materialismo (impresionado, como estaba, por el impacto psicosocial de los acontecimientos ocurridos entre 1789 y 1793). Para éste resultaba demoledora la prueba práctica de transformación de la realidad exhibida por los jacobinos, hay que tener presente que tenía cercanía con Goethe y literatos románticos e interés por las ciencias naturales y los sistemas sociales. Ambos filósofos, como otros, parten de la oposición sujeto-objeto y las contradicciones que la misma provoca en la consciencia. Hay una fuerza represiva ejercida por necesidades que el sujeto desconoce, en la dicotomía producida entre las imágenes «libres» del mundo exterior y las que no lo son (inconscientes). De lo que algunos han deducido que esa fuerza dogmática es la propia confluencia tanto de la necesidad de Dios como del materialismo que deriva las necesidades humanas de los objetos exteriores. Schelling tiene una gran preocupación por construir un sistema filosófico apartado del alegato dogmático (sin puntos iniciales incuestionables) y libre de rigidez de concepto; la cuestión de la libertad tiene uno de sus campos de trabajo en la calidad práctica y dinamismo de las nociones filosóficas (para este fin se asoma a los sistemas de Fichte y Spinoza).

En el Criticismo de Schelling se da un carácter innato a las «determinaciones objetivas universales y necesarias» (gradualmente descubiertas). Siguiendo a su maestro, intenta superar la concepción dualista de Kant. De hecho, Fichte limita seriamente las antinomias kantianas: únicamente al enfrentamiento de dos partes dentro del Yo. Una de ellas recrea inconscientemente el cosmos de las imágenes objetivas, según la causalidad, el espacio y el tiempo. Pero la otra lo reestructura «espiritualmente» según los requerimientos de un ideal trascendental (una moralidad). Y ambos son posteriormente unidos en el concepto de «Actividad». Sin embargo, este intento no detiene el conflicto para el sujeto, que sigue teniendo la pugna de dos «actividades» dentro del Yo. La contradicción continúa.

Si Fichte asistiera a nuestro camino simbólico por la francmasonería (en busca de lo real, su «piedra» fundamental) se vería enfrentado a la pregunta sobre si las dos mitades del Yo, la piedra, tienen una sustancia común. Y, tal

vez, tendríamos que concordar con Iliénkov en que Fichte supera la antinomia kantiana pero vuelve a reproducirla en el concepto de «Actividad» (llevando el problema a la psique del individuo). Es desde aquí donde Schelling y Hegel exploran otros caminos impulsados por el sistema Kant-Fichte: la revisión de los problemas del mundo desde una óptica psicológico-subjetiva (como una especie de apelación al «deber»); la explicación del mundo sensitivo-empírico como barrera para las exhortaciones del «deber» y el «ideal»; la ignorancia hacia la historia, naturaleza y ciencia (dando importancia sólo a la «moral pura»); el papel de balanza moral de la religión. Y si fuera Schelling quien asistiera a nuestro camino masónico confirmaría la total necesidad de hallar la raíz común de las dos mitades del Yo, la piedra.

Es de central importancia notar que la historia de la filosofía se conecta al relato de los grados en varios niveles, en una sofisticada amalgama entre pensamiento mítico y racional: encontrar la raíz común, antes nombrada, podría permitir la existencia de un sujeto autónomo que deja de ser títere de fortalezas exteriores (Dios, naturaleza, etc.). En su etapa de la Identidad, el filósofo alemán postula esa unión anterior a la dualidad (consciente-inconsciente) del Yo. Y aventura que ésta no es la conciencia, ni la materia, tampoco el espíritu o lo ideal. En este punto su sistema arriba a la etapa de la Contemplación del mismísimo *Absoluto*. Para algunos investigadores, simplemente, se desvía porque su Lógica no puede resolver la unión de predicados contradictorios y opuestos en el concepto de un mismo sujeto. Como Kant, piensa que la Ley de la Identidad y el veto de la contradicción son cosas inviolables para el pensamiento conceptual (si quiere evitar su propia destrucción).

Schelling también pretendió ampliar sus principios para abarcar a las ciencias naturales. Este giro implicaba investigar la misma actividad del sujeto pensante. La naturaleza guarda sus enigmas en el organismo vivo, que en verdad es un surgimiento, no la unión de partes. La idea de la naturaleza como todo (podemos decir que derivada de los griegos y Spinoza) es principio fundamental para este filósofo, que tendría una implicación muy importante para las corrientes dedicadas a pensar al ser (entre ellas, la francmasonería). Ya que, tal principio, permitiría solventar (sin lo sobrenatural) la antinomia entre «mecanismo» (explicación casual) y «organismo» (lo racional sin consciencia); dado que mecánica y vida orgánica tienen su principio común, un principio dinámico donde cada etapa niega a la anterior.

Existe otro aspecto importante para la masonería: la filosofía de la naturaleza pretende desvelar cómo surgen dinámicamente las determinaciones directamente opuestas a las iniciales. Hablamos de algo

profundamente presente en los modelos basados en el viaje del conocimiento. Schelling observa una «Ley Universal de Integridad Natural» actuando en toda la Física y Química observable. Por supuesto, estos planteamientos significaron un gran prestigio académico para el filósofo.

Asistimos a un engranaje entre Filosofía Natural y Filosofía Trascendental: la recreación de una frontera donde el proceso dinámico inconsciente (No-Yo) origina al Yo (como organización trascendental del sujeto). Mientras que de la misma actividad del Yo se obtiene el conocimiento objetivo del No-Yo. Lo anterior vendría a ser la demostración de una «dualización» desde un estado primordial (una Ley Universal del Proceso Dinámico). En este debate, el tránsito parece ser consecuencia de que «pensar» una identidad inicial y expresarla como un concepto (ciencia) no es posible. Pretender su íntima visibilización provocaría que apareciese antinómicamente desdoblada. Schelling denomina a esta parte de su pensamiento como «de la Identidad».

Su filosofía es un edificio de dos modelos de conceptos: Una F Trascendental (determinaciones del Yo) y una F Natural (determinaciones universales del objeto, No-Yo). En la primera parte encontramos construcciones específicamente subjetivas del sujeto, no atribuibles a la naturaleza. En la segunda, vemos la pura objetividad de todo lo provocado por la actividad consciente, un esbozo del objeto «tal y como existe antes de entrar en el inconsciente» (Iliénkov, 1977). Como consecuencia, hay un enfrentamiento entre la F Natural y lo subjetivo, y la F Trascendental y lo objetivo. Entre ambas no hay conceptos comunes, dados los principios lógicos de Ley de la Identidad y el veto de la contradicción. Schelling, por supuesto, niega que exista un tercer sistema de conocimientos que una la conciencia y el mundo exterior. Lo que plantearía varios problemas para la existencia de la Verdad. Sin embargo la cuestión es que, como diría Iliénkov, existen «leyes generales», pero éstas actúan como motivo no por obligación. La respuesta parece estar en el acto mismo de la creación artística y su posterior contemplación.

¿El francmasón podría hallar la Identidad entre lo objetivo y lo subjetivo por medio del simbolismo (intuitivo) como ejercicio estético y contemplativo? Esto daría la respuesta al porqué la «identidad primaria» no logra ser atrapada en un concepto expresado. La participación tanto objetiva como subjetiva en la construcción de conocimiento del Grado de Compañero, por ejemplo, demuestra la universalidad y necesidad del mismo y las maneras de la «Identidad». Evidentemente, asistimos a un choque con la lógica kantiana. En relación a esto, Schelling argumenta que la Verdad sencillamente no puede expresarse como un concepto capaz de explicar el viaje entre la conciencia y la naturaleza y viceversa (la permanente Identidad

de lo subjetivo y objetivo). De ahí que para él, como para el obrero y viajero francmasón, la forma superior de «actividad espiritual» bien podrían ser las Artes (el lugar que las ciencias tal vez no pueden abarcar). El edificio del conocimiento no deja de soportar las embestidas de una perdida y anhelada idea de Verdad absoluta, siempre empujándolo a una especie de acto de contemplación irracional.

Este aire profético de Schelling le significó variedad de señalamientos en la academia, incluso por parte del propio Hegel. A pesar de haber señalado sin miramientos los dolores de la lógica kantiana, que casi abre el camino para la nueva dialéctica que contempla la subjetividad para *re-interpretar* las imágenes y sistemas de la ciencia. Algunos se aventuran a decir que en verdad Schelling no logró soportar la imposibilidad de sintetizar en conceptos (como determinaciones definidas) «la transformación de los contrarios el uno en el otro», en palabras de Iliénkov (1977). Luego de este gran pensador, muchos esfuerzos se orientaron a reunir la Lógica (reglas del pensamiento) y la dialéctica (esquemas de conocimiento).

Todo este orden de ideas, como se nombraba anteriormente, apuntan a dos aspectos que Schelling da como centrales en toda la filosofía: la creación de un sistema del Conocimiento, con mayúscula, y el problema de la libertad. Sabe muy bien que una de las cuestiones centrales del pensamiento filosófico es la construcción de un sistema apartado de la dureza dogmática. Esto, en realidad, remite al problema de la libertad, que piensa no puede resolverse desde Fichte y Spinoza (*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*). Las nociones de libertad y *sistema* (la unidad orgánica de una amplitud que va más allá del pensamiento) no pueden excluirse mutuamente. Esta *tesis* guarda una importancia vital en relación a nuestra estructura de grados. En el caso específico del Aprendiz y Compañero asistimos a la unión de una serie de voluntades formadas por los distintos elementos que componen el Primer y Segundo Grado, que por su complejidad son sistemas en sí. Es relativamente sencillo que, por ejemplo, los enunciados de los viajes entren en conflicto entre sí o ellos mismos reflejen los conflictos inherentes a nuestra época, al referirse o estudiar los sistemas de las ciencias, los modelos de las artes o la lógica del Trabajo y las relaciones humanas. Es decir, son sistemas pero no están presentes en el Grado con soluciones cerradas o matrices de realidad. Cada sistema del Grado es una condición inicial no estática, una futura evolución («un proceso, un devenir», diría Schelling) Al mismo tiempo que existe la posibilidad de ese conflicto entre conceptos y al interior de las cadenas lógicas de los grados, está la probabilidad de una subordinación de cada parte al todo. Pero como, tal vez, pensaría el filósofo que analizamos en este apartado, el edificio de la *Compañía de los Francmasones* no tiene

rasgos mecanicistas. «Las relaciones entre las partes no pueden darse desde el comienzo, están en desarrollo, es hacia lo que el sistema aspira», en palabras de Hay (2011).[23] El equilibrio al interior del Grado masónico es tan posible como el caos, lo contrario asoma al sistema al dogma enfrentado a la libertad, observable desde el mismo comportamiento de la naturaleza.

En efecto, Schelling pensaba que la aspiración a la libertad exigía no pensar la naturaleza como «un proceso mecánico o geométricamente necesario», de nuevo en palabras de Hay, sino como la unión de fuerzas en desarrollo que marchan a la universalidad (cosmos) como sistema. La voluntad (o lo casual) podía unirse a lo que era necesario (como la Geometría). Esta idea es clave: probablemente, caben pocas dudas acerca del carácter jerárquico y los modelos de estratificación y compartimentación del conocimiento en los grados masónicos; pero al mismo tiempo no se puede negar que la progresión en la Orden da tanto peso a las voluntades como al Método como modelo parcialmente heredado. Las herramientas no son nada, apenas esbozos futuros, sin la acción conjunta de la *Compañía*, capaz de edificar un sistema para leer (y crear) realidad que no excluye la variable de la libertad del sujeto. Si las condiciones iniciales de las herramientas (con todo y nuestra tradición simbólica tratando de proporcionar definiciones cerradas) se tornan estáticas, sencillamente veríamos un catecismo de preguntas y respuestas cortas y simplonas.

En esta línea de argumentación, el filósofo proponía dos principios necesarios para el *surgimiento* de la vida: Principio del Ser Activo (egoísta) y el Principio del Espíritu (o el deseo del amor). Asociaba toda la carga irracional y circunstancial de la naturaleza (es decir, lo que no obedece a la Geometría) a una fuerza creativa inicial, «un amor en sí mismo» todo intención y voluptuosidad. Éste era el indicio verdadero de la libertad: la presencia de un deseo en el seno de la naturaleza que implica al ser. No se trataba de algo concreto, más bien actuaba a un nivel de profundidad que obligó a Schelling a definirlo como un «deseo de ser», de «ser más»… singular, real e individualizado. Un proceso que podía mostrarse reveladoramente como viaje de la oscuridad a la luz e igualmente de expansión y contracción, cosmos. Por supuesto, la idea de la libertad no rechazaba a la de ley y orden, pensó que éstas podían surgir de la misma. En suma, Schelling plantea un problema de Identidad (entre necesidad y libertad en la naturaleza). Y es ahí donde vemos su contradicción con Fichte, para quien las acciones libres eran producto de la autodeterminación, veía un salto, no una transición, entre el estado natural y

la razón; lo que obligaba a la filosofía a empezar su exploración de lo real con el Yo, la piedra.

Desde 1809 la libertad es una problemática existencial en Schelling. Esto representa otra vuelta dramática en el análisis del relato masónico que utiliza a la filosofía para comprenderse y explicarse a sí mismo: realmente, el francmasón puede tener seguridad sobre la fortaleza libre de sus actos y el rumbo de su travesía (herramientas simbólicas + voluntad). No hay dudas, el uso concreto de sus instrumentos en el paisaje social refleja su autodeterminación. Pero, con alguna frecuencia, *algo* llega a sugerirnos que fuerzas más grandes que nosotros nos habrían impedido aplicar esas herramientas de cualquier otro modo en el edificio en construcción o frente a los avatares de la existencia. Sí, tenemos momentos en que el peso de una especie de predeterminación nos persigue. Aunque *lo que hacemos nos hace*, si Schelling presenciara nuestros debates nos diría que la necesidad (sensación) planea sobre nosotros como una nube de tormenta poniendo en duda a la certeza sobre la libertad, si es que se escudriña lo suficiente. Entre los dos pensadores nombrados, la cuestión es: «¿Cuándo elegimos ser quienes somos?» (Schelling). «¿Qué era yo antes de tener conciencia de mí mismo?» Algunos investigadores han sugerido que entre ambos filósofos existe un acto preconsciente original (un pasado) que fundamentaría la libertad del sujeto, en ideas de Hay (2011). Lo anterior es una postura revolucionaria que anticipa el estudio sobre la relación entre consciente e inconsciente y al Psicoanálisis. Tal vez vemos el inicio de una *manera* investigativa nueva donde los métodos de la ciencia se adaptan al objeto de estudio. Esa acción libertaria original que, de alguna forma, funda nuestra autonomía, ciertamente, es tarea del Primer Grado. Es donde ponemos en duda lo que habíamos considerado inamovible y nos preparamos para una acción crítica que concilie a la libertad con el equilibrio dinámico de las fuerzas cambiantes de un sistema filosófico que crea realidad (el Segundo Grado).

10 | De nuevo, el contexto alemán (1)

Es importante resaltar la influencia mutua (realimentación) entre filosofía, Artes y francmasonería en la Alemania del siglo XVIII y XIX. Hay varios ejemplos destacables, entre ellos Beethoven (1770-1827). F.G. Wegeler, rector de la Universidad de Boon y autor de una biografía autorizada del gran pianista y director de orquesta, es quien adapta obras suyas para ser utilizadas en logias masónicas (por ejemplo, la *Des Freres Courageux* [1806], surgida en plena ola reformadora de la Orden en aquel país). Las adaptaciones con letra de la obra de Beethoven muestran un profundo

sentido humanista e ilustrado de las libertades civiles y las virtudes ciudadanas. Varios autores han afirmado la pertenencia del extraordinario compositor a la francmasonería , dado que hubo una gran constelación de brillantes músicos que pertenecieron a ella, pero no es hecho probado. Lo que sí sabemos es que estuvo rodeado de masones, como Gottlob Neef (que, además, participaba en otros círculos iniciáticos) y que en Viena (1792) varios de sus protectores pertenecieron a la Orden. Dentro de esos círculos, Beethoven trabajó cerca a gigantes intelectuales que influyeron mucho en la cultura europea (Goethe, Walter Scott, Lessing, Robert Burns, Lord Byron, entre otros).

Oda a la alegría, poema conocido por el compositor en 1793, dio origen a su *Novena Sinfonía*. En ella parece reflejarse cierta condensación del pensamiento alemán de la época, que incluía a una masonería entendida por muchos como esa nueva *religión natural* de los filósofos y místicos, muy a la manera germana: un Dios fundido en la propia realidad que elevaba a mística la idea de Fraternidad.[24] Recordemos que una adaptación de *Oda a la alegría* estaba llamada a convertirse en himno de la Unión Europea.

Al hablar brevemente de francmasonería y manifestaciones artísticas en el fascinante escenario alemán, tenemos que referirnos brevemente a *Párs*ifal. La ópera de Richard Wagner (1813-1883) no es solamente importante dentro del Romanticismo. A pesar de las crueles paradojas desprendidas de la personalidad del compositor (cristiano ferviente, antiliberal, reaccionario y antisemita), esta ópera es una fuente comprensiva muy importante dentro de la cultura iniciática occidental. Pero, además, Wagner aporta un valor analítico de gran importancia en el edificio teórico del Compañero, el Grado con toda una travesía dedicada a la integralidad de las Artes: de cierta forma, me parece cercana a la noción de *obra de arte total*, una alianza de música, teatro y artes visuales que busca una estimulación *ampliada* de los sentidos del espectador. Como sabemos, la influencia de la *Gesamtkunstwerk* ha llegado hasta el cine y, por supuesto, la arquitectura.

Así, pues, *Párs*ifal se presenta, junto a la *Flauta mágica* de Mozart y *Fausto*, como una de las grandes obras de la cultura iniciática occidental. En el caso de *Fausto*, se regala cimiento narrativo a un amplísimo universo cultural, al ser abordado por Goethe se consuma su papel central en la literatura alemana (Wagner también compondría para la primera parte de éste [1831]).

Se dice que *Párs*ifal es un acercamiento único al viaje iniciático producido en el corazón de esta Europa del XIX que hemos venido analizando. Originalmente, el poema épico medieval de Wolfram von Eschenbach (1170-1220), donde un caballero del rey Arturo busca el Santo Grial, es un

viaje de autoconocimiento donde todo ocurre en el interior del sujeto. Lo que se describe es un relato del alma (la psique) y los personajes, en verdad, son aspectos mentales del propio protagonista. Es un viaje iniciático que revela cómo distintas «capas» de la subjetividad se comportan como cuadros o individuos en sí mismos, que van siendo superados en eventos de aprendizaje más o menos dolorosos. Increíblemente, Pársifal es como un heroico y viajero masón salido de la mente reaccionaria de Wagner. En primer lugar, tenemos a Titurel, un centro oculto pero omnipresente. En realidad, ese interior hacia el cual se marcha es una especie de deformado Principio de Autoridad, cúmulo de saberes silenciosos o perdidos. En segundo lugar, tenemos a Kundry, la mezcla entre la judía errante y la Magdalena penitente (la pesadilla esclava de la risa eterna en total ausencia del llanto liberador). Es la personificación de la naturaleza (una especie de Ello, instintiva… demente), con lo que sus actos están más allá del bien y del mal, el camino iniciático necesita urgentemente sublimarlos. En tercer lugar, está Gurnemanz, el viajero y más viejo caballero, lo consciente en la cotidianidad. Posteriormente, vemos a Amfortas, hijo de Titurel y guardián del Grial y la lanza de Longinos, representa a la humanidad caída cuya principal herida no termina de cerrarse; cuanto más se empeña en el ritual de comulgar más sangra el ultraje provocado por el autocastrado Klingsor, el mal (que no es otra cosa que la personificación del trastorno, pero cuyo objeto es también la posesión del Grial). La condena al sufrimiento y vergüenza de la humanidad se nota en que la herida que no se cura provoca un terrible dolor, pero no llega a matarle. Pársifal tiene una naturaleza compleja y marcada por su identidad con Titurel, el centro. Su extraño trayecto le obligará a superar pruebas, por ejemplo, las proyecciones mentales de Amfortas o el intento sugestivo de Kundry, finalmente rechazado por ese *re-despertar* de la conciencia totalmente tomada por el eco del dolor de Amfortas. Esas etapas le cambiarán a lo largo de la obra. Eventos como el de Gurnemanz, viéndolo equivocadamente como su salvador, o la compasión que vence al deseo voluptuoso contrastan sus distintas «edades». Hacia el tercer acto, todo armadura y yelmo, ya tiene su potencia redentora, logra recuperar el arma de Amfortas, que por fin ve su herida (producida por la caída de la Humanidad), cerrada gracias a la acción de la lanza de Longinos. Es entonces cuando realmente llega el renacimiento de la primavera: la absolución de la Humanidad y la sublimación, redención, sin tormento innecesario de los instintos en Kundry. Debemos decir en este momento que Wagner estaría influenciado por el pensamiento de Schopenhauer.

11 | Breve lectura de Shopenhauer

Es un pensador (1788-1860) fundamental (aunque indirecto) en el pensamiento masónico. A este gran filósofo debemos una tesis enigmática incrustada en el centro de nuestra existencia: *Der mensch kann zwar tun, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will*, nosotros diríamos que un hombre puede desear y hacer lo que quiera, pero no puede no hacer y no desear aquello que quiere y desea.

Su idea de la introspección en busca de una exploración del Yo intentaría desvelar la «cosa en sí» de Kant (un camino guiado por el principio de «Voluntad», intentando que el sujeto *no sea* lo que *no es*). Redujo los principios universales del entendimiento kantiano (categorías) en el principio de la «razón suficiente». Éste se divide en Causalidad (representación empírica); Principio de Razón Suficiente del Conocer (verdad lógica); Principio de Razón Suficiente del Ser (Geometría y Aritmética); Principio de Razón Suficiente del Obrar (conocimiento en sí). En Shopenhauer la *voluntad* es principio universal (recordemos que hace parte de las cadenas lógicas que describen los grados masónicos). Los fenómenos son una objetivación de esa *voluntad* (metafísica) entendida como representación, por ejemplo, del deseo consciente del sujeto pensante. En este filósofo la «voluntad de vivir» es la base de lo real, algo que se formula más allá de ideas absolutas: el centro de toda la realidad es la *voluntad*, que parece manifestarse en el pensamiento como deseo insatisfecho, lo que implica al sufrimiento como condición más o menos permanente y un devaneo entre el tedio y el dolor. Este ciclo se rompe con una gradual negación de la voluntad de vivir. La aparente salvación se encuentra en la «huida del mundo», no mediante el suicidio, sino a través de tres vías que correlacionan el estado del sujeto pensante frente a su voluntad de vivir: Uno. Contemplación impasible del Arte (estética), incluyendo a la Arquitectura. Dos. El camino ascético hacia la compasión (ética). Tres. Negación del Yo (vida ascética), una transformación del deseo en no-deseo.

Shopenhauer representó un puente interesante entre el pensamiento occidental y oriental. Su sensibilidad (compasión, moral, justicia, etc.) se hacía extensible a las demás especies. Por otra parte, muchos autores han subrayado los nexos con Nietzsche y Freud (destacando la «pulsión»).[25] En relación a la filosofía como fuente permanente del pensamiento masónico, Shopenhauer aporta explicaciones de trascendental importancia sobre la exploración-representación de lo real mediante lo que denominamos como *función simbólica*. En *El mundo como voluntad y representación* (1819) el filósofo alemán argumenta cómo el conocimiento se encuentra cercado por la propia naturaleza de la consciencia. La imposibilidad de escapar de la

consciencia para «identificarse» plenamente con los objetos fuera de ella, revela que todo el conocimiento es sólo una representación interna (psicológica) del exterior. Únicamente tenemos, por una parte, al sujeto que obtiene un determinado y limitado saber mediante la representación. Y, por otra parte, al objeto cuya arquitectura se halla limitada por las definiciones kantianas de espacio, tiempo y causalidad. De forma que nada existiría realmente fuera de las representaciones de la consciencia. La materialidad real sería restringida por la «cosa en sí» kantiana (esta vez mostrada en la voluntad, *Wille*).

La voluntad (de vivir) de Shopenhauer, que se conecta con la *Voluntad de poder* de Nietzsche, hace una revisión a profundidad de la «cosa en sí»: es asumida como el deseo pulsional más oculto, siendo la representación su lejano y a veces deformado testimonio. Pero la reflexión avanza aún más: la voluntad estaría por encima de las propias limitaciones kantianas de espacio, tiempo, etc. Ni siquiera se concretaría en el individuo único (éste sólo adquiere realidad en el contexto del grupo humano, fuera de él no existe). La voluntad, en tanto base de lo real, se halla en el origen de todas las fuerzas presentes en el Universo y la Historia, avanzando sin conciencia propia. Siendo la pulsión, el deseo, el instinto… otra de las manifestaciones de la voluntad, el sujeto vive solamente para naufragar en su propia ilusión de libertad. Aquí encontramos uno de los argumentos del legendario pesimismo de este pensador, ante el cual no permanece vulgarmente impasible, ya que propone la emancipación de esa fuerza invisible y tirana (de hecho, lo proponía mediante las tres vías antes mencionadas). Entre las negaciones radicalmente pesimistas de Shopenhauer se reveló, precisamente, una voluntad de escapar del dolor. No culpa de nuestras taras a la misma naturaleza humana, sino a las injustas leyes que rigen el mundo. Sin embargo, es posible la mencionada emancipación mediante la razón, ya que ésta desnuda la realidad y, por lo tanto, a la voluntad que nos restringe y nos hace desear sin freno alguno. Se piensa que estas ideas, de alguna forma, reflejan también un pesimismo presente en la segunda mitad del XIX, cuando muchos pensadores advirtieron que la objetivación final de una felicidad mayor no parecía verse en el horizonte. Como si el sujeto tan sólo consiguiera lo que desea (un reflejo de la voluntad) para casi de inmediato querer lo siguiente por físico aburrimiento.

Existen algunas otras ideas asociadas y de gran interés en esta disertación, como las vertidas en su tesis doctoral para la Universidad de Jena (1813). Todo tiene una razón para ser, existiendo cuatro grandes clases de realidad. Uno. Objetos empíricos (explicación casual). Dos. Conceptos abstractos (deducciones lógicas). Tres. Objetos matemáticos (manifestados como

consistencia). Cuatro. El Yo, un objeto de autoconocimiento (determinaciones del carácter y la motivación).

12 | Breve lectura de Kierkegaard

Otro pensador importante, por ser inicio de una línea que igualmente proponemos como alimentadora del sistema masónico contemporáneo, es el danés Søren Kierkegaard (1813-1855). Fue un teólogo protestante considerado el padre del Existencialismo. Un pensador de grandes dramas y contradicciones que exhortó al sujeto a que se hiciera responsable de sus actos (era un aparente convencido de la libertad individual, con una especie de miedo genuino a la pérdida). En el filósofo danés se expresa, como en pocas ocasiones, la angustia derivada de una fe llevada a la exasperación. En un entorno intelectual donde el liderazgo era ostentado por la filosofía Idealista alemana, él muestra un afán por comprender la realidad mediante la búsqueda de grandes preguntas. Como otros pensadores, Kierkegaard tiene etapas: estética (placer para llenar el vacío existencial), ética (el deber racional y moral) y religiosa (una toma de consciencia dolorosa sobre los límites de su razón, que posiblemente haya coartado las emociones de la fe). Sus áreas de trabajo fueron el individuo, su vida concreta y sus relaciones con el cristianismo. Propone una filosofía de la praxis que, a diferencia de Hegel, se base en la vida corriente. No consideraba a la realidad como un desenvolvimiento dialéctico, sino como una corriente de contrastes y paradojas que avanza con las elecciones (que reveladoramente halla por encima de la idea del *Absoluto*) más que con la síntesis. Ciertamente, observamos un discurso angustioso por la libertad, un pensamiento que logra trascender la naturaleza. El sentimiento de vacío producido por esa libertad efectiva de acción (más allá del *Absoluto* y que, finalmente, presiente la muerte) provoca una continua angustia. Hasta ahora, el sujeto tenía en la fe una tabla de salvación. Pero aquélla también parece algo terrorífica, ya que provoca el adormecimiento de la razón. El problema, digamos que finalmente formulado, es que la idea de divinidad exige colocar a la fe por encima del razonamiento (el ético, incluso). Kierkegaard es un testimonio de los extremos que históricamente golpearon y golpearían a la vieja Europa; al igual que en el caso que aquí nos reúne, por ser el iniciador de una corriente con su influencia en la actual francmasonería. Recordemos que el Existencialismo tendría entre sus faros a pensadores como Sartre y Heidegger (por ejemplo, en *La enfermedad moral* y el concepto de «angustia existencial»).

En *Temor y temblor*, publicado en 1843, el filósofo se adentra en una espinosa reflexión sobre Abraham, que en el capítulo 22 del Génesis recibe

la orden de Dios de sacrificar a su propio hijo. De inmediato, surgen graves interrogantes relacionados con la dolorosa libertad del sujeto (las elecciones como base de lo real) y el tremendo peso de las responsabilidades, cuyo eco llega hasta nuestra época. En primer lugar, ¿hemos de aceptar que una acción, incluso criminal, resulte justificada por medio de una relación casi psicótica con la fe? ¿Puede Dios intervenir de manera tan directa en las «matemáticas» del mundo, llegando a lo ético, estando obligados a obedecerle? ¿Acaso la propia fe puede facultar al sujeto para violentar su propia escala de valores éticos? En esta obra extraordinaria, el pensador danés propone al «caballero de la resignación infinita»: aquel que puede vivir con el sufrimiento causado por alterar el orden social y culturalmente aceptado en persecución de una causa. Es la imagen opuesta al «caballero de la fe», que puede darlo todo confiando en recibir recompensa tras llegar realmente a Dios (Kierkegaard lo consideró un creyente por la «fuerza del absurdo», esperando que ocurriera algo extraordinario e inversamente proporcional a la razón). Es, precisamente, la fe en el «absurdo» lo que mueve a Abraham; al parecer, cree que Dios le detendrá en el último momento o que éste retornará a su hijo de entre los muertos (la realización de un milagro). Por supuesto, se nos ha entrenado para pensar que este hecho distancia al patriarca de la locura y el asesinato (infinito, posibilidad y resignación se convierten en estados conexos). El peso tormentoso de las responsabilidades encerradas en la libertad humana que este filósofo señala, a pesar de la fe como prueba de las fronteras de la razón, tiene ciertas resonancias en la vida del *Constructor Libre*: precisamente, aquel que se transforma por medio del símil del moldeado de la materia, imprimiendo soberanamente una intencionalidad a la acción de sus herramientas y que en sí mismas arman un relato de fuerza y movimiento que no admite una delegación de su compromiso. Que Kierkegaard ayudara indirectamente a la edificación de estas ideas a través de su extraña relación de amor con Regina Olsen, tan sólo sugiere que, tal vez, llevamos mucho tiempo huyendo de lo que únicamente recae sobre nuestros hombros: la auto-constitución soberana, un proceso muy relacionado con la arquitectura de la Carga Simbólica, nombrada en el apartado dedicado a Hegel.

El filósofo también escribió sobre la conocida doble moral cristiana y su gran influencia social, encadenándolo a su discurso apasionado contra el conformismo del individuo perdido dentro de la masa, que conduce a una conducta superficial y apática respecto a la realidad. Estas críticas, probablemente, estaban dirigidas a la Iglesia del Pueblo Danés, a la que ataca en pleno y convulso 1848, rechazando que un Estado tenga legitimidad para enarbolar una doctrina religiosa oficial. De cierta forma, su visión del cristianismo era radical (por rechazo frontal a la falsa moral

«pastoral» de la iglesia danesa): un cristiano consecuente debería sufrir el martirio si lo que pretende es, sencillamente, liberarse de responsabilidades. En relación con lo anterior, trabaja dos implicaciones psicológicas de su pensamiento: «subjetividad» y «asalto de fe». Este último es de gran importancia: la creencia en la divinidad implica una duda cierta sobre su existencia. Esa duda está en el núcleo del pensamiento racional y en la misma base del *cómo* de la creencia en una verdad revelada; una lógica profundamente presente en el centro del aprendizaje iniciático (recuérdese que el Rito implica a la pregunta, la duda). Precisamente, Kierkegaard indirectamente genera un argumento explicativo a las razones de los viajes masónicos: si la vivencia del viaje relaciona pensamiento mítico y racional, surge otra correlación donde la duda condiciona las certezas a las pruebas; lo que estaciona a la fe en su lugar correcto. Algo aceptado sin pruebas no puede condicionar nuestras libertades ni responsabilidades.

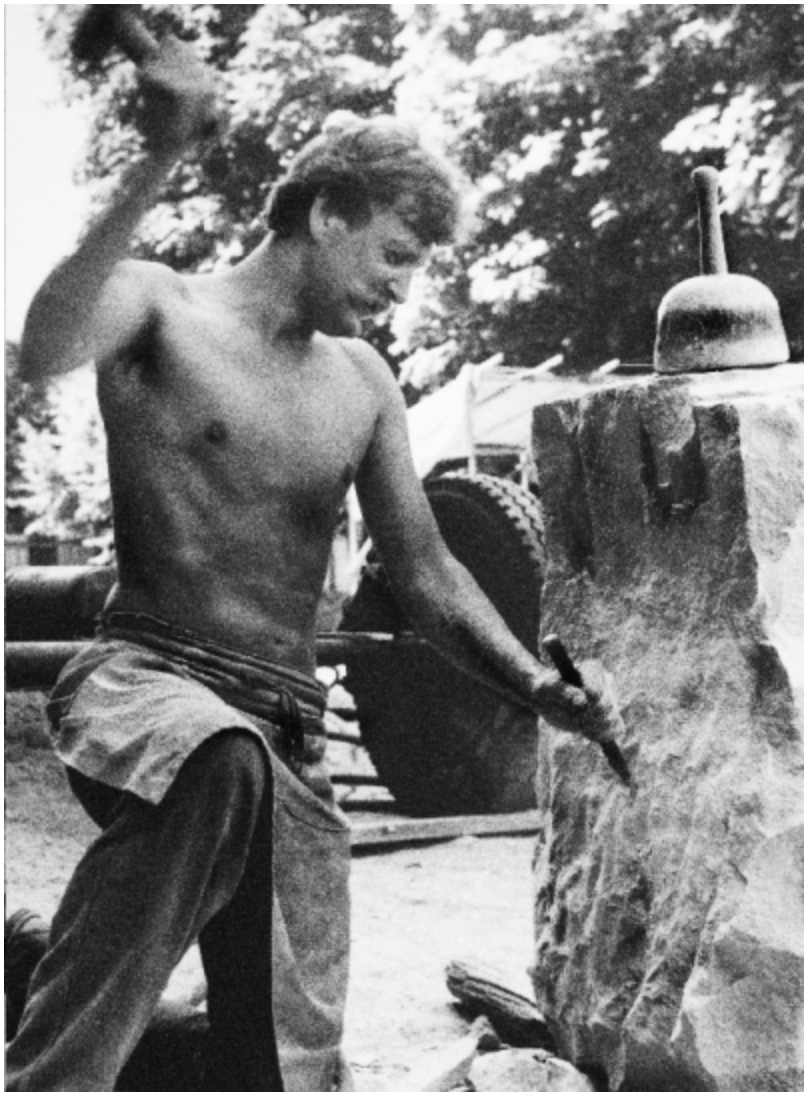
Lo anterior se conecta con su trabajo respecto a la introspección del Yo, dado que igualó los estatus de verdad y subjetividad: en 1845 argumentaba en un diario la importancia de encontrar una verdad válida simplemente para él, algo que valga la vida y la muerte. Su filosofía es la búsqueda del sujeto auténtico, incluso en su sufrimiento. Por supuesto, representa una crítica muy fuerte a la dialéctica de Hegel, que había colocado a la Historia en el centro de lo real. Mientras el cometido de Kierkegaard era la exploración del Yo (una rotura de la relación sujeto-objeto). Era una especie de llamado a la *auto-construcción* del sujeto, sin aspiración alguna a que interrogar la realidad pueda reducir la incertidumbre a largo plazo. Sin embargo (y aquí tenemos otra conexión con el proyecto simbólico del *Constructor Libre*), éste es un trayecto de la subjetividad; la objetividad puede decir qué es la realidad exterior, pero tal vez no logre decirle al sujeto *quién es*. Ya que esa pregunta es un sistema entre verdad (derivada de la experiencia y apoderada existencialmente) y necesidades profundas.[26]

13 | De nuevo, el contexto alemán (2) y el vínculo británico

Tenemos que destacar que muchos de los grandes filósofos del XVIII y XIX son alemanes: Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814), Hegel (1770-1831), Krause (1781-1832), Schelling (1775-1854), Schopenhauer (1788-1860), Marx (1818-1883) y otros. Sus contribuciones dan razones y argumentos explicativos al relato contemporáneo presente en la francmasonería por varias razones, una de ellas es que hablamos de una organización, de alguna forma, *impregnada* en el imaginario de Occidente (donde Alemania ha ocupado tradicionalmente un lugar de peso) y en el tejido ideológico y político europeo y americano. Tenemos casos *directos*

como Krause (al que nos acercaremos un poco más adelante), a quien debemos la perspectiva crítica en el análisis histórico de la francmasonería. Podríamos decir que, evidentemente, el auxilio de la mayoría de estos exploradores del pensamiento es indirecto. Pero eso es relativo, ya que la Orden hace parte de la historia de las ideas y la cultura universal. Francmasonería y filosofía ocupan muchos lugares comunes, con lo que variedad de posturas frente al sujeto y la realidad viajan de un edificio a otro. Como en una fascinante interpretación de la idea wagneriana de *obra de arte total*, aplicada a la arquitectura, entre la *Compañía de los Francmasones* y la filosofía existen subsistemas diferenciados que complementan a otros subsistemas diferenciados, dando la impresión de una totalidad existente a varios niveles.

Ahora bien, el momento preciso de la francmasonería alemana en la extensa época de esos grandes pensadores es muy interesante: se encuentra dominada por estructuras de grados (superiores) de ascendencia francesa y tradición de los «Modernos», aunque está marcada por muchas divisiones internas (los grados simbólicos están relegados a un casi tercer plano). De 1760 a 1782 dominan tres modelos: La Estricta Observancia, el Sistema Clerical y el Sistema Sueco. Todos son tendencias de la estructura «templaria», aparecida en Francia hacia 1742 (igualmente, componente de los grados escoceses).



Trabajador albañil de la República Democrática Alemana en 1982, durante los trabajos de restauración de la catedral de Berlín (Exposición *Men at Work*, en los pasillos de acceso a la cúpula, 2019).

Este escenario se complejiza con la presencia de sociedades secretas (no masónicas) con quienes se crean influencias mutuas: Rosacruces alemanes, Iluminatis, etc. El «ideario» templario, más bien el eco de un deseo salvador occidental en la imaginación, y su secretismo se activan a nivel superestructural con la separación de la masonería alemana y la inglesa. Esto, por supuesto, se enmarca en el hecho de que la *representación* y la *sensación* de Alemania, ya desde antes de la unificación, es una potencia intelectual y cultural; como tal, sus experimentos sociales y líneas de pensamiento no acostumbran a ser, simplemente, receptáculos de ideas extranjeras (a pesar de la admiración «práctica» de muchos de sus pensadores hacia los intelectuales ingleses y franceses). Esto quiere decir que todo lo que llega a las densas tierras del pensamiento y cultura alemana se *germaniza* antes de pasar a ser parte de sus raíces, de su raciocinio y entelequias. Así, las primeras explicaciones propiamente germanas sobre el origen y naturaleza de la francmasonería tendrían mucho que ver con cierta profundidad teutónica, típicamente prusiana e imperial de alma.

La Orden de la Estricta Observancia Templaria pretendió unir los grados simbólicos con altos grados de caballería. Una de sus ideas originales, en la Alemania de la época, fue el desacuerdo de muchos masones con la evolución experimentada por el Ritual original de los «Modernos». En 1727-28, como ya se conoce, se introdujeron dos variantes traducidas: una deísta que pasaba por encima de las diferencias religiosas y sólo imponía la creencia en un Ser Supremo y la otra abiertamente católica romana. En Francia fueron llamadas «gálicas» (masones escoceses refugiados en el país más, con el tiempo, algunos nobles locales), aquellas logias católicas empiezan un desarrollo de los altos grados. Esta práctica llega a Alemania, donde en diversos círculos no gustaban la variante deísta y, muy poco después, la laica. En 1751 la Estricta Observancia ya es una estructura organizada (Barón Frei Herr Charles-Gotthelf von Hund, 1722-1776), utiliza la anterior ritualidad cristiana de origen moderno (de Londres). Las *Constituciones de Anderson*, que existían en Alemania desde 1741, se ven desplazadas como principal documento fundacional. A pesar de su declive, a finales del XVIII, la influencia del «templarismo germano» es muy profunda en los sistemas rituales que han llegado hasta nosotros, por ejemplo, a través del Rito Escocés Rectificado. (Rodríguez, 2009)

Desde 1782 hasta 1800 surgen intentos de reorganización que piden volver al modelo inglés. El Convento de Wilhelmsbad en 1782 (Duque Ferdinand von Braunschweig), que buscaría la unión de los masones alemanes, introduce dudas muy serias sobre la solidez histórica de la masonería entendida como continuadora de la Orden del Temple. Aquí se gestan varios movimientos reformadores. En 1783 nace en Frankfort, cómo no, la Alianza

Ecléctica, que intentaría emancipar a la masonería simbólica de los grandes sistemas. Desde 1800 a 1810 se intenta una reconstrucción de la memoria histórica de la organización. Este período es totalmente (y dolorosamente para él) definido por la obra de Krause. En el cambio de siglo la francmasonería de los lugares que reunían a tantos y grandísimos pensadores retorna su memoria histórica (y mítica) a los gremios medievales de la construcción. El regreso a la tradición inglesa se plasma en obras publicadas entre 1800 y 1805. Los rituales de los tres grados simbólicos son corregidos (Fessler, Gran Logia Royal York de Berlín). Es cuando inicia el proceso donde las organizaciones masónicas más grandes (las reconocidas por Londres) crean la Gran Asociación de Masones (1801). En 1802 se funda la Alianza Histórica en Hamburgo y la Alianza de Masones Científicos en Berlín. El leitmotiv de estos eventos es la «investigación crítica» de la historia masónica, esto entronca, desde varios sentidos, con parte del contenido actual del relato masónico: donde se investiga y explora la realidad con objeto de hacer una transformación crítica de la misma. Es decir, posiblemente, la perspectiva crítica en el pensamiento masónico tenga mucho que ver con lo ocurrido en la Orden alemana.

Lo que tuvieron que hacer los masones alemanes de comienzos del XIX es parecido a lo que enfrenta nuestro actual relato: una re-interpretación (simbólica) de la Historia, una exploración integral y multidisciplinar de la realidad y el rescate o reconstrucción de un marco desde el cual volver a leer críticamente la totalidad. No olvidemos que en la creación de esas organizaciones de investigación están presentes nombres como Friedrich Ludwig Schröder, uno de los grandes reformadores masones alemanes, que se lanza a restituir las raíces e importancia de los grados simbólicos. Ese anhelo es el que encuentra Krause luego de su Iniciación en 1805. Otro aspecto a resaltar es que, en los territorios alemanes, existieron hombres de Estado que pertenecieron a la Orden, lo que contribuía a que, como sociedad de pensamiento, no estuviera en la marginalidad académica; por ejemplo, Federico II (1712-1786), Guillermo I (1797-1888), Federico III (1831-1888), todos más o menos contemporáneos a los filósofos aquí nombrados. En este escenario se dan otros fenómenos de respuesta al sistema de la Estricta Observancia, como el llamado Ritual de Schoröder, que se extiende a partir de 1801 y se inspira en la corriente de los «Antiguos».

Por supuesto, no debe olvidarse que nos referimos a un período (que incluye el principio del XIX) donde se da otro acontecimiento masónico central, también influido por diversas derivas ideológicas: la creación de la Gran Logia Unida de Inglaterra en 1813, lo que concluiría en el reencuentro

entre «Modernos» y «Antiguos» en el Rito de Emulación. Este sistema ritual estaría ya completamente estructurado hacia 1825. Una de sus características, que había sido objeto de conflictos, es el reconocimiento de los *grados colaterales* complementarios a la Maestría y poseedores de un contenido simbólico y ritual muy importante: Maestro Instalado, la Marca y Santo Real Arco. Emulación es, básicamente, la *modernización* de la práctica masónica propiamente inglesa conforme a la unificación de las dos grandes corrientes en conflicto.

En los hechos de 1813, igualmente, se observa un capítulo importante en la crónica, también específicamente inglesa, de la lucha por arrastrar al imaginario europeo hacia el futuro. Filósofos del calibre de Hume enlazaban pensamiento, razón, religión natural y acción. Y su discurso llega a *esos* lugares donde la libertad de discusión se tiene como un valor muy elevado y preciado. Como corresponde a la manera cultural *típicamente* anglosajona, el enfrentamiento entre completa tolerancia religiosa y la permanencia de algún dogmatismo teológico se manifiesta como *el* gran problema de la libertad humana: en el mundo anglosajón la libertad del individuo primero se materializa como libertad religiosa y luego política, invocando a Dios como protector de ambas. Cosas como el juramento del cargo de presidente de los EE.UU., sobre la Biblia o la ritualidad presente en el Juramento de Lealtad, ese que recitan escolares, presidentes e incluso Lady Gaga en la Super Bowl del 2017 (*One Nation, under God, indivisible, with liberty and justice for all*), tienen una estrecha relación, típicamente anglosajona, con la razón por la que la lucha por la emancipación ciudadana emprendida en la creación moderna de la masonería se expresa en términos de autonomía religiosa. También de ahí que los altos dirigentes políticos del mundo anglosajón intenten sujetar una Biblia en las manos cuando quieren investirse de la máxima autoridad, una que aspira a gobernar sobre el Orden Simbólico (todos vimos a Trump con aquella Biblia al revés ante la histórica iglesia episcopal St John's, mientras amenazaba con la fuerza del Ejército a las protestas sociales en el 2020).

Como nombráramos al principio, varios autores afirman que la llegada de la moderna francmasonería es un fenómeno inseparable de las Islas Británicas, posteriormente muy engranado a la realidad sociopolítica de Inglaterra y, en general, el mundo anglosajón. Lo anterior, a su vez, estaba conectado con el *redescubrimiento* de la Antigüedad clásica y el surgimiento del pensamiento científico como fuerza transformadora, que resituaría el problema de la libertad, la religión, la tolerancia, etc. Es el inicio del científico como héroe aventurero, cuya existencia es una prueba de la posibilidad de la emancipación mediante el uso de la razón.

Los pocos kilómetros de agua que separan a las Islas Británicas del continente y las escasas invasiones de calado (prácticamente nada relevante desde el 1066), han simbolizado un gran universo de particularidades que, indudablemente, han dejado honda huella en todos los procesos ideológicos y sociopolíticos de las islas. Las diferencias han tomado forma tanto en la manera de ver y construir objetividad como en el sustrato filosófico de sus pensadores. Su tradición intelectual, científica, cultural, etc. enmarca ese rancio enfrentamiento entre la *manera británica* y los rasgos generales del pensamiento europeo continental. Una de las áreas que testimonian esto de manera más fiel es la forma como históricamente concibieron sistemas científicos utilizados para explicar nuestros orígenes y la naturaleza de la sustantividad.

Ilustremos con un ejemplo: el núcleo central del modelo darwiniano es una de esas propuestas *británicas* para entender al mundo que observamos. Entiéndase: las especies no han sido creadas de manera independiente, sino que han descendido de formas más simples; desglosándose estructuralmente hasta alcanzar diseños óptimos. Es decir, con la evolución vemos complejidad y precisión en las estructuras orgánicas, una descendencia con modificación, como se dice hoy en Biología Evolutiva, para adaptarse a nichos concretos.[27] Lo anterior es un principio que, desde hace siglos, pugna con la idea de evolución biológica inducida por factores ambientales. La segunda idea es europea en un profundo sentido, la primera es británica en toda la amplitud posible. La adaptación (dominante en los círculos científicos ingleses) para buscar el mejor diseño posible combina dos aspectos íntimamente presentes en su psique social: lo estético llega a sus mejores expresiones cuando el objeto cumple eficientemente su función, más un legendario sentido del pragmatismo. El pensamiento evolutivo inglés se mantuvo, sobre todo, por la premisa de que la creación por voluntad divina, aunque no pudiera ser rechazada del todo, era incontrastable. Sobre esto, recordemos el impacto de estas tesis en las corrientes materialistas, por ejemplo, en el trabajo de Engels, hoy parcialmente superado, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1876).[28] Hoy, probablemente, muchos dirían que el Trabajo (con mayúscula) apareció como estado, condición y vehículo esencial de nuestra especie ya en la separación entre las manadas de *Australopithecus* y el género *Homo* propiamente dicho. Y que es este último quien se adapta anatómicamente a la acción de trabajar con el fin de vivir y transformar el entorno (y no al contrario). Y al afirmar esto, nos inscribiríamos en las filas de una tradición científica inglesa.

Una tradición que, por cuestiones prácticas, no intentó inicialmente vencer la teoría de la creación divina con la visión evolutiva del mundo y la naturaleza. Al contrario, las engranó pragmáticamente: se supuso sentado, por lo tanto irrelevante, que Dios estuvo en el inicio de todo. Lo realmente importante fue que los sistemas de esa naturaleza mostraban su origen divino de manera tan fiel que, incluso (literalmente), cambiaban por méritos propios para adaptarse. Sólo el genio (británico) de Darwin daría el siguiente paso necesario. Pero la raíz, la tesis del *diseño óptimo*, estaba codificada hacía ya tiempo en la teología natural y la filosofía experimental que fue vanguardia en la refundación moderna de la masonería en Londres, por ejemplo, con Desaguliers y la *Royal Society*.

El enfrentamiento entre «Antiguos» y «Modernos» también es introducción a la conceptualización de una lucha (de clases) de la que se ocuparían grandísimos pensadores como Marx. No hablamos sólo de diferencias irreconciliables sobre filosofía religiosa o simbolismo, sino del encuentro entre inmigrantes irlandeses que trabajaban duro para vivir, presbiterianos y católicos, en las filas de los «Antiguos», y clases privilegiadas, mayormente anglicanos, entre los «Modernos». El desencuentro se matizó, por una parte, como una diferencia entre dogmatismo religioso y la tolerancia de la Teología Natural; pero también como distancias en la idea de la Iniciación (que tenía uno de sus campos de debate en el Arco Real).[29] Cuando las gestiones para sacar a la masonería británica de la Ley de Sociedades Ilegales llega a buen fin, el Estado pasa a obligarles a suministrar un registro de miembros como a emprender la unificación entre «Antiguos» y «Modernos» (probablemente, una medida para facilitar el control policial). Es digno de recordar que son los «Antiguos» quienes, en suelo británico, se hacen eco del grito de libertad llegado desde la Revolución Francesa (mayormente irlandeses y escoceses), mientras los segundos se mantuvieron cercanos al poder central londinense.

Debemos tener muy presente que nos estamos refiriendo a una época, el siglo XIX, donde se estaban gestando fenómenos que cambiarían al mundo para siempre. Uno de ellos fue la industria. Si algo puede simbolizar al XIX es, sin duda, una máquina de vapor, aquello que los más duros defensores de la «fe» en el progreso pensaron retornaría al paraíso perdido en la Tierra. La máquina de vapor es, claro, un invento muy antiguo (el propio Desaguliers trabajó con ellas), pero desde la Revolución Industrial tendría un poder ligado al Liberalismo y la noción de propiedad. Fueron las máquinas de hilar, movidas con vapor, las que convertirían al artilugio mecánico que se mueve «como si tuviera cerebro», como si fuera un «hombre de hierro», en un problema fundamental de las ciencias sociales,

que incluso articularía algunos de nuestros más profundos temores en la ciencia ficción (las definiciones entrecomilladas son de Richard Roberts, de *Sharp & Co*., una compañía británica que recibe el encargo de crear una máquina con mínima intervención humana en 1834). Como ya se conoce, la siguiente transformación de calado, llegada con el vapor, está en los barcos y ferrocarriles.

Es claro el papel de Inglaterra en los procesos industriales del XIX, estando acompañado de dos realidades fuertemente contrastadas: la miseria de sus masas trabajadoras, que protagonizaron revueltas durante todo el siglo, y la creación de un Imperio, también resultado del botín luego de las guerras napoleónicas. Tal vez sea importante nombrar algo ciertamente relevante de las islas donde surge la actual francmasonería , ligado a su personalidad imperial: Gran Bretaña se apasiona en la recreación de una especie de sentimiento de superioridad, el deber y libertad del individuo como sustento de una grandeza *británica* que no entiende de obstáculos insalvables. Es Nelson en Trafalgar diciendo a la tripulación que Inglaterra, sencillamente, esperaba «que cada uno cumpla con su deber». Es un sentido de pragmatismo legendario que quiere dejar en ridículo la grandilocuencia heroica del continente. Incluso si fracasaban, la manera *británica* sabía resaltar el valor del sentido común en un individuo que resolvía dificultades por sí solo. Sin embargo, de la mano de algunos autores, diremos que si la Gran Bretaña llegó a ser grande no fue por la rancia aristocracia que gustaba recrearse en la imagen del Imperio y un Parlamento que no podía ser más clasista, sino por el extraordinario espíritu de lucha y soberanía personal y colectiva de sus gentes: marineros, empresarios, científicos, funcionarios y masas trabajadoras (en Reino Unido hay una tradición propia de lucha obrera, por ejemplo, en el cartismo, donde convergen sindicatos, pequeños burgueses, artesanos, etc.).

14 | Breve lectura de Krause 1, 2 y 3

1. Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) fue un pensador alemán de primera magnitud para la francmasonería. Comienza la Universidad en Jena (1797) con estudios de Teología y más tarde Filosofía y Matemáticas. Allí asiste a las clases de Fichte y Schelling. En 1801 se doctora en Filosofía (*Dissertatio philosophico-mathematica de philosophiae et matheseos notione et earum intima conjunctione*). Desde 1804 imparte diversos cursos (Lógica, Derecho Natural, Matemáticas, etc.). La sed de conocimiento de Krause es notable, dedica horas de estudio a materias muy diversas: Historia, Geografía, Música, Física, etc. Sabemos, por cartas a su padre, que desde 1798 tiene una gran preocupación por el perfeccionamiento moral, el

suyo y el de toda la humanidad. Parecía tener inclinación hacia el servicio a los demás, su aspiración era ser un «hombre social». A partir de 1805, la vida del filósofo será duramente golpeada por distintas vicisitudes: además de penurias económicas, fue objeto de persecuciones e intrigas que le impidieron acceder a una cátedra u otro espacio universitario. No obstante, dejó una amplia obra escrita. Tanto su amor al conocimiento como su sentido moral y religioso, de alguna forma, entroncan con las angustias de su vida. Ambas cosas definen su descubrimiento filosófico y social de la francmasonería. Una búsqueda que para él simbolizaba una edad histórica nueva, pos-religión y Estado.

El anhelo de investigación y rigor científico convierten a Krause en un exponente de la Historia crítica de la Orden, lo que le condujo por canales reformadores: quería convertir a la Fraternidad en una *mega-herramienta* pedagógica; proponerla como reeducadora de la humanidad inevitablemente le hizo chocar con posiciones reaccionarias. Ciencia, Historia y reforma crean en él una ecuación teórico-práctica de naturaleza revolucionaria; en el sentido de lanzarse al reto de construir el mundo que imaginamos, el norte de nuestros ideales («Quien no *conozca* nunca su ideal, nunca tampoco *vivirá* conforme a él»). (Ureña, 1987, p. 590)

Krause se interesa por la francmasonería desde 1802, en 1804 solicita entrar en la Logia Arquímedes de los Tres Tableros. Por entonces tiene ya cinco obras publicadas, entre ellas su investigación sobre Derecho Natural, en ella habla acerca del proyecto de una «Asociación» que, en sus palabras, se ocupara de la *pura y completa humanidad*. Al parecer, es en 1805 (en Dresde) cuando ingresa en Las Tres Espadas y verdaderos amigos. Un año después obtiene el Segundo Grado y al siguiente el Grado de Maestro. Desde temprano se convirtió en un historiador y reformador de la Orden. El centro inicial de su interés investigativo estuvo en la relación entre francmasonería e Ilustración en el siglo XVIII alemán, veía en ambas una raíz común inserta en la protección de las ideas humanistas. Ureña (1987) afirma: «Krause se perfila con una originalidad a la que no parece aproximarse siquiera ninguna otra figura de aquel tiempo […] es un filósofo que no se incorpora a una Logia masónica solamente por ser lugar de encuentro con otros ilustrados, sino, mucho más aún, porque ha barruntado que la hermandad constituye *la única institución histórica que tiene como finalidad y razón de ser el cultivo en el hombre de su pura y completa humanidad»*. La actividad intelectual de Krause está totalmente matizada por su encuentro con la masonería. Su reflexión le lleva a ver en la Orden el vestigio histórico de una organización ya antiguamente humanista, todo un viejo y filosófico pensar sobre el ser. Esta certeza marcaría fundamentalmente su obra entre 1805 y 1811. La primera parte es la *Ética*,

un segundo trabajo aborda el impacto histórico-político del período napoleónico (el Estado Mundial).

En su tercera etapa, durante aquellos años, la masonería se convierte en objeto de investigación. En 1809 publica *Cuatro discursos masónicos*, en 1810 edita en lengua alemana y con sus propios comentarios *Historia de la masonería* (Lawrie). También el primer tomo de *Los tres documentos más antiguos de la hermandad masónica*. Otros textos de Krause de esa época parecen ser análisis e ideas simultáneamente utilizadas en su gran proyecto para la Orden: *La Idea de la Humanidad como un todo social* (1810), *Diario de vida de la humanidad* y *El ideal de la humanidad. Un ensayo. Preferentemente para masones* (1811). Estas últimas obras tuvieron gran influencia en el movimiento iniciado en España por Julián Sanz del Río. En 1811 produce *Interpretación de los símbolos fundamentales de la masonería auténticamente transmitidos.*

El estudio de la francmasonería origina en el sistema filosófico de Krause, posiblemente como su aspecto principal, el proyecto de la *Alianza de la Humanidad* (*Der Menschheitbund*): tal vez, una de las auténticas conceptualizaciones del pensamiento masónico universal acerca de su fin y papel histórico, como impulsor de una transformación conjunta, armónica, de todas las estructuras sociales; buscando alcanzar la «pura humanidad», un estado o sentimiento que se logra superando, entre otras cosas, las diferencias de género. Hallar la *base común* de la humanidad permitiría un desarrollo pleno de las ciencias y las artes, de la familia, el Estado y la paz entre los pueblos. Al investigar los orígenes de la Orden encuentra el germen del ideal que fundaba la *Alianza de la Humanidad*. Pero, al mismo tiempo, hace sus contrastes con la Historia (de la masonería) socialmente aceptada en Alemania. Así, fiel al espíritu científico, pasa a ser un reformista (tiene como base de pensamiento a la filosofía de la Historia). Consideró desde temprano que la renovación teórico-práctica de las logias impulsaría ese deseado cambio social y humano. En 1831, cerca a la fecha de su muerte, expone lo que prácticamente consideraba como una nueva edad histórica marcada por el surgimiento de la *Alianza de la Humanidad*. Para Krause, la Historia era de carácter universal y estaba dividida en estados de desarrollo, que se traducían en etapas de crecimiento del propio sujeto. Sus análisis le decían que estaba asistiendo a lo que podía ser una época nueva de la conciencia europea: una especie de espíritu universalista tras la lucha por el avance social, que se delataba en el afán de encontrar una motivación práctica, casi operativa, en el esfuerzo teórico («el conflicto como motor del desarrollo histórico»).

Krause propuso el «Panenteísmo» como enfoque general sobre la base de la filosofía de la Historia. Siendo el punto más elevado de su estudio

filosófico-histórico la nombrada *Alianza de la Humanidad* y su relación con el trabajo masónico. Como en las logias, la sociedad posee un ideal último que une a todos los individuos por encima de las diferencias, que permite la coexistencia armónica dentro de una totalidad humana superior. Su definición, de *la pura* (en cuanto individuos únicos) *y completa* (en cuanto especie) *humanidad* era equivalente a armonía entre sujeto distinto del otro/a y la generalidad. En momentos anteriores, el desarrollo del Estado se había preocupado del sujeto desde el Derecho y la Iglesia desde la religión, ambos de manera parcial. Pero para la época en que había que encontrar una felicidad integral y diversa la *Alianza de la Humanidad* sería la llamada a ocuparse de la realización completa del ser. En la tradición que buscaba unir lo disperso, la francmasonería , estaba la semilla de esa nueva edad histórica. El fin reformista del pensador alemán era lograr que la Fraternidad se hiciera consciente de su papel como *institucionalizadora* de esa Alianza. Para esto, Krause valoró un terreno algo avanzado en los talleres alemanes del XVIII. Aunque la excesiva carga de mitos y las mismas características de la predominante Estricta Observancia dificultarían todo el proceso.

La Alianza Ecléctica de 1783 ya intentaría sacar a la masonería alemana del caos orgánico. Como parte de esos esfuerzos, la preocupación de Krause se dirigía a la crítica del secretismo (por ejemplo, en los grados superiores), definiendo el estudio de ese carácter moral, humanista y universal de la masonería como un problema de estudio científico-histórico. Su idea fue siempre regresar a los valores del modelo inglés. En Dresde hizo parte de la Liga de los Masones Científicos y de la Liga Histórica, formadas por masones reformistas (se piensa que estos círculos, tal vez, alimentaron la tesis de la gran unión racional de todo el género humano). En cartas del año 1808, describe la historia de Napoleón como un antecedente claro de los esfuerzos integradores de Europa, es decir, la creación de condiciones para un día llegar a materializar su proyecto de la Alianza.

Hacia mediados de 1813, Dresde está en guerra y la admiración de Krause por Napoleón se ve entre sentimientos encontrados. Los anhelos de muchos intelectuales, encontrar herramientas con que trabajar por la paz y unidad de Europa, no hacen más que alejarse. El pensamiento de Krause reflejado en *Los tres documentos más antiguos de la hermandad masónica* muestra un deseo: ver la llegada de una nueva edad histórica (una nueva totalidad en la unidad de los pueblos europeos) gradualmente proyectada al mundo. La utilidad pública de la Orden es dar cuerpo a ese proyecto de unidad mundial, que vendría a ser la reunión de sujetos que persiguen un conocimiento integral de la condición humana. La masonería resultaría ser la institución que aborda el estudio histórico del temperamento propio e

íntimamente humano, su fin no es otro que pensar a la Humanidad a una profundidad jamás vista en la Historia de las Ideas. Hacia 1810, las posturas del filósofo de Eisenberg desatan una ola reaccionaria entre muchos masones alemanes, que al final logran apartarlo de su Logia. En verdad, este evidente anclaje en el pasado empieza a tener su peso en 1809, con la publicación de *Los tres documentos más antiguos de la hermandad masónica*, es el momento en que llovieron acusaciones de revelar secretos iniciáticos. Al año siguiente, los Grandes Maestros de las tres grandes logias de Berlín se movilizan para intentar censurar el documento.

Este importante trabajo de Krause tiene una parte dedicada a la autenticidad de la *Antigua Constitución de York*, que en el año 926 fue «decretada» por el príncipe Edwin de Inglaterra; allí se consignan una serie de valores civiles y códigos de comportamiento (el respeto a la autoridad, a la Ley, así como la hermandad entre los constructores, una ética de trabajo, etc.) que algunos historiadores ven como muy cercanos a los ideales de la Orden en el XIX. Por supuesto, la solidez histórica del documento es cuestionable, en Krause vemos la edificación de un deseo conectado con la tradición. La adaptación de documentos antiguos, pertenecientes a los gremios de constructores, fue más o menos frecuente, tenemos otro caso de gran interés en los *Estatutos de los Canteros de Bolonia*. Lo importante, por ahora, es considerar que las antiguas fuentes, como los *Estatutos de Ratisbona* de 1459 (que describen con detalle cómo debería ser el funcionamiento de la sociedad de los masones), son objeto de una importante y profunda re-interpretación filosófica. La masonería moderna, como ya sabemos, intentaría simbolizar y reclamar una legitimidad en el hecho de personificarse como herederos de esas antiguas bases doctrinales, en algunas de sus líneas de desarrollo reivindicando el supuesto sentido temprano que los operativos tenían de las libertades. El profesor Álvarez Lázaro los presenta como una suerte de antecedente, algo indirecto, de la Ilustración y la cultura del librepensamiento llegada en el XVIII.

Posteriormente, los detractores de *Los tres documentos más antiguos de la hermandad masónica* exigirían una «purificación», que sólo se lograría con la expulsión de Krause (y la de su gran amigo, el pensador Mossdorf). El verdadero problema fue que Krause se negó a que la obra se reservara solamente a maestros y grados superiores, quería que llegara a todos los masones. En efecto, su trabajo terminaría por llegar a grandes intelectuales y prestigiosos hermanos como Sheneider, Fessler, Goethe, Fichte y Schroeder, de los que más tarde Krause sería considerado continuador (lo afirmaría Georg Franz Burkhard Kloss en su *Bibliographie der Freimaurerei* de 1846).

En 1813, el año de la unificación de los francmasones ingleses, aparece el segundo tomo de *Los tres documentos*... Es en el prefacio del primer tomo de la segunda edición (1819) donde Krause desarrolla la idea de la *Alianza de la Humanidad* y su relación con la francmasonería , posteriormente hay una disertación sobre su esencia y fin, luego se desarrollan aspectos simbólicos. Y, finalmente, están los «Documentos», como su famosa y antes nombrada reproducción de la *Constitución de York* del año 926. Por cartas escritas en 1814 sabemos que la persecución no encontró eco en toda la francmasonería alemana y que tuvo relación con varias logias que incluso intentaron readmitirle. Sólo se le rehabilitaría póstumamente. Para un francmasón, el estudio del pensamiento krausista es casi necesario, al menos si pretende contextualizar la pregunta: ¿Es con este autor que la francmasonería se convierte en objeto de investigación científico-crítica? ¿Podríamos afirmar que la exploración y transformación crítica de la realidad que esperamos extraer de los grados se hace evidente, por primera vez, en la obra de Krause? ¿La Orden ha logrado reconocerse en el proyecto de la *Alianza de la Humanidad*?

2. *Contrastes alemanes:* Anteriormente, llamábamos la atención sobre la extraordinaria concentración de grandes pensadores en los Estados alemanes del XVIII y XIX, junto al fascinante proceso histórico (científico-crítico) vivido por la masonería de esos lugares. Y sobre cómo los sistemas filosóficos de esos períodos, que se extienden hasta bien entrado el siglo XX, resultaron aportando explicaciones para muchas de las ideas y pretensiones existentes en el relato de los grados simbólicos. ¿Cómo es esto posible? La razón por la que la experiencia iniciática, a lo largo de los años, deja un surco tan profundo en quienes la han vivido, por lo menos en masonería, es que desde su refundación moderna se vinieron a reestructurar variedad de elementos que de manera simple «hablan» un tipo de *lenguaje* ampliamente comprendido por la integralidad del Aparato Psíquico. La experiencia iniciática masónica provoca y nos hace parte de una huella narrativa extraordinariamente profunda porque habla en claves psicológicas y filosóficas, lo tiene todo para anclarse en los procesos que construyen la subjetividad. Pero esto, evidentemente, obedeció a un empuje en gran medida intuitivo, que desde el principio intentó conciliar lo mítico y lo racional al interior de espacios protegidos y con distintos umbrales de libertad personal y colectiva.

Nuestra historia legendaria y las codificaciones de los tres grados están totalmente engranadas con el universo del Inconsciente Colectivo. Es claro que, aún en medio de la reivindicación de la razón, una cierta *lógica pseudomágica* acompañó el comienzo de esta andadura, con la adopción de mitos bíblicos, la conexión con los gremios o las órdenes de caballeros.

Pero también nos influyó la llegada de esa pléyade de filósofos y científicos que, desde antes de Kant y pasando por Marx, Nietzsche o Heidegger, exploraron la realidad y la psicología humana a niveles cada vez más profundos y audaces. Se trató de una llegada temprana, toda la masonería dedicada a la especulación teórica ha marchado acompañada de grandes hitos del pensamiento. Aunque su gradual aparición haya sido en varios focos de las Islas Británicas, entre el XVII y el XVIII, todo lo que la Orden comprende como su edificio teórico no podría explicarse satisfactoriamente sin los filósofos posteriores, con especial énfasis en los alemanes. Es aquí donde, desde mi punto de vista, está lo auténticamente fascinante del pensamiento masónico.

En sentido de lo anterior, es casi obligado retomar brevemente ese debate que ya planteara Manuel Fernández Lorenzo en su artículo *Schelling o Krause* de 1982.[30] Si bien debemos a Krause la gran conceptualización acerca del papel histórico de la francmasonería moderna, con su proyecto de la Alianza de la H, y su perspectiva científico-crítica proporciona parte del carácter, por ejemplo, del Segundo Grado contemporáneo, el contraste de este pensador, entre otros, con Schelling da muchas pistas sobre la templanza y paradojas internas de la francmasonería que ha llegado hasta nosotros. En el mundo de habla hispana Krause está unido a Julián Sanz del Río, Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza. Schelling era menos conocido, más relacionado con corrientes existencialistas. Algunos autores han «acusado» a los krausistas hispanos de haber dejado y olvidado en una bruma romántica a filósofos como Hegel o Schelling.[31] Marcelino Menéndez Pelayo, al respecto, dudaba de la solidez intelectual de Julián Sanz del Río, quien introduce a Krause en España; pero tendría grandes palabras de elogio para Schelling en *Historia de las ideas estéticas en España* (1883). Sanz del Río llega a Alemania para investigar la explosión de ideas filosóficas que durante décadas se había dado en aquellos Estados, su objetivo era sacudir la conciencia de la muy católica España. Unamuno en su momento recordaría que grandes pensadores alemanes, como Kant, resultaban un tanto *fuertes* en la península debido al choque católico-protestante. Para el gran escritor de la generación del 98, el krausismo tiene cierta base de «pietismo criptocatólico». Influyentes autores como Albrecht Ritschi consideraron al pietismo una incursión católica en el protestantismo. ¿Pudo ser realmente esa la razón de la acogida de Krause en España? Otros pensadores (como Ernest Benz) opinan que el pietismo, en cuanto doctrina, ya acogía una línea cercana a «místicos» españoles como Santa Teresa o San Juan de la Cruz. En síntesis, cierta «tradición de pensamiento místico-religioso» está muy presente en el

sistema filosófico de Krause, lo que, tal vez, pudo facilitar un encaje lejano con la mística española proveniente del XVI. Así que, probablemente, hubo poca casualidad, Sanz del Río se acerca al krausismo porque combinaba bien con el contexto sociocultural que le dio origen. De haber existido en la península una interculturalidad liberal sólida (Eloy Terrón) se habría producido un sistema similar al krausismo. Al parecer, la configuración de la filosofía alemana de los 40 del XIX, de varias formas, condiciona a Sanz del Río.

Recordemos que a la muerte de Hegel, en 1831, llega una ola reaccionaria contra su «panteísmo». Schelling ataca con dureza al sistema hegeliano en el marco de la «restauración política» (cuando es convocado por Federico Guillermo IV, rey de Prusia). A sus conferencias acuden jóvenes figuras de primer orden: Savigny, Trendelenburg, Strauss, Michelet, Ranke, los Humboldt, Kierkegaard, Bakunin, Engels, Lasalle, Burckhardt, etc. (Fernández, 1983) Sanz del Río se halla en Alemania y Francia entre académicos que, influidos por Schelling, son «post-anti-hegelianos». Con lo cual, Manuel Fernández, precisamente, se preguntaba en su artículo por qué Sanz del Río no trajo a España el pensamiento del gran exponente del Idealismo y el Romanticismo alemán (nueva ontología desde la crítica al Idealismo objetivo de Hegel). El mismo Krause había sido alumno de Schelling en Jena hasta 1805. Probablemente, halló en el pensador de Eisenberg un sistema filosófico tan compacto como familiar a un misticismo algo oscuro y melancólico, de forma que Sanz del Río (y parte de la academia española) se apartan del rigor hegeliano pero también de la luminosidad potencial del pensamiento de Schelling. ¿Pero realmente Krause tenía una mayor altura filosófica que Schelling? No se contaba con una sistematización completa de la obra de este último, que además sólo es conocido tardíamente en España, con lo que se elige casi intuitivamente lo ya estructurado. Al parecer, en España circulaba una supuesta imagen que enfrentaba falsamente (desde Sanz del Río) a un Krause librepensador y masón con un rígido Schelling filósofo y cristiano (protestante). Sin embargo, el primero, a pesar de su carácter humanista y reformador, pertenece a una masonería influenciada por corrientes místicas (teosóficas, por ejemplo). En palabras de Benz, citado por Fernández, «Los masones alemanes eran más ortodoxos que los representantes de la teología eclesiástica que eran partidarios del racionalismo liberal […] En España nunca hubo masones que fuesen más ortodoxos que teólogos eclesiásticos».

Y es Krause quien antes se rebela contra su viejo maestro por su cercanía a un panteísmo spinozista. Más tarde, introduciría el concepto «panenteísmo», un intento de superponerse a la partición panteísmo-deísmo: el mundo es Dios mismo, medio de existencia de sí mismo (no hay

una separación entre Dios y el mundo). Pero Schelling, desde ese panteísmo de Spinoza (en verdad un cierto *materialismo* crítico), busca comprobar la divinidad con la filosofía, no con el dogma. Según Benz, hay un trazo común en ambos, en cuanto a lo místico y elevado de su *Idea* de la humanidad. Existe una separación entre filosofía racional (negativa)-empirismo regresivo y filosofía (positiva)-empirismo progresivo. Lo anterior tiene una traducción muy importante, en tal sentido Fernández (1987) afirma: «un equivalente en lo que respecta al doble proceder de una inducción analítica hacia el Absoluto y de una deducción sintética a partir de él». (p. 47) Es decir, un allanamiento de la vía teológica y ontológica.

Hay otro aspecto en la crítica de Krause al Idealismo derivado de haber remplazado al «Yo real» por el «Yo pensante», en efecto, un anticipo de la evolución crítica del pensamiento de Marx desde Hegel. (Rodríguez, 1987, p. 47) Y otra altura común con Schelling en la reivindicación (neo) de Kant (la naturaleza infinita, el *Absoluto*), en un desmedido desprecio a Hegel. En el instante de reflexión sobre la influencia krausista en la francmasonería hay que resaltar que hablamos de un sistema profundamente religioso. En otras palabras, tanto nos influye Krause con el proyecto de la *Alianza de la Humanidad* y la perspectiva histórico-crítica, como el Schelling que piensa en que la filosofía debe explicar la naturaleza profunda de los misterios divinos. Por supuesto, este último también es interpretado como un pensador de la religión, pero es más que eso: entiende como un deber desvelar las verdades de las *religiones histórico-positivas.* Y marchar hacia una Religión Filosófica que comprenda y explique los contenidos míticos. El pensador que resulta poco conocido en España, de hecho, viaja a territorios más allá de Teosofía y Teología (el trabajo de Manuel Fernández que estamos estudiando sugiere que contribuye a una «filosofía materialista de la religión»).

El impulsor del viaje de Sanz del Río a Alemania (1843) fue el masón Pedro Gómez de la Serna (1807-1871), que fuera catedrático, senador, ministro, etc. No sabemos si Sanz del Río fue masón, pero sí que tuvo cercanía a miembros de la Orden y que fue objeto de censuras por la iglesia; como sabemos, la propaganda antimasónica siempre relacionó a la Orden y a la Institución Libre de Enseñanza. ¿Tal vez el gran pedagogo y jurista español se inclina por Krause (y no por Schelling) por la *causa* masónica? Por supuesto, hay una relación entre el pensamiento masónico europeo y el escenario liberal de la Institución Libre de Enseñanza (1876-1936), el proyecto de una vocación universal por encima de fronteras que buscó la renovación del país. Proponía acometer una transformación de la sociedad por medio de una educación sin violencias. Si se provocaban cambios en la psiquis social, instalando modelos educativos nuevos, el sujeto podría

avanzar a mayores estados de libertad expresados en la cultura. Algunos han ido más lejos, estableciendo equidistancias entre la ILE y las *Constituciones de Anderson*: neutralidad política y religiosa, el ideal de humanidad o, de alguna forma, la libertad de cátedra. Efectivamente, hubo todo un sistema de valores comunes entre ambos proyectos: cierta distinción entre educación e instrucción, autoeducación, libertad, voluntad, igualdad de géneros, creatividad, estética, etc. Los fundadores de la ILE son separados de la Universidad Central de Madrid por la defensa de la libertad de cátedra, pasando a crear una institución privada y laica que se convertiría en el centro cultural (pedagógico) y científico más importante de España hasta la desgracia de la Guerra Civil en 1936. Por la nueva Universidad y sus centros asociados, la Residencia de Estudiantes, el Centro de Estudios Históricos, la Junta de Ampliación de Estudios, etc. pasaron algunos de los pensadores y científicos más brillantes de esos años.

3. Pero como ayuda a este pequeño análisis sobre las, antes nombradas, discusiones y paradojas internas de la masonería, hemos de hacer referencia al trabajo *Krausismo y marxismo*, del gran teórico del materialismo filosófico Gustavo Bueno (1924-2016).[32] También citado brillantemente por el Q#H# José Luis Caramés Lage en *Para una antropología masónica liberal* (Masonica.es, 2015). Hay un extraño paralelismo entre Krause y Marx, el pensador al que vamos a referirnos un poco más adelante. Este último, a pesar de sus jóvenes aspiraciones académicas, no se consideraba un filósofo como tal. Sin embargo, comprendía a profundidad la responsabilidad de la filosofía en la transformación de una realidad llena de contradicciones. Por su parte, el creador del panenteísmo sí tuvo un contexto académico profesional en la Universidad de Jena, pero lo abandona por una cuestión casi militante (una especie de «misión»): trabajar por una ciencia reformadora de la Humanidad.

Como ya hemos comentado, el acervo cultural alemán y su capacidad de influencia era verdaderamente notable, pero lo importante es que los grandes pensadores germanos fueron plenamente conscientes de ello, elevando esto a la condición de *creencia* político-ideológica hasta bien entrado el siglo XX, simbolizándolo (entre otras cosas) en la lengua.[33] Sin duda, este afán de pureza de la lengua alemana, compartido por Krause, podría estar conectado con aquel sentido de lo místico y búsqueda de lo puro, auténtico y heroico que impregnó a gran parte de la intelectualidad alemana del XIX y el XX; estando fuertemente presente, incluso, en la francmasonería que el filósofo pretendía reformar y que hasta llegó a considerarse la legítima continuadora de una Orden del Temple rehecha a imagen del fuerte y puro caballero germano. Haciendo un pequeño

paréntesis, el arraigo de esta idea sobre la lengua (en la virtud de sus propias estructuraciones dialécticas), la cultura, etc., entre los grandes pensadores germanos, se extendería hasta Heidegger, que vio en Alemania, su razonamiento y cultura, a la última esperanza de raíz helénica entre el afán masificador soviético y el reino del instinto capturado por el consumo en los EE.UU.

El profesor Bueno destacaba en su trabajo dos tipos de desarrollos filosóficos, según sus autoconcepciones y según sus implantaciones, que retomaremos por el valor analítico que aportan en los grados masónicos: filosofía gnósticamente implantada y filosofía políticamente implantada. La instauración de una tipología filosófica está en relación a sus raíces genéticas (entendiendo por esto a los principios iniciales) como en los fines humanos perseguidos. La implantación de la filosofía se basa en dos «arquetipos» con vinculación dialéctica (uno es la negación del otro). (Bueno, 1991) En primer lugar, la «consciencia filosófica» se auto-concibe como un proceso fundado en sí mismo (en su evidencia): su objetivo es la independiente y continua reanudación de su misma actividad cognitiva; esta es la implantación gnóstica (P). En segundo lugar, la «conciencia filosófica», como *proceso limitado*, reconoce su dependencia (en principios y fines) de otras formas de entendimiento y realidad; esta es la implantación política… social, religiosa, etc. (Q). En la número uno (P) hay un horizonte ilimitado, su límite es donde ella misma se encuentra, puede llegar a ignorar cualquier realidad distinta al *saber* de la Verdad, buscaría el autoconocimiento en un tiempo ya dado (una condición pretérita). La número dos (Q) llega a los límites y finalidad de la razón bajo la bandera de una realidad (ser o hacer) surgida desde el interior del proceso cognoscitivo. Por ejemplo, tenemos un límite al conocimiento en la singularidad gravitacional o en los confines del Universo observable. Los límites de la filosofía cognoscitiva no son impuestos desde lo real exterior, sino por el propio razonamiento cognoscitivo (como en lo deductivo e inductivo). En este sentido, Bueno (1991) afirma: «Si la Verdad es el horizonte de la F gnóstica, la realidad (ser o hacer) es el horizonte de la F política. [...] ¿Entre las ideas de Verdad y Realidad hay una relación dialéctica?» Esta problemática, de alguna forma, ya había sido aproximada por Feuerbach: ser como sujeto y pensamiento como predicado. En una filosofía finita, o bien el problema de la Verdad podría verse desbordado por la solidez terca de la realidad o la institución de la Verdad termina absorbiendo a la realidad. De ahí la razón por la que F gnósticamente y F políticamente implantadas tienen una relación dialéctica.

Pero desde estos desarrollos del pensar filosófico (en Bueno), según sus autoconcepciones y según sus implantaciones, se ve cierta lectura práctica

en francmasonería: efectivamente, en procesos dispares, el *Constructor Libre* se convierte en un *Oficial de la construcción filosófica* donde un gnosticismo que pretende que toda la *Compañía* donde se comparte el pan sea parte positiva del Conocimiento, con mayúscula (creación y conquista). Pero al convertir el saber (la Ciencia, el Arte, la Humanidad, el Trabajo, etc.) en una empresa colectiva que pretende ilustrarme (revelando mis múltiples caras y facetas intelectuales y estéticas) y reconocer-legitimar-ilustrar al otro, en verdad, arribamos a una implantación política.

El profesor Bueno piensa que tanto Krause como Marx son pensadores políticamente implantados. En el primero hay una serie de intereses «especulativos» que se subordinan a lo práctico: el destino de la Humanidad. Ambos tuvieron condicionantes sociales: en Krause, los masones, donde su *Alianza de la Humanidad* es como una iluminación unida a Dios; en Marx, la clase obrera, donde está la posibilidad de la emancipación como su gran *descubrimiento* teórico. Como ocurre en el caso del Aprendiz, Compañero y Maestro (somos filósofos porque somos francmasones), un pensador puede tener ambas implantaciones durante momentos dialécticos distintos: por ejemplo, mostrar raíces de implantación gnóstica y luego una implantación política; de hecho, podemos verlo en la historia de los viajes por los grados desde el *estado* del Aprendiz.

En relación a esto hay un elemento destacado en Bueno, refiriéndose a Krause y a Marx, que resulta enigmático al utilizarlo como prisma en el Trabajo del francmasón: la eventual duda sobre el verdadero carácter filosófico de un *obrero* por ubicarse éste en lo esencial de la «vida práctica»; aunque argumente que desciende metafóricamente de «operativos» pero ha generado una re-interpretación, apelando a la filosofía; su imagen arquetípica sólo se torna doctrinal, ideológica o instrumental. En ese sentido, el *Constructor Libre* no sería más que reflejo, la práctica del *homo politicus*, donde el relato únicamente se apoya «indirectamente» en la filosofía. Después de todo, ¿realmente la Historia del Pensamiento, las *enciclopedias*, nos conceden la condición de constructores de nuevos axiomas y sistemas de ideas o, tal vez, no se nos reconoce otra condición que la de elemento folklórico del pasado? Frente a lo anterior tenemos al arquetipo tradicionalmente antagónico (*Homo theoreticus*): la dignidad «especulativa en la teoría» del generador de conocimiento, el filósofo en sus formas originales que observa el divertido impacto de su pensamiento sobre la textura de la piedra. De inmediato, a mi modo de ver, Bueno nos da un argumento de peso en referencia a esta dicotomía, que apoya la legitimidad profundamente dialéctica del viaje político-teórico-político (tan vital en todos los grados): «No se trata de reconocer, sin más, dos arquetipos de filosofía tan distintos que harían del

término filosofía un término equívoco, sino de darse cuenta de que estos arquetipos se implican dialécticamente. Por tanto, de que la *vida* de quien, desde la filosofía, ha llevado a cabo la crítica de la implantación gnóstica, de la subordinación de la «Verdad» al «Bien» (para decirlo en los términos metafísicos de referencia) puede ser tan genuinamente filosófica, en cuanto vida «políticamente implantada», si no más, que la vida de quien persevera en una forma de conciencia gnóstica. Puede serlo: siempre que ese «Bien» no aparezca a través de cauces irracionales, *gratuitos* o místicos, sino como contenido racionalmente determinado en el momento mismo de llevar a cabo la crítica de la verdad gnóstica». Creo que esto nos argumenta, de alguna manera, nuestra reivindicación como edificadores de ideas, así como esa coexistencia y mutua transformación entre inteligencia mítica e inteligencia racional vivida en la *Compañía de los Francmasones*.

Y todavía tenemos otro elemento útil en esta exposición sobre la Orden y su paralelismo con las grandes escuelas (desde Bueno): tanto Krause (a pesar de su misticismo) como Marx muestran una verdadera implantación política del pensar filosófico. Ya que, aunque la humanidad nueva actúe como horizonte utópico, estéticamente es simbolizada como «morfología» derivada de la efectiva Historia pasada («las prolepsis se configuran por las formas de la anamnesis»). Ahora bien, Krause y Marx no son simplemente un cuento para dormir sobre una utopía sin tiempo y espacio definido. No describen a la humanidad ideal, sino al *viaje* para conseguirla. Como en francmasonería , proponen una metodología racional para conseguir los fines. Que la táctica para conquistar esos fines sea efectiva o no es otro asunto, evidentemente tienen que revisar constantemente su curso histórico real.

Ambos pensadores se parecen en otros aspectos. Por ejemplo, Krause establece periodos históricos: divide el pasado en dos, hasta Jesús (religión) y hasta Napoleón (Estado y un avance hacia la federación mundial). Para luego concebir una tercera edad con la *Alianza de la H* (1810). La distancia cualitativa entre cada época, posiblemente, representaba la habitual tensión entre Francia y Alemania, esta vez en la mente de Krause (era un humanista de vocación universal que, por supuesto, pensaba en alemán). Claro, los EE.UU., como Estado federal republicano, eran una especie de punta de lanza que superaba a la monarquía. Pero Krause creía que la tercera edad sólo podía salir de Alemania. El sistema de la ciencia (y la doctrina de la humanidad) únicamente se expresarían plenamente en pura lengua alemana (en el análisis de Ureña, citado por Bueno). A esa altura casi se toca o antecede a Heidegger.

Pero Marx también tiene periodos, derivados de una Historia terrena y positiva a la que subyace una estructura por investigar. La metodología que

ambos proponen guarda ideas muy emparentadas con la progresión en el conocimiento y el aumento de su poder transformador: un estado de cosas cualitativamente mejor madura históricamente desde estructuras anteriores. Esta percepción, que resalta por su actual sencillez, ha resultado de calado en nuestra imagen de los grados masónicos; ya que, como en el krausismo y en el pensamiento marxiano, hablamos de fórmulas dialécticas: edificamos sobre lo edificado. Las exaltaciones rituales (su necesidad) no emergen como una radical iluminación, no son «creaciones», son tan racionales como seguramente eran los aumentos de salario entre los operativos. Por esto, como Krause y Marx, si se me permite, somos *Oficiales* políticamente implantados de la construcción filosófica.

Marx vería un cuerpo, como recordaba el profesor Bueno, «preñado de futuro» en la clase obrera, a la que pensó articulada en organizaciones avanzadas y revolucionariamente capaces, como La Internacional. Krause vio su cuerpo «preñado de futuro» en las logias masónicas, a las que quiso reformar para alcanzar la *Alianza de la H*.[34] Algunos autores no temen señalar la proximidad existente, aunque en contextos diferenciados pero con parecida dinámica histórica, entre el *Ideal de la Humanidad* de 1811 de Krause, dirigido a todos los masones del mundo, y el *Manifiesto Comunista* de Marx de 1848, dirigido a los «proletarios de todos los países».

Hablamos de francmasonería universal y Proletariado Internacional como las *clases* que se auto-disuelven al universalizarse sus sistemas de valores, aquellos por los que prometieron trabajar y luchar (de hecho, ambas identidades hacen simbolizaciones en esa dirección). Al alcanzar objetivamente la utopía político-social expresada en L#I#F#, la Orden dejaría de ser necesaria y desaparecería (algunos viejos textos dicen exactamente esto). Al igual que el proletariado, que desaparecería al llegar la sociedad plenamente comunista y sin Estado (desaparecido por el fin de la propia sociedad de clases). La analogía entre Krause y Marx, aunque útil en este análisis, se desprende de sus opuestos en lo que se refiere al motor y esencia de lo real. El profesor Bueno, apoyándose en E.M. Ureña, resaltaba el panenteísmo (naturaleza y razón) del primero: el Dios de los filósofos que trasciende las supersticiones. Mientras en el segundo vemos un razonamiento materialista. En el primero, de nuevo, la naturaleza aparece como poseedora de algunos derechos, pero sometida a la fuerza por la razón: el pensador de Eisenberg llegó a tener su lista de especies para ser *dócilmente* exterminadas por el *hombre* en «amoroso acto de servicio» (en Ureña, citado por Bueno). Lo anterior era, sin duda, un argumento que buceaba posteriormente en el proyecto nazi del mundo: los maté por amor, los maté por compasión… los maté porque eran míos. Marx, en cambio,

vería una criminal actitud depredadora del sujeto hacia la naturaleza. Finalmente, ambos creen con firmeza en un fin dorado de la Historia de la Humanidad, uno cree que la moralidad armoniosa y elevada será el motor de esa Historia; el otro piensa que el impulso está en la dialéctica de la lucha de clases.

15 | Breve lectura de Marx

Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue quien habló por primera vez en Alemania (ya unificada en 1871) sobre la noción de «gastos de producción» del idealismo hegeliano. Este pensador plantea una oposición al dualismo en filosofía (refiriéndose, igualmente, a los argumentos de Spinoza contra el dualismo cartesiano, pero extendiéndose a sus formas en Fichte, Schelling y Hegel, en quienes ve a un Kant no superado), identificó las tentativas de superarlo desde la *derecha*, como monismo idealista. La filosofía de la Identidad absoluta es tan sólo la identidad del pensamiento consigo mismo, el vacío entre éste y el ser sigue existiendo. Efectivamente, Feuerbach viene a denunciar un problema: el mundo real no se parece al mundo «mental» (que urge ser tocado, esculpido… transformado). Si el francmasón (que viaja y aprende después de haberse auto-explorado en el Primer Grado) intenta responderse qué es el mundo que aguarda ser construido o reformado, ¿no es lógico atribuirle una predilección clara por el *ser real* antes que por el *ser pensado*? El idealismo de la Identidad absoluta, que quiso superar el dualismo únicamente en la expresión del ser pensado, no alcanzaba a mostrar a un sujeto potencialmente autónomo (más o menos consciente de la libertad como posibilidad). De ahí que la coherencia actual del *obrero* tenga alguna deuda más con el punto de partida señalado simbólicamente desde Feuerbach, «que en la vieja interpretación de la relación pensamiento-ser como una teología escolásticamente racionalizada» (Iliénkov, 1977).

Uno de los méritos de Feuerbach (como antecedente) es comprender que, efectivamente, hay un abismo entre la textura de la realidad y su imagen «mental». Y que esta última era susceptible a la transformación, a la *acción de tallado*. Recordemos que nuestra literatura tiene un lugar de privilegio para la metáfora de la arista que se desprende de la piedra, que entre sus interpretaciones contempla la intención *masónica* de desentrañar e incluso llegar a ejercer alguna dosis aceptable de soberanía en los procesos inconscientes (donde, como sabemos, se origina la proporción mayoritaria de toda la causalidad advertida en la conducta, incluida la naturaleza profunda de esa misma arista). ¿Cuál puede ser el origen auténtico de la arista desprendida, sino las inconsistencias que tachonan al inconsciente?

El *sujeto francmasón* protagoniza, en el Primer Grado, la travesía para responderse quién *es*. Pero en el Grado de Compañero habrá de preguntarse por la naturaleza del mundo. Tendrá que hacer un ejercicio de interpretación sobre el ser real y de él en la realidad. Esta praxis podría conducirle a una acción transformadora, tallar la piedra como transformación de la materialidad (social, cultural, etc.) por medio de un *des-corrimiento* de la «arista inconsciente». Sí, el masón empieza por pensarse (*introspectio*), pero esto le conducirá tarde o temprano a la reforma de su parcela de la realidad para, al menos, intentar adaptar el paisaje a su nueva condición de Constructor Libre o soberano (y ser un Constructor implica tomar medidas, representar en la plancha un proyecto de Trabajo, trazar plantillas si hablamos del Maestro de Obras, imaginar la edificación de una realidad distinta). Así, en tanto filosófico, el problema de la Identidad es también profundamente masónico.

El ser pos-Hegel ya contenía al pensamiento tanto como a la propia materia a ser transformada y *re-edificada*. Lo contrario era equivalente a definir al «pensar» como una especie de sustancia que podía existir sin sujeto o estructura funcional (¿el cerebro con vida es pensamiento?). Desde estas reflexiones se descubre algo de enorme peso simbólico: la *no* existencia de un intermedio entre el espíritu y el cuerpo. La ausencia de un enlace diferenciable responsable de la Identidad pensamiento-ser es convertido en un axioma filosófico con Feuerbach, que reprochó a Hegel y a Schelling entender esta Identidad como el producto de una «intermediación entre contrarios» o la unión de espíritu y estructura orgánica. La raíz del problema, como en otras ocasiones (incluyendo a la *masónica*), se leía como una especie de *conocimiento perdido* que la filosofía luchaba por encontrar (que posiblemente intenta ser «sustituido»): la división, si existía, se había producido en un tiempo remoto. Nadie sabía si el *pensar* podía, además de *ver* el mundo, girarse y mirarse a sí mismo o si alguna vez había podido hacerlo. Como estructura que era, el cerebro parecía embarcado en una acción que discurría, pero persistía el interrogante sobre si tal cosa era consecuencia única y directa de la acción de los objetos. ¿Podía el cerebro… podíamos razonarnos a nosotros mismos? Y la cuestión fue que, para bien o para mal, nuestra Historia creó grupos humanos cuyo fin primario era abordar al ser, uno de ellos es la francmasonería.

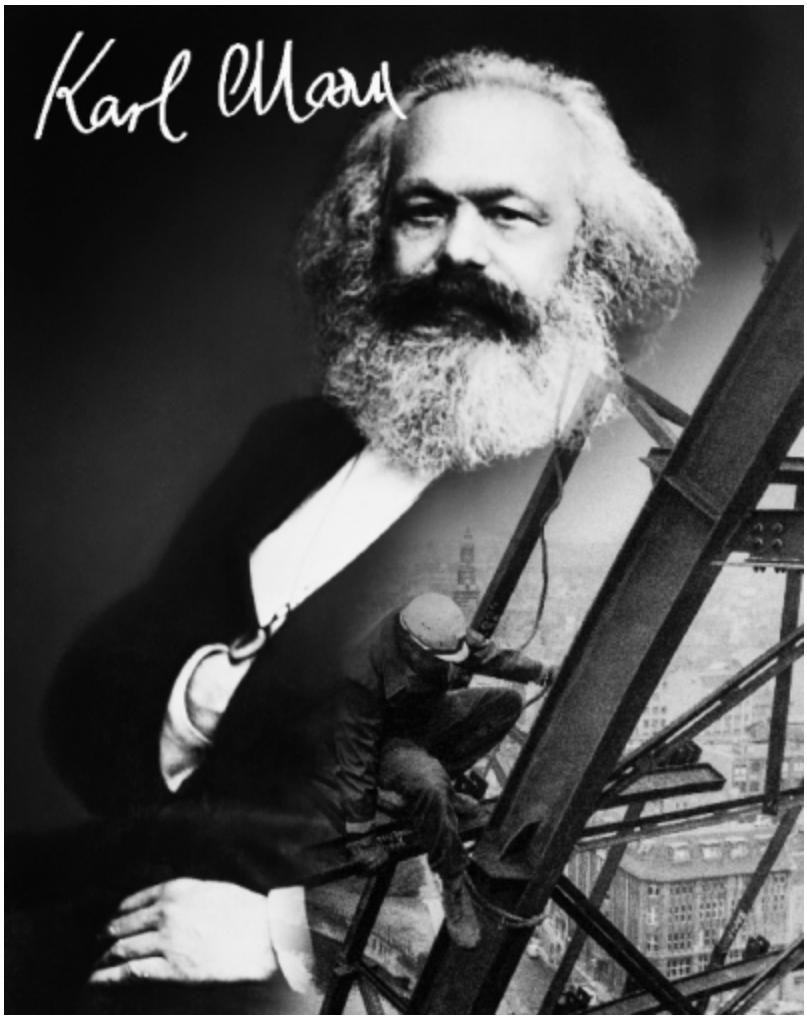
Feuerbach pensó agudamente que el cerebro era una *cosa* donde residían los «contrarios dialécticos»: lo subjetivo y lo objetivo, lo espiritual y lo material, lo ideal y lo real, lo que piensa y lo pensado. En suma, como diría el *obrero* que pule piedras en una construcción, pensar es un Trabajo completamente relacionado con la actividad material. De forma que

concepto e imagen (y las simbolizaciones) existen de manera simultánea a la realidad. Nos encontramos ante un Materialismo que observa al mundo como objeto y contemplación pasiva. La filosofía de la práctica real humana sobre la materia llegaría con Marx.

El viaje desde Hegel a Marx (1818-1883) fue el del Idealismo al Materialismo. Precisamente, uno de los varios puntos de partida del gran intelectual alemán fue Feuerbach. En las famosas *Tesis* de 1845, que ya dejaban argumentos sobre el impacto que tendría el marxismo en los grupos humanos que pretendieran la emancipación del ser, se explicaba cómo el Materialismo anterior seguía concibiendo la realidad como contemplación, sin atreverse realmente con la práctica, la reforma del objeto… la piedra. Denunciaba con cierta vehemencia que la actividad humana no es simplemente teórica, también la «actuación revolucionaria», «práctico-crítica», es íntimamente humana. Desde esto se dijo que darle al pensamiento una certeza con peso objetivo forzosamente era una cuestión conseguida con el Trabajo sobre la sustantividad, y que toda conjetura que prescinda de esa perspectiva práctica era como un retorno a la Escolástica. Esto fue la base (en las *Tesis*) para decir que el sujeto era, inevitablemente, producto de sus circunstancias, pero que la experiencia sobre lo real le permitiría, finalmente, poder elegirlas por sí mismo. Mediante la praxis revolucionaria, actividad autónoma y coyuntura externa pueden acercarse.

Lo anterior es un rasgo muy relacionado con la francmasonería, desde sus implicaciones psicológicas: hablamos del *Desfase* o distancia entre consciencia y experiencia, lo que alejaba la *suerte* terrenal humana de la administración mítica. Nos referimos a un *ahora* donde la filosofía estaba siendo llamada a transformarlo todo (en Marx, desde una crítica pos-hegeliana que se acerca al sujeto mortal y las condiciones materiales de su actividad).

Efectivamente, en masonería sabemos que el Trabajo sobre la dureza «real» de la piedra es una clave de nuestra soberanía, de nuestras posibilidades más revolucionarias de libertad. Pero la razón por la que participamos de esa certeza es que tal discusión se dio en el seno de la Historia del Pensamiento: Marx también comprendería que, aunque el sujeto fuera claramente producto de sus circunstancias y éstas actuaran como cadenas de su propia existencia, el Trabajo podía forzar un cambio en la acción o influjo de todo aquello heredado y que podía determinar su forma de entender el mundo.



Karl Marx (en la parte inferior derecha, un trabajador de la República Democrática Alemana en 1982, durante los trabajos de restauración de la catedral de Berlín, seriamente dañada durante la Segunda Guerra Mundial).

El esclavo de Hegel, antes nombrado, que se vio a sí mismo en la transformación de la materia, se convertiría en pleno actor y variable histórica con la consolidación del capitalismo y la Revolución Industrial. Para cuando Marx, llamado a ser uno de los arquitectos sociales más influyentes de toda la Historia de las Ideas, se definía en los grupos de la izquierda hegeliana, ese sujeto ya demandaba ser pensado filosóficamente. El proletariado que continuaría la transformación de la materia en las fábricas sería abordado por el Materialismo Histórico, que haría hincapié en su capacidad para crear sustantividad, así como en su llamado a negar dialécticamente a la burguesía para traer una nueva conciliación histórica, un orden económico y social sin explotados ni explotadores.

La conceptualización moderna del Comunismo, la que heredamos de Marx, aparece en Francia, Inglaterra y Alemania en la década del 40 del XIX, aunque sus corrientes posteriores son grandemente diversas y muchas veces enfrentadas entre ellas. La idea de igualdad y justicia social, de vida plena y felicidad, era muy antigua y estaba más o menos presente en algunas de las raíces religiosas de toda la cuenca mediterránea y el resto de Europa. Algunos investigadores entendieron en el modelo de Marx el proyecto de construir el paraíso social (perdido) en la Tierra, antes que recuperarlo luego de la muerte mediante la fe. La posible raíz mitológica del proyecto de sociedad abundante, feliz y en paz, tal vez ganada después del sufrimiento y el castigo a los tiranos, presente en algunas de las grandes teorías político-económicas modernas, retrocede incluso hasta el Nuevo Testamento (Sermón de la Montaña: la división universal de bienes). Tal ideal de igualdad y justicia era útil para aquella primitiva secta judía que luchaba contra la potencia cultural romana, pero cuando el Cristianismo se convierte en una corriente con opciones reales de poder pasaron a tener su propia estructura jerárquica para la administración de las almas y sus posesiones (esto ocurrió antes de que Constantino la convirtiera en religión oficial del Estado romano en el 313). Entonces, el sufrimiento y la pobreza en la Tierra se convierten en dogma. Por supuesto, existieron otras sectas judías que tuvieron sociedades igualitarias. El mensaje de Cristo en sí mismo y libre de las interpretaciones *oficiales* siempre tuvo un gran poder revolucionario y subversivo (recordemos la Teología de la Liberación y su impacto en América Latina). En siglos posteriores, la sed de recrear algo del paraíso perdido en la Tierra continúa; es cuando diversos pensadores hacen al Estado responsable de cosas que antes sólo habían dependido de Dios: la llegada de alimentos, el techo, la vida, la seguridad, la justicia, etc. Nuestra idea de utopía político-social se origina allí. Un par de ejemplos destacables son, precisamente, *Utopía* de Tomás Moro (1516) y *La ciudad del sol* de Tommaso de Campanella (1601). En el XVI surgen

movilizaciones sociales que perseguían la igualdad social, algunas que llegaron a proponer abolir la propiedad privada, por ejemplo, las iglesias anabaptistas de Suiza y Alemania. Existieron otros casos como los llamados Niveladores y los Cavadores en la Guerra Civil de Inglaterra (1642-1649), republicanos que lucharon junto a Cromwell y fueron considerados mártires revolucionarios por Marx: proponían la redistribución de la propiedad. Estos sentimientos se hicieron aún más diversos en todo el XVIII y llegan al XIX con aires renovados, venidos del espectacular avance de las ciencias. Para cuando se difunden las obras de Darwin, Comte y otros el convencimiento acerca de que, con el tiempo suficiente, un organismo o un grupo social podían transformarse progresivamente y hacerse más complejos era total (naturalmente, entre las personas con acceso a la educación y la cultura). En Marx, este convencimiento se había convertido en un problema de método, para él la Historia debía ser redirigida materialmente por grupos políticos de vanguardia, la clase obrera.

Los análisis de Marx sobre la clase obrera casi podrían servir como fuente argumental para esas novelas y películas de ciencia ficción donde las máquinas no sólo reemplazan, devoran y dominan al sujeto, como en *Modern Times* (1939), sino que terminan dando un golpe de Estado para emprender la aniquilación. *El Capital* traería un importante estudio sobre la miseria de los trabajadores, que se convertiría en crónica; no por la intervención de la máquina en sí, sino por la cuestión psicológica. Prestemos especial atención al siguiente fragmento del pensador alemán, también por su implicación simbólica en el relato y articulación ideológica de la francmasonería (respecto a lo operativo): «En la manufactura y en el oficio, el obrero se sirve de la herramienta; en la fábrica se sirve de la máquina. En los dos primeros casos, el movimiento del medio de trabajo dimana del obrero, mientras en el último es el obrero quien tiene que seguir al movimiento. En la manufactura, los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo independiente de ellos, el cual se incorpora como secuela viva. El triste tormento de un trabajo infinito, que remite siempre el mismo proceso mecánico, se asemeja al trabajo de Sísifo. El peso del trabajo cae, lo mismo que la roca, constantemente sobre el obrero extenuado».

No hemos arribado a una verdadera negación dialéctica protagonizada por el proletariado estudiado por Marx. El impacto de este, por el momento, estrepitoso fallo de una de las principales predicciones del modelo marxiano ha sido muy grande; por ejemplo, en el *decreto posmoderno*, que buscaría una marcha atrás en múltiples intentos de proponer el fin de los grandes relatos emancipatorios o el cese de la transitoriedad necesaria del modelo de producción, en base al terrible éxito psicosocial del oscuro relato

neoliberal (casi una re-llamada a la tesis del fin de la Historia apoyada remotamente en Hegel).

Y, sin embargo, probablemente no existe acto de la historia del pensamiento más inocente y vacío, más perverso y obsceno, que anunciar la muerte definitiva del gran científico social de origen judío. Posiblemente, un anuncio de muerte violenta que se extendería a otros grandes *edificios* encargados de ocuparse de las más profundas dimensiones del ser, como el Psicoanálisis o la francmasonería. ¿En qué se basa esta afirmación? Marx transmite un conjunto de ideas que se involucran de insospechadas formas con el *obrero* del que habla la literatura masónica; aquel que re-contextualiza un *cómo* desear nuevo (en base al Método M) en la acción de pensarse como un sujeto soberano apoyado en la metáfora filosófica que contiene al ser-la materia, la piedra bruta-cúbica y emplea herramientas manuales-simbólicas para transformar esa piedra y, por lo tanto, crear realidad. Entre los obreros de la *antigua Logia* se arribó al despertar que Hegel pensó para el esclavo que transformaba el mundo y creaba cultura gracias a su Trabajo. Incluso más allá, en base a Marx, esta accidentada llegada reveló también un nuevo estado de la conciencia social dentro del universo ordenado a pesar del caos de la Logia, asistimos a una simbolización del *obrero* que se considera libre (¿la vanguardia?). Y esto lo cambiaría todo.

En otras palabras, si hoy tenemos instrumentos teóricos para imaginar a un individuo post-alienación que podría redirigir la objetivación de su Trabajo en otra dirección, que puede transformar críticamente la realidad y conquistar umbrales renovados de libertad y soberanía personal y social, es porque existieron pensadores que dieron voz a los que sufrían la máxima cosificación. Una lista que encabeza el Dr. Marx. Sabemos o intuimos lo que es el *Constructor Libre*, sencillamente, porque tenemos un marco de comparación muy detallado en el obrero devorado por la gran producción capitalista, ese sujeto que observó directamente la realización del mito vampírico (ya advertido en *El Capital*) en los máximos horizontes de teorizaciones como la alienación o el fetichismo de la mercancía.

Como sabemos, la obra de Marx, como otras, sería piedra angular en muchos dirigentes (anarquistas, socialistas y comunistas europeos) que, al mismo tiempo, fueron miembros de logias masónicas. Un caso, tal vez destacable, de esa permanente realimentación histórica entre filosofía y francmasonería , aún mucho tiempo después de su refundación moderna, fue Arthur Groussier (1863-1957): Secretario General de la Federación Nacional de Obreros Metalúrgicos (1890 a 1893), más tarde Confederación General del Trabajo (CGT) de Francia, miembro de la Alianza Comunista Revolucionaria en 1896 y diputado en la Asamblea Nacional entre 1893 y

1924. En 1925 llega a ser Gran Maestro del Gran Oriente de Francia. Su huella en la lucha por los derechos de los trabajadores (Código de Trabajo), como en el desarrollo de la francmasonería (Rito Groussier) es notable. Groussier trabaja antes de la Segunda Guerra Mundial en un documento que retoma el simbolismo del Ritual de Referencia en el Gran Oriente de Francia, lo que significó un rescate del contenido simbólico posterior a la ola positivista del XIX.

El gran y debatido filósofo que estudió al proletariado como gran agente de cambio, ve la Historia como una materia concreta (relaciones de producción, políticas, etc.). Al incursionar en esa materia, el pensamiento la dota de contenido y sentido. La filosofía de Marx es la de la praxis, que puede desvelar el funcionamiento dinámico de las estructuras (por ejemplo, las relaciones de producción) con objeto de hacer una crítica revolucionaria. Es decir, y aquí está una de las cuestiones centrales, la praxis es la unión del pensamiento y la materia. Se trata de un filósofo con completa claridad acerca de la importancia de explorar lo objetivo; éste ya sabía que conquista de conocimiento y transformación de la realidad son procesos totalmente simultáneos. En el Taller diríamos que la crítica en sí es un acceso consciente e integral a la textura última de la piedra, capaz de decirnos si la materialidad que nos contiene es tolerable o no. En este sentido, la Autoconstitución Soberana del Sujeto (un proceso central de la francmasonería) es una operación *crítica*.

En esta misma lógica, es vital mencionar que, en tanto miembro de la *Compañía de los Francmasones*, el *obrero* hace de la conquista de conocimiento (el levantamiento del edificio) una tarea colectiva (en el símil de compartir el pan del Compañero, por ejemplo). Aquel francmasón de la *quinta edad* no es como el Dr. Víctor Frankenstein, haciendo ciencia en la más completa soledad de su lúgubre laboratorio, de ahí parte de su filosófica perversidad natural y la ridiculez del que quiere ver al Universo en su pequeña aldea (mental), como del que pretende elevarse por encima de todos los secretos de la vida y de la muerte. Los viajes masónicos son una empresa sensitiva, estética, científica-filosófica y en extremo laboriosa, hasta el punto de requerir del contraste y la ayuda de muchos de los exploradores-obreros encontrados en el camino (que incluyen a la cadena de maestros instructores). El conocimiento sirve para crear una Humanidad mejor y más lúcida, para esto es necesaria la colectividad productiva, el pensamiento es una filigrana que establece infinidad de nexos y choques dialécticos con los demás sujetos (que son parte y participan en la marcha de éste). En la pluralidad del raciocinio se gestan infinidad de relaciones de producción que, por una parte, no están sometidas a la voluntad del sujeto y, por otra, son necesarias para que la vida social continúe adelante (las

travesías masónicas necesitan de la ayuda de los Hermanos). En efecto, incluso acordando que nos reunimos en Tenida exclusivamente para emitir juicios sobre lo real, comprendemos que, en tanto la francmasonería es una actividad, nadie puede hacerla en soledad. Entonces, ¿qué es el Taller sino una comunidad productiva generada en unas determinadas relaciones de producción?

El *obrero* que hace parte de la *Compañía de los Francmasones* forma parte de una empresa colectiva: el levantamiento del edificio también como conquista de un conocimiento tanto individual como social, reproductor de esa Fraternidad que codifica el erotismo presente entre los iguales en las diferencias. Es decir, y esto es vital, la Historia de la Logia también es un estadio especial, elevado, del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad: obreros libres que están repensando la realidad a través de metáforas filosóficas y herramientas simbólicas de construcción. Hablamos de un momento colectivo totalmente conectado con el pensamiento marxiano.

En Marx (*Contribución a la crítica de la economía política*, 1859), el conjunto de las relaciones de producción aporta una base muy grande de la realidad: lo económico, desde donde se elevan las superestructuras jurídico-políticas de cada sociedad (y no al contrario, como lamentablemente podemos comprobar cada día). Cuya importancia está en que indican el punto de avance, la maduración de la conciencia social. Aquí la cuestión angular radica en que no es la conciencia individual, en sí misma y por sí misma, la que contiene, permite y expresa todas las capacidades, intenciones y libertades del sujeto. Al contrario, todas las posibilidades del ser, incluida su propia indignación y emancipación, dependen de lo que pase en la conciencia social (de su grado de maduración histórica). De ahí que el modo de producción (ese conjunto entre fuerzas productivas y relaciones de producción) sea lo determinante en la «vida social, política y espiritual en general». Es difícil ignorar, desde estas afirmaciones de Marx (que han podido ser aplicadas en infinidad de análisis de las ciencias sociales), que las dosis de libertad y derechos ciudadanos que hemos logrado conquistar dentro de la Logia están directamente relacionadas con el lugar donde se encuentra la psiquis colectiva del Taller, del grado de maduración histórica de la conciencia social existente dentro de la Logia como colectividad humana o modelo (un laboratorio) de construcción social. Su desarrollo tiene una vinculación con la manera en que creamos conocimiento y en cómo son las relaciones sociales que surgen en ese proceso.

Este importantísimo punto de análisis marxiano nos proporciona algo capital en términos masónicos: todo ese universo de libertades, conquistas y

derechos ciudadanos que simbolizamos y ejercemos al interior de las fronteras de la Logia están en directa proporción con la profundidad lograda por la psiquis colectiva del Taller, desde el problema del reconocimiento y legitimación de la Carga Simbólica del otro hasta el umbral donde se desenvuelve una conciencia social apta para cuestionar y transformar las estructuras.

Uno de los conceptos centrales en Marx (Tomo Uno de *El Capital*) es la *plusvalía*, asociada al estatus y grandes repercusiones identificadas en la *mercancía*: la misma tiene un valor de cambio (al ser vendida) y un valor de uso (al ser gastada). Lo primero a destacar es que absolutamente todo es mercancía (como sabemos, la propia vida humana lo es). En la Mercancía, con mayúscula, hallamos una estructuración simbólica con poder sobre las instancias de la subjetividad.

El valor, digamos, global de la mercancía es el tiempo de trabajo social necesario para fabricarla, con la participación directa del agente que no posee capital y tiene que vender su fuerza de trabajo, el obrero. Según Marx, el valor general de esta fuerza es equivalente a lo necesario para mantener con vida a ese obrero (esto es importante, ya que un valor mayor podría romper las relaciones de dependencia y desequilibrios de las que depende el orden del capital). El *plus*-valor producido por el obrero, luego de cubrir el costo de su propia fuerza productiva, es la *plusvalía*. Tenemos dos actores primarios (capitalista y obrero), ¿por qué sólo uno de ellos tiene capital? Marx originó la Acumulación Primitiva de Capital en el saqueo colonial (Capítulo 24), en la llegada de Inglaterra y otros países europeos a costas americanas y en la esclavización de africanos. Los ingleses y otros, además, contaron con una fuente enorme de financiación para sus industrias en la piratería.

En los esquemas marxianos la enormidad *neo-sacralizada* de la Mercancía tiene unas implicaciones diabólicas para el obrero que no posee capital (aunque cree realidad mediante la transformación de la materia): la mercancía se convierte en un fetiche que deslumbra al sujeto, provocándole un cierto «extrañamiento», en palabras de Marx, respecto a la realidad (dado que la lógica de la enajenación capitalista convierte a la *cosa* fabricada, convierte a la *cosa-de-la-producción*, en «objeto perdido») impidiéndole observar la explotación material y mental de la que es objeto. El fetiche, como sabemos, tiene la facultad de ocultar sus auténticas relaciones de producción.

El hecho de que, en estas ideas, el *imperio* de la Mercancía se parezca tanto a un reflejo neurótico e incluso a una relación psicótica, ya que deforma y genera rupturas con la realidad en el individuo que sólo posee fuerza de trabajo, revela que los obreros, al crear y comprar lo que ellos

mismos producen, pasan a ser la *mercancía autoconsciente* que Marx vio. Todo se compra y se vende, se cosifica, incluso las emociones humanas. En el gran pensador de la indignación ya vemos clara la advertencia de que una mercancía jamás era simple y llanamente un objeto en medio de la relación de compra y venta; ésta guarda todo un relato de deseo y trascendencia (una continua glorificación anímica) que impacta en el Superyó como conjunto de mandatos de goce. Tal relato oculta sus condiciones reales de existencia (como al propio sujeto enajenado y todas las injusticias de las que es objeto). Como consecuencia de esto un vértigo «de lo comercial y consumible» va perdiéndonos respecto a la realidad (en los territorios donde los mandatos de goce se encuentran con el dinero a crédito como obscenidad capitalista engañosa). A esta realidad el filósofo alemán contrapone la capacidad transformadora del sujeto indignado ante su propia situación.

Respecto a lo anterior, no olvidemos que para Lacan es Marx quien descubre el «síntoma» durante sus observaciones sobre la alienación y el fetichismo de la mercancía. El obrero, pues, objetiva su fuerza de trabajo en la producción capitalista, creando un objeto (el símbolo-mercancía) que le es alienado y terminará por ejercer un terrible control sobre él como «objeto perdido».

En sentido de lo anterior, es necesario referirse brevemente a la cuestión de la alienación, apoyándonos en los enigmáticos *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*. Feuerbach ya veía en la «alienación humana» un sustento de las religiones. Recordemos que la venta de un objeto, la enajenación de la *cosa*, ocurre cuando cambia su propiedad (es vendida). De esta forma, Feuerbach ve una alienación del sujeto cuando funciones esenciales (como el conocimiento o el amor) son transferidas a la divinidad. El sujeto-mercancía es primeramente enajenado por los dioses.

Marx utiliza muchas de las premisas centrales de la Economía Política (como la propiedad privada, el capital, los salarios, la división del trabajo, la competencia, el valor de cambio, etc.) para demostrar la hipótesis de un obrero como expresión de la «más miserable de las mercancías». Para exponer ese «envilecimiento del obrero» como la inversa proporcionalidad del poder ostentado por la producción, el pensador alemán plantea como cadena lógica (casi un algoritmo): competencia – acumulación de capital (en pocas manos) – monopolios – la distinción entre capitalistas y arrendatarios desaparece – evidencia de una sociedad dividida en dos clases: propietarios y no propietarios.

La Economía Política criticada por Marx entendía la objetividad de la propiedad privada como una especie de Ley ya dada en la naturaleza de las cosas, que, por lo tanto, no explicaba la división entre capital y trabajo. En

efecto, las teorizaciones del capitalismo asumen variedad de condiciones de posibilidad como «cláusulas» de por sí existentes (pre-entregadas), alguna clase de relato tecno-teológico aceptado que no necesita ser comprobado.

Todo está basado en la competencia: «Precisamente, porque la economía política no aprehende las conexiones dentro del movimiento, fue posible conciliar, por ejemplo, la doctrina de la competencia con la del monopolio; la doctrina de la libertad de oficio con la doctrina de la corporación, la doctrina de la división de la propiedad agraria con la doctrina del latifundio; pues la competencia, la libertad de oficio y la división de la propiedad agraria eran explicadas e incluidas sólo como consecuencias fortuitas, premeditadas y violentas del monopolio, de la corporación y de la propiedad feudal: no como su consecuencia necesaria, inevitable y natural». Se trata de aprehender el nexo entre una cadena de enajenaciones y el modelo de acumulación de capital. De la misma forma como no es suficiente explicar el mal por la *caída del hombre*, tampoco es viable entender a las premisas del capitalismo como condiciones dadas.

El filósofo alemán quiere partir de un «hecho económico real»: al aumentar la riqueza generada por el obrero éste se va empobreciendo progresivamente, entre más mercancías creadas más «barato» se hace él como mercancía que es. «El valor creciente del mundo de las cosas […] determina la devaluación del mundo de los hombres». Recordemos algunos aspectos centrales: en tanto mercancía, el sujeto se reproduce en el medio del trabajo. Y el «objeto del trabajo (lo producido) se le opone como algo *alienado*»: ese individuo que trabaja lo experimenta como el surgimiento de un poder separado de él. Marx se refería al objeto creado, la mercancía, como la objetivación de un trabajo que en la Economía Política burguesa era vivido como pérdida de realidad. «La objetivación como pérdida del objeto […] la apropiación como enajenación, como alienación».

La pérdida de realidad viene de la pérdida del objeto, incluso el propio trabajo tiende a convertirse en objeto perdido. Recordemos que entre más produce el sujeto menos puede poseer, aumentando su dependencia del capital. El producto de su trabajo es una «cosa» alienada que gana poder en la misma medida que avanza el desgaste (psicológico) del obrero. El «poder del mundo objetivo alienado» marca a un individuo que es menos dueño de su subjetividad. Por estas razones, el capital se comporta como una estructura religiosa: entre más causalidades se pongan en manos de Dios, menos soberanía tiene el sujeto para sí (menos se pertenece). Existe en una vida convertida en objeto ajeno, que no le pertenece. «La alienación del obrero en su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en objeto, existencia externa, sino que existe fuera de él» (un poder en sí mismo) «la vida que se ha conferido en el objeto se le opone como algo

hostil y ajeno». Y luego tenemos: «El extremo de esta servidumbre es que sólo como *obrero* continúa manteniéndose en calidad de sujeto físico, y que sólo es *obrero* en cuanto es *sujeto físico*». Tenemos, pues, que la Economía Política decreta la enajenación del individuo-obrero en el objeto salido del proceso de trabajo, además, en términos de madurez y modelización:

Más estructuración del objeto = más desestructuración del sujeto

«Mientras más civilizado es su objeto, más bárbaro se hace el obrero; mientras más poderoso se hace el trabajo, más inerme se hace el obrero; mientras más ingenioso se hace el trabajo, más torpe se hace el obrero y más esclavo de la naturaleza». La enajenación aparece en la misma producción. «El obrero ya resulta enajenado de sí mismo (aquí hay una enigmática relación con Lacan) en el mismo acto de la producción». La enajenación es la propia «actividad del trabajo», podríamos afirmar que el producto la «resume o condensa».

¿Qué es, pues, lo que constituye la alienación del trabajo? «Primero, el hecho de que el trabajo sea *exterior* al obrero, no pertenece a su ser esencial, que en su trabajo –por consiguiente– no se confirma a sí mismo, sino que se niega a sí mismo, no se siente feliz sino desgraciado, no desarrolla libremente su energía física y mental, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. Por tanto, el obrero solamente se siente fuera de su trabajo, y en su trabajo se siente fuera de sí mismo».

Simplificando el análisis de Marx se podría afirmar que el trabajo, como fuerza o potencialidad que se objetiva, no pertenece al sujeto, sino a un *otro*. Esto deja la extraña impresión de una actividad mental, al parecer, ajena (no autónoma), desencadenando cierto extravío de las coordenadas del Yo. La enajenación de la actividad práctica (el trabajo, que es un aspecto extremadamente importante de nuestra condición civilizada) tiene dos aspectos: Uno. El obrero frente al producto del trabajo, erigido éste como un objeto extraño que reclama un poder sobre él extendido a todo lo sensorial. Dos. El trabajo frente al acto de la producción, donde el sujeto se caracteriza por una actividad que no le pertenece (alienada) y el correspondiente impacto en su estructura psicológica, donde varios sectores de lo mental se le oponen. «Engendrar-castrando, la *propia* energía mental y física del obrero», decía Marx. Desde mi punto de vista, estos rasgos se conservan en los tiempos de la transformación digital, complejizados por los factores propios de la virtualización de las relaciones humanas.

Quizás una de las conclusiones más importantes del anterior diagnóstico de Marx es que el *fenómeno* de la alienación nos lleva a determinada certeza: existe una «cosa» perdida. «Aquí tenemos la *autoenajenación*, como antes vimos la enajenación de la *cosa*». Como seguramente

recordamos, este sujeto al que estamos refiriéndonos conserva el rasgo de la «universalidad», donde tiende a convertir a la naturaleza en su «cuerpo inorgánico». Esto forma una relación de dependencia: el intercambio entre individuo y naturaleza genera que éste parta de aquélla. Con lo cual, al enajenar la naturaleza y las funciones vitales de ese individuo, vemos una pérdida de esencia original. Es como si el Aprendiz Masón perdiera su propia piedra.

El trabajo es la «objetivación de la vida de la especie humana […] se contempla a sí mismo como el mundo que ha creado». Por tal razón, la argumentación de Marx apunta a que despojar al sujeto de la propiedad de su trabajo (esa potencia que objetiva) implica quitarle su propia objetividad, parte importante de su naturaleza. La extensión de esta idea es muy amplia, ya que pensar en un «objeto perdido», «pérdida de realidad», «observarse en el reflejo de *algo* exterior», «un *otro*», «autoenajenación», etc. remite a cierto encuentro entre Marx y el Psicoanálisis. Un encuentro prometedor que ha sido nombrado por varios investigadores.

Por ejemplo: Marx sabe que «toda relación del hombre consigo mismo, se realiza y se expresa primero en la relación en que un hombre está frente a otros». En lo anterior encontramos claves que serían exploradas, entre otros, por el Psicoanálisis. Y cada individuo ve la realidad y a los demás desde su realidad: el sujeto que se reproduce en la actividad productiva ve al otro desde la perspectiva del trabajo enajenado. Pero luego Marx avanza: ¿A quién pertenece el poder ejercido por el objeto salido del trabajo alienado? «A un ser *distinto* de mí, a otro». Al intentar responder quién es el *otro* (con todas sus lecturas, también psicológicas) nos toparemos con el Psicoanálisis.

Antes ese poder pertenecía a los dioses, conjeturaba Marx. Para concluir que tal poder sólo puede estar en el mismísimo y contradictorio humano. El dominio del producto del trabajo enajenado «pertenece a *otro* (la cursiva es mía) hombre que no es el obrero». Pero atención: «La relación del hombre consigo mismo sólo se hace objetiva y real para él a través de su relación con otro hombre». Lo que, por supuesto, podría remitir (desde Lacan) a la conocida conclusión de que el Yo está en el otro. Pero, ¿y si ese *otro* tiene tanto poder (psicológico, incluso) no recuerda al Gran Otro capaz de gobernar los territorios del Orden Simbólico del obrero, trabajador… sujeto?

«A través del *trabajo enajenado*, *alienado*, entonces, el obrero produce la relación con su trabajo de un *hombre extraño* al trabajo y que permanece *fuera de él* (la cursiva es mía)». Ese *otro* al que se refieren los *Manuscritos del 44* es, evidentemente, el capitalista. Pero estamos hablando, tal vez, de una «categoría» con el suficiente nivel de abstracción (por colectiva) como

para establecer su nexo simbólico con una especie de Gran Otro; que, además, resulta ser dueño del *objeto perdido*: el producto del trabajo, la Mercancía (que ha sido arrebatada y puede ejercer un gran poder sobre el individuo… sencillamente porque éste la desea). Y, por otra parte, pensemos con Lacan que el Gran Otro, en algún momento, se desvela como el Orden de lo Simbólico.

«En verdad hemos obtenido el concepto de *trabajo alienado (o vida alienada)* como resultado del *movimiento de la propiedad privada*, en la economía política». En efecto, el *otro* es el capitalista: la alienación está relacionada con la propiedad privada. Pero no presentada como causa, sino como consecuencia. La propiedad privada es consecuencia del trabajo alienado, como «los dioses en *su origen* no son la causa sino el efecto de la confusión intelectual». En la raíz del problema de la emancipación del sujeto del modo de vida del capital, está la cuestión de todas las relaciones generadas por la adicción a la propiedad privada; aunque parezca que hablamos de un debate superado se trata, de nuevo, de «liberar la producción de relaciones de servidumbre».

«La *apropiación* aparece como *enajenación*, *alienación*, y la *alienación* aparece como *apropiación*, enajenación como verdadero *privilegio*». En toda esta trama hemos de destacar que el nexo generado por el sujeto que produce con la naturaleza es de «enajenamiento», éste se apropia de ella y la transforma en el trabajo. Y que aquello que aparenta ser una cadena de acciones autónomas es, en verdad, «actividad para otro y (aparece) como actividad de otro». El joven Marx, en este trascendental pasaje perteneciente a una serie de notas de estudio que, al parecer, no estaban destinadas a ser publicadas como lo que posteriormente sería conocido como *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, se refiere a todo este fenómeno enajenante como *sacrificio* de la vida misma, es el individuo despojado de una parte muy importante de sus propios procesos subjetivos (en una lógica, desde mi punto de vista, cercana a algunas teorizaciones del Psicoanálisis): «la producción del producto como pérdida del objeto ante un poder ajeno, ante una persona *ajena* […] todo lo que en el obrero aparece como «actividad» de *alienación, de enajenación*, aparece en el no-trabajador como «estado» *alienación* […] la *actitud real, «práctica»* del obrero en la producción y hacia el producto (como estado de ánimo) aparece en el no-trabajador enfrentándolo como actividad «*teórica»* (los entrecomillados son míos). Parece ser que, un poco después de estas últimas líneas de la pagina XVII, el primer manuscrito queda inconcluso...

Los debates que siempre han acompañado estos primeros esbozos de la Teoría Crítica de Marx han tenido distintos matices, uno de ellos (tal vez el más contestado) está en la figura de Louis Althusser: la distinción entre un

investigador joven todavía cercano a los círculos de la izquierda hegeliana y el científico maduro de *El Capital*. Sin embargo, la elegante profundidad (por simple) de estas reflexiones las sitúa lejos de lo esperable de un filósofo inexperto. En la fantasmagórica silueta, como proyectada en una pantalla (el escenario o superficie reflexiva de la proyección), del llamado *no-trabajador* podría intuirse la estructuración simbólica capaz de impactar en el Superyó (el lugar donde reside la Ley), también con su enigmática relación con el Orden Simbólico y el objeto perdido.

Así, pues, ¿por qué la Mercancía domina al sujeto? Porque éste la desea. El deseo al que nos referimos actúa como una especie de «ingeniería» enfocada a la manipulación de las instancias psíquicas del sujeto, impacta específicamente al Superyó como conjunto de mandatos de goce (el deseo es «herida en lo que fenomenológicamente entendemos como la realidad», [Žižek]). Tal «ingeniería» está en la base de gran parte de los fenómenos propios del capitalismo, sobre todo en los que exhiben una mayor perversión (como la reproducción de sus propios mitos: el crecimiento infinito, el mercado como súper-regulador de la vida social, el consumo como medida realizadora del sujeto, etc.). Gracias a Marx, sabemos que ese sujeto del modo de vida del capital es un *sujeto-mercancía*: un hombre/mujer que vive una especie de «extrañamiento» (¿psicótico?) respecto a la realidad cuando sufre las varias alienaciones que caracterizan a la producción capitalista. Por otra parte, aquella *cosa-de-la-producción* externa a la conciencia basa una parte de su enorme poder sobre el sujeto porque se comporta como «entidad» re-formadora del Yo (aquel que está en el otro, la imagen especular). Así, como mercancías autoconscientes (somos «producto» determinado por el mercado), la medida realizadora de nuestro Yo (la imagen especular) depende de ser observados por otras mercancías.[35]

Somos obreros que trabajan libremente: Como masones que recorremos la cantera y el edificio en construcción, la realidad misma, no podríamos permanecer impasibles ante el discurso pensante contra la esclavitud, la desigualdad y la inequidad; estas cosas son la antítesis de nuestra propia utopía político-social de L#I#F# ¿Es que existe una manera de enseñar al Compañero francmasón la Glorificación del Trabajo, por ejemplo, sin darle unas nociones claras sobre las implicaciones de no ser dueño del producto de su actividad? ¿Sin mostrarle cómo ese producto puede llegar a dominarle como fetiche? Recordemos que en masonería no estamos hablando de un Trabajo solamente intelectual, abordamos habilidades pensadas y capaces de trasformar y crear las piedras de la realidad.

En algunas de las tesis de Marx vemos una explicación a esta tendencia histórica a que el proceso y producto de nuestro trabajo sea colectivo y libre: en términos filosóficos actuamos como la vanguardia política que se preguntó por qué no tenía parte de la riqueza y, a la vez, decide conservar su autonomía a pesar de participar de una estructura jerárquica. El Trabajo masónico tiene grados y está lleno de llamadas al esfuerzo, pero no hemos permitido que se convierta en una Mercancía. No cosificamos nuestras relaciones humanas. Pero sin engañarnos, no es por tradición, no lo hacemos porque la historia de la filosofía nos enseña las consecuencias de hacerlo.[36]

El problema de la libertad es muy importante en Marx, viéndose unido a la cuestión de las luchas por la emancipación y la violencia. Básicamente, existe una preocupación porque el protagonismo histórico regrese a las masas. Un grupo de vanguardia puede mover a toda una colectividad o sociedad para provocar un cambio. Pero esa dirigencia debe siempre pasar a las masas, esto estaba muy claro en el Marx original. ¿Qué ocurre con las masas en la lógica ya conocida del *Partido*? Que éstas se tornan en maquinaria conducida por un aparato burocrático que pasa a administrar un modelo dogmático que antes era una tecnológica marea revolucionaria. Y el líder y sus dirigentes se convierten en clase social en sí misma. El problema de la dictadura revolucionaria, como la dada tras la SGM en varios países europeos, es que la Historia trató de ser detenida. No se devolvió el papel de vanguardia (soberanía) a las masas (una masa capaz de ser dirigente de sí misma), donde realmente residía la fuerza (y la violencia) y que era la única fuente posible de legitimidad. En el otro espectro de acontecimientos, el del proletariado que finalmente no logra vencer a la burguesía (ya dueña de todo el poder político) para traer el cambio revolucionario, la Historia también intenta detenerse en algún tipo de ilusión *neurótica*. El modelo neoliberal parece negar la misma existencia de sujetos históricos que realmente puedan asumir los nunca caducos sueños de emancipación del *obrero* que con su Trabajo y herramientas puede cambiar la realidad. Y esto a pesar de la aparente solidez sociomatemática de la obra de Marx, en la que una burguesía inherentemente revolucionaria (al haber podido liquidar al Antiguo Régimen) no podría evitar que los trabajadores tomaran el control, una vez que el capitalismo industrial triunfara incluso en la periferia colonial y llevara sus contradicciones a un punto de no retorno. Aquí hay un elemento importante para esta pequeña disertación: una de las razones básicas por las que esta predicción no se cumple es porque esa burguesía occidental, antaño revolucionaria, fue y es capaz de idear contramedidas (por ejemplo, los fascismos) que impidieron el avance de su

antagonista, que intentaron detener la Historia. El neoliberalismo, por ejemplo, es otra de esas tecnológicas ofensivas político-ideológicas, cuyo relato (capaz de contener y domesticar a todos los símbolos) pretende una ralentización histórica, consistente en la aceptación incuestionada de unas relaciones de producción, una renuncia a la transitoriedad del modo de producción. A día de hoy, esa burguesía no es capaz de mantener bajo control las consecuencias de sus propias acciones, pero sigue tratando de impedir el surgimiento de nuevas racionalidades, descendientes o no del esclavo de Hegel y el obrero de Marx.

¿Pero las contramedidas del extremismo han evitado en verdad la maduración de la conciencia social? ¿Qué hay del *Constructor Libre* que camina por la *antigua Logia*? Los viejos oficios gremiales de la Edad Media, que son una parte del origen de las posteriores organizaciones sindicales modernas, ya sabían mucho de la importancia de equilibrar la oferta y la demanda, proteger el mercado interno, etc., en suma, regular ese mercado. Los últimos operativos, posiblemente, alcanzaron a comprender que la manera en que se generaba la riqueza y las relaciones de producción que surgían en ese proceso determinaban las estructuras jurídico-políticas de su gremio y las de éste con el resto del mundo. ¿Algo de esto pasó a la fragmentaria memoria histórica (y mítica) con la que se refundó a la francmasonería?

A pesar de las apariencias rituales, en la Logia la Historia no ha sido detenida, la vanguardia soberana está depositada en la colectividad. La oficialidad o dignidad de los cargos en nuestra *pequeña República* está extraordinariamente ligada a la voluntad y otorgamiento de legitimidad por parte del colectivo; que es un tejido común dirigente de sí mismo donde el desarrollo de la conciencia social no ha parado (no delegamos en individuos el uso de la «fuerza» ni la legitimidad). Pero, al parecer, esto es algo que observamos únicamente en la Logia. No en el exterior. En la cotidianidad, los mercados instauran un ficticio terror en el inconsciente colectivo hacia quienes, al sufrir sus acciones en las facetas más crueles, podrían protagonizar el fin de la civilización: los más pobres, los extranjeros, los indígenas, los gitanos, los negros de África, los refugiados musulmanes…

No se producen cambios de calado hacia las superestructuras jurídico-políticas porque, como argumentaría Marx, el ciudadano de la calle no termina de comprender que debe cambiar primero la base lógica de la democracia neoliberal: el mercado, el propio modelo productivo. Y una de las pruebas filosóficas de esta tesis somos los francmasones: como sabemos, la manera en que trabajamos y creamos riqueza (el conocimiento) determina nuestra relación con el principio de autoridad, con las leyes que nos damos y con, muy importante, las tradiciones.

Otro elemento, derivado del pensamiento marxiano, es que el capitalismo, al profundizar sus crisis, crea núcleos de orden donde mantener aceptables niveles de predicción, para esto aumenta la entropía del «exterior». En un principio, el orden pudo mantenerse en el Norte del mundo, mientras el Sur se sumía en una oscuridad social que parecía condenarle a un eterno papel colonial o semi-colonial, fuente de riquezas que retornaban como materia transformada. Pero esto es cosa del pasado. Por todo el mundo crecen los muros para dividir fronteras, pero los matices ya no son tan simples: no es sólo la división entre ricos y pobres, la paz y la guerra, el Norte y el Sur. Son muros y alambradas que dividen el hambre, la miseria y la violencia de otra hambre, otra miseria y otra violencia, por ahora menos intensa. Las contradicciones del capital se han globalizado y pululan en las calles, incluso de esta Europa des-unida que tanto admiramos. Naturalmente, tienden a concentrarse en unos sitios más que en otros, se siguen intentando resolver en guerras locales (pero que parecen globales), aunque espectacularmente virulentas. Impregnando la cultura y la filosofía de un repetitivo sentido apocalíptico. Lo que estamos viendo, ¿es realmente un escenario distinto al que advirtió Marx? ¿Una cada vez más alta y reducida burguesía *refundada* que levanta muros y pide el voto a opciones que prometen seguridad por encima de todo? Hablamos de imágenes sobre una distopía que ya son parte habitual del imaginario popular.

Marx se embarca en un estudio profundo de la historia de la filosofía desde 1839, su preocupación fundamental fue cómo la misma entendía al «mundo exterior», cuál era la explicación de lo real y su importancia para liberar al sujeto de la servidumbre. Estas reflexiones originaron los *Cuadernos sobre filosofía epicúrea*, donde, refiriéndose a la capacidad de influencia de la filosofía en el mundo material, escribirá: «Como Prometeo, quien robó el fuego del cielo, comienza a construir casas al instalarse en la Tierra, la filosofía que ha abarcado al mundo entero se levanta contra el mundo de los fenómenos». En el gran pensador de origen judío se sintetizan serias críticas hacia los hegelianos: encontraba ridículas las ideas que hallaban impotente al ser humano ante lo aparentemente incognoscible (en las que incluía a los «sacerdotes profesionales», los agnósticos kantianos). En realidad, lo que no lograba soportar era ese placer enfermizo encontrado por muchos intelectuales en la supuesta debilidad humana ante el avance de las cosas.

Marx es el pensador responsable del paso entre el Socialismo Utópico y el Científico. El Socialismo aparece como idea más o menos acabada hacia 1820. Sus defensores se erguían sobre el Liberalismo clásico (franco-británico): un orden de paz y libertad para desarrollar las potencialidades del individuo, con un lugar casi sagrado para un sistema de derechos

(también económicos) que el Estado no podría vulnerar. El factor diferencial entre el Liberalismo y el Socialismo es el rescate de la antigua noción colectiva de la «tribu», la comunidad-hogar y el amparo que proporciona, cuyos atributos y demandas *humanas* están por encima de la lógica del beneficio económico (Hobsbawm, 1980). Se forma una nueva ética *oficial* laica y republicana que termina cruzándose con la demanda (expresada con dificultad por las masas) de plenitud y felicidad personal, más la enajenación denunciada por el joven Marx, para terminar calificando de inmoral la idea de que algo como el mercado pudiera regular todas las esferas de la vida social e individual. Las bases del Socialismo original eran emocionales, puro deseo de libertad y justicia, pero con Marx también fueron científicas: el sistema teórico que resultó de su ensamblaje de la Economía Política inglesa, el Socialismo Utópico Francés y la filosofía Alemana pretendió anunciar la llegada de un nuevo orden *obrero* de igualdad social y cultural como algo inevitable, dado que la voracidad del capital se convertiría tarde o temprano en una amenaza para nuestra supervivencia.

En Alemania, la presencia de liberales (clásicos), al parecer, no era demasiado extendida, tal vez, pueda destacarse a Guillermo von Humboldt (1767-1835), entre otros. Los intelectuales alemanes confiaban en el avance de la ciencia y su poder para arrastrar el progreso social, a la vez que adjudicaban toda clase de atributos al Estado: «las virtudes de la administración burocrática de ilustrado paternalismo y responsabilidad de los jerarcas», en palabras de Hobsbawm. El frío Liberalismo alemán no era como el clásico, se manifestaba en la determinación del Estado en la organización económica, cultural y educativa. Ciertos rasgos alimentadores del Liberalismo en Francia o Inglaterra, como el Empirismo, chocaban con la cultura de muchos intelectuales de los Estados alemanes, que ostentaban un orgullo místico o pseudomágico hacia la profundidad teutónica germana. Este simbolismo *nacional* casi arcaico logra sobrevivir a lo largo del XVIII. Pero en el siglo siguiente el pensamiento propiamente alemán obtiene una vitalidad nueva.

Para 1830, como había ocurrido en el XVIII con la racionalista Economía Política clásica, termina por explotar la filosofía Alemana que tantos ecos ha dejado hasta nuestros días (en todo lo que ocurre entre Kant, Hegel y Marx). Esta filosofía era un fenómeno burgués e ilustrado que, en sus más brillantes ejemplos, no dejó de adherirse a las promesas iniciales de la Revolución Francesa. La agudeza de esos grandísimos pensadores germanos creyó profundamente en el avance de las ciencias y el progreso social (la razón y la voluntad humanas testimoniadas en los instrumentos con que trabajamos); aunque algunos, como Hegel, mostraron unos claros

rasgos conservadores y reaccionarios. En suma, no existía forma de que los logros del pensamiento inglés y francés, junto a sus fascinantes experimentos económicos y políticos, dejaran de influir en Alemania. Esto no evitó esas distancias de la filosofía Clásica Alemana respecto al Liberalismo clásico, por ejemplo, matizado en el contraste entre Idealismo y Empirismo «tradicional».

Aunque, como Hegel, muchos entendieron lo efímero de estructuras sociales que debían ser superadas por la Historia. Así, el hecho revolucionario conservó, de alguna forma, su contacto con la realidad. Con lo que el espíritu de la dialéctica mantuvo cautivada a casi toda una generación de jóvenes que se definieron hegelianos por el bien del futuro y el derribo de las certezas definitivas (a pesar de la noción de Idea absoluta). El gran resultado de esa época de revoluciones, 1789-1830-1848, que vio la explosión de la filosofía Clásica Alemana, fue la conquista de las estructuras por parte de una pujante burguesía media (tan relacionada como estuvo con la sociedades clandestinas y la francmasonería) y la aparición de ese último grito de la Ilustración que fue Marx (Hobsbawm, 1980).

Es importante resaltar que el período de las grandes revoluciones burguesas, 1789-1848, tiene un auge absolutamente memorable de expresiones artísticas, que por su índole pasaron a ser patrimonio de la cultura universal: asistimos al ocaso de Mozart, a la plenitud madura de Goya, Goethe, Pushkin y Balzac, a las obras de Beethoven y Schubert, al brotar memorable de Dickens, Tolstói y Dostoievski, como de Wagner y Verdi; más la auténtica muchedumbre de pensadores, científicos etc. en pluralidad de áreas. Los cambios sociopolíticos de esas décadas trajeron un inigualable despertar de la cultura en toda Europa que extendería su influjo al mundo entero. La realidad cultural, en toda la extensión del XIX, es fascinante. Si nos referimos únicamente a la literatura, desde el XIX se marcaría a las generaciones por venir con *Orgullo y prejuicio*, de Jane Austen, *Cumbres Borrascosas*, de Emily Brönte, o *Frankenstein***,** de Mary Shelley. Así, la literatura del siglo que nos ocupa es, en muchos casos, como un flechazo al corazón de los que buscaban grandes divagaciones y exploraciones filosóficas en sus personajes, eran tramas que iban al centro y sin efectos anestésicos. Si tuviéramos que destacar algún rasgo fundamental de las grandes novelas del siglo, tendríamos que nombrar algo ya comentado en estas páginas: la crítica sociopolítica y cultural más la acción de transformar críticamente (una aspiración muy presente en la francmasonería). En tal sentido, tenemos momentos extraordinarios en *Drácula* (Bram Stoker), *Alicia en el País de las Maravillas* (Lewis Carroll) o *La letra escarlata* (Nathaniel Hawthorne) ¿Y qué decir de la sed de

exploración y descubrimiento de la masonería sin Sherlock Holmes y la imaginación prodigiosa de Julio Verne?

Pero un poco antes, en 1841, las *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro* se convierte en el tema de la tesis doctoral de Marx. Su disertación ya contenía cierto enfrentamiento entre Materialismo (desde Demócrito, Epicuro y Lucrecio) y Hegel. Entonces, dio un gran peso a los antiguos atomistas griegos, por la síntesis del principio dialéctico del movimiento autónomo, que da base a su «Principio de Actividad» y doctrina de la libertad. En la tesis doctoral pensó en la necesidad de llevar la filosofía a la vida cotidiana, elevándola incluso por encima de la religión, algo más que el germen de la visión teórico-práctica. Tal vez, lo crucial de esto es una concepción relativamente nueva del papel del Trabajo sobre la realidad durante los procesos de transformación y emancipación. Con Marx, probablemente, nos encontramos ante la teorización más científica sobre la Glorificación del Trabajo iniciada desde las reformas protestantes y el fin de la Edad Media, cuando el sujeto es llamado a construirse a sí mismo en la manera que entendiese mejor a ojos de su *Dios particular*.

Marx veía algo sacrílego, profano, en unirse a los dioses de la muchedumbre. Admiraba la simbolización hecha en Prometeo, que manifestó un cierto rencor a los dioses trayendo el fuego a la Humanidad. Así que tuvo claridad para afirmar que la ciencia tenía la responsabilidad de romper las cadenas de la superstición a través de la investigación sobre los misterios del Universo.

En aquel año de 1841 se doctora en filosofía por la Universidad de Jena, mientras Schelling era llamado a remplazar a Hegel en la Universidad de Berlín. Aunque todavía era un hegeliano y un idealista, atacó tempranamente el problema *pensar-ser*. Ese año aparece en Alemania *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, que significó un gran avance respecto al Idealismo: la naturaleza existe independientemente de lo que decida la conciencia humana. Y por encima de naturaleza y conciencia no hay nada. Por lo tanto, en la idea de divinidad están proyectadas simbolizaciones totalmente humanas. El materialista que tanto influiría a figuras como Wagner, Bakunin o Marx era todavía un contemplativo; pero para este último significó una espectacular apertura de los horizontes cognoscitivos de la ciencia. La crítica de Feuerbach lo era a todo el orden de cosas vigente: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en *el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado».[37]

Como recordáramos antes, en 1841 Federico Guillermo IV llega al poder en Prusia, empezando una dura represión hacia los círculos liberales. Algunos jóvenes hegelianos no confiaban en el «monarca ilustrado» y sus supuestas reformas. Esto origina que muchos intelectuales se comprometan con las luchas democráticas, entre ellos Marx, que denuncia al «liberalismo imaginario» del nuevo rey desde la *Rheinische Zeitung*. La censura chocaba contra los juicios impresos acerca de la bajeza de miras y cobardía del Liberalismo burgués alemán, lo que se extendía a la reprobación de esos jóvenes hacia el Romanticismo reaccionario. Estamos viendo un convencimiento: la promesa de libertad necesitaba ser decodificada en transformación de las relaciones sociales.

En cuanto a los románticos, en concreto, tuvieron algún grado de recelo frente a la razón mecánica simbolizada en Newton. Lógicamente, veían la conexión entre la razón materialista del XVIII y el gran triunfo burgués sobre el Antiguo Régimen, y reaccionaron contra ella mediante la abisal mística que pretendieron construir en la filosofía de la naturaleza, esa profundidad metafísica del edificio romántico (Hegel). La *ritualidad romántica* alcanzó a dejar sus trazos en muchos de los primeros socialistas utópicos franceses. En este sentido, Hobsbawm (1980) afirma: «Los primitivos saint-simonianos (aunque no su caudillo) y de manera especial Fourier, difícilmente pueden ser considerados otra cosa que románticos». En este momento (recordemos a Goethe, refiriéndose al Romanticismo como una enfermedad), es importante anotar el influjo romántico en el pensamiento, las artes y las organizaciones de la época. Varios autores coinciden en que era una emocionalidad romántica la que corría bajo las barricadas en las revoluciones de febrero y julio, alimentando el caudal del Socialismo de la juventud conocido por Marx. De la misma forma, sin esa pasión adolorida (¿hay alguna que no lo sea?) el relato nacional en lugares como Italia o el Segundo Imperio Germánico no sería del todo explicable. Hubo un arraigo místico alrededor de la inmortal alma que engendra vida y derecho a las naciones. Sin la idea de libertad (cierto goce) que no conoce de parcelaciones a su espíritu e instintos, el nacionalismo estaría falto de corazón (se tornaría oscuro en muchas ocasiones). En Alemania, la lucha contra Napoleón se manifestaría como Romanticismo reaccionario.

El concepto de «alienación» humana y la expresión de *sociedad futura* que resolvería las contradicciones serían producto de la crítica romántica al orden resultante del triunfo burgués. Pero quienes intentarían teorizar y lanzar desafíos *prácticos* en el fin de superar tal alienación serían algunos de sus herederos, de la mano del Racionalismo del XVIII. Así, el Marx que aprende a pensar en la cultura alemana y tiene raíces románticas revoluciona sus ideas cuando combina sus orígenes con «la crítica socialista

francesa y la teoría totalmente antirromántica de la economía política inglesa», en palabras de Hobsbawm (1980).

La generación siguiente a la Revolución Francesa y Napoleón observa un cambio en diversas esferas intelectuales derivado de la frustración dejada por el Terror y el Imperio. Nos referimos a la que, por otra parte, ya era una segunda generación de románticos y que es testigo de un resurgir neoconservador que acompañó los comienzos del XIX. El espíritu romántico en Francia y Alemania fue, desde su comienzo, a finales del XVIII, una respuesta claramente reaccionaria contra el proyecto revolucionario. Y, no obstante, la idea, fuego que no se apaga, de la revolución social logró mantenerse viva pos-destierro de Napoleón, en la lógica de antídoto a la zafiedad cultural y política impuesta por la reacción y la represión.

En Inglaterra, aquella segunda generación de románticos (quizás simbolizada en Byron [1788-1824], Keats [1795-1821], Bysshe Shelley [1792-1822] y ejemplarmente en Mary Shelley [1797-1851] y su *Frankenstein o el moderno Prometeo*) reconoció muchas de las desilusiones de la Francia revolucionaria, pero retornarían a su idea más pura ante las injusticias del capital. También en el continente, Romanticismo y revolución se harían ardorosos amantes en los hechos del 20 y el 30. Aquel individuo que venía a ocupar la escena, el «romántico revolucionario», era un sujeto de símbolos y rituales relacionados con la vida, el placer, el dolor, la aventura de la razón, sus horrores… y descendía decididamente de las sociedades secretas y la francmasonería inspirada por el espíritu jacobino. El Romanticismo revolucionario de 1830-48 vio, además, florecer dos cosas: el relato político ya no era sólo literatura, ahora éste intentaba abarcar el horrible drama de la lucha en las calles y la historia de la sangre proletaria derramada.

En la *Gaceta Renana*, la *Rheinische Zeitung*, se introduce la discusión sobre la llegada del Comunismo como corriente a los países de capitalismo más avanzado (Francia e Inglaterra), una cuestión de «trascendencia europea» que tuvo su embrión en las revueltas de la industria textil que recorrían el continente. Y, también allí, se dan debates que facilitaron el arribo de Marx al Socialismo Científico. Hay que destacar, como uno de los aspectos de interés para la cuestión que aquí nos reúne, que este modelo de pensamiento es más que filosófico o político: está impregnado de un verdadero deseo de libertad humana lograda a través de una justicia que es necesario construir material e históricamente a través del Trabajo. Lo que se manifiesta es una sensibilidad adolorida por los desposeídos. En 1843 (como parte de un duro debate con el presidente general de la Provincia del Rin) Marx escribía: «Quien a menudo oye directamente la *áspera* voz de la

penuria imperante en la población pierde fácilmente el tacto estético que sabe encontrar las más bellas y modestas imágenes para expresar ideas. Tal vez, considerará inclusive su deber *político* hablar temporalmente en público en el lenguaje popular de la penuria, el lenguaje que no lo dejan olvidar las condiciones de vida de la patria» (*Rheinische Zeitung*, Número del 15 al 20).

En ese año de 1843 se produce una inflexión (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*[38] y *Sobre la cuestión judía*), donde madura la discusión con el Idealismo hegeliano e incursiona en el problema de la emancipación (política y humana), como conquista de la plenitud vivencial en la Sociedad Civil más que en el Estado totalizador (homogeneizador) de la existencia. También bebe de las *Tesis Provisionales* de Feuerbach (el pensar nace del ser), pero viajando más lejos, al argumentar que el ser que piensa no es únicamente natural, sino producto de relaciones sociales históricas. Esta idea, y aquí tenemos otra de las cuestiones, aunque expuesta como vínculo Estado-Sociedad Civil, se halla matizada en la estructuración de la *Compañía de los Francmasones*.

En efecto, tenemos un modelo masónico de relaciones sociales donde la búsqueda colectiva del conocimiento observa un paso entre la comprensión natural e individual del sujeto emergido del Gabinete de Reflexión a un estado donde el pensar existe en relación a los otros. El Compañero, por ejemplo, es producto de sus viajes, pero éstos difícilmente podrían darse sin ser parte de un tejido social e histórico cada vez más grande. Y no olvidemos que es la Sociedad Civil la que determina al Estado. El Grado que expresa a la *sociedad* como momento de desarrollo, muestra hasta qué punto ordenamos desde la base de los libres constructores al Gobierno de la Logia. Por supuesto, las tesis de Marx pretendían una aplicabilidad a gran escala. Desde sus estudios sobre la Revolución Francesa, los mecanismos del progreso social, etc. descubre lo evidente: la relación de la burguesía revolucionaria con la propiedad le impedían garantizar la igualdad y fraternidad real en la sociedad. La libertad no podía estar sujeta a la libertad de uso de la propiedad privada. Una lucha emancipadora debería permitir una liberación de la dimensión «egoísta y enajenada de la esencia y comunidad humanas» (Hobsbawm, 1980).

Estamos en la época en que Schelling tiene gran protagonismo académico. Sin embargo, los círculos revolucionarios le veían como un viejo filósofo convertido a la derecha y colmado de ideas místicas. Para 1844, la querida etapa de Marx en París, empieza un momento de gran interés para este pequeño análisis sobre la influencia velada de su modelo en el relato contemporáneo de la francmasonería. En primer lugar, porque produce los,

antes nombrados, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, donde un Marx joven vierte sus ideas sobre el trabajo alienado: estos textos proponen una base, todavía no lo suficientemente explorada, para establecer la distancia y características diferenciadoras exactas entre el *obrero* que es deshumanizado en el trabajo, tiene graduales rupturas psicológicas con la realidad y experimenta en la alienación una gran claudicación civil y política y lo que entendemos en francmasonería como Trabajo Glorificado. Efectivamente, estamos ante un sistema de herramientas de voluntad humana que, antes de significar esa claudicación civil y política, llevan a la emancipación como sujeto autónomo. La raíz social y económico-política de la problemática denunciada por Marx no significaba ningún distanciamiento como investigador, toda su bibliografía es una denuncia adolorida por la pérdida de humanidad en el sujeto. Pero, igualmente, guarda esperanza y ternura en quienes piensa pueden jalonar el futuro: «en su boca la hermandad humana no es una frase, sino la verdad, y la nobleza humana trasluce en sus rostros endurecidos por el trabajo» (refiriéndose al proletariado francés).

El genuino temor a que el orden del capital realmente destruyera todo lo que define la naturaleza humana marcó su pensamiento. Como científico social, a partir de Smith y Ricardo, tenía claridad sobre el trabajo como el verdadero origen de la riqueza. Es el «descubrimiento» de la enajenación lo que abre las puertas al conocimiento acerca del costo humano de los postulados de la Economía Política burguesa: siendo la variable principal de su análisis que el *obrero* se convierte en una *cosa* que sufre una extenuante pérdida de valor a la vez que crece la riqueza que ayuda a producir. De ahí la importancia que tuvieron los *Manuscritos del 44*.

Claro, el problema de la enajenación ya existía en Hegel, donde la Idea absoluta se hallaba enajenada en la naturaleza para luego retornar en el espíritu («el éter de la conciencia pura»). Posteriormente, en Feuerbach, el sujeto se ve forzado a un vivir terrenal individualista y huérfano de la esencia humana, luego de haberse enajenado de las cualidades comunes a toda la Humanidad. Y que, por ejemplo, le habrían permitido imaginar y crear autónomamente un principio primordial como Dios y nombrarle creador de todo, condenando al humano mortal a la ilusión administrada y culpabilizante vivida en las religiones. Marx tomó estas ideas y las trajo al plano real, determinando que la enajenación era producida por los fallos del modelo social, concretamente, la adicción a la propiedad privada (la enajenación material era el origen de la espiritual). Y no olvidemos que, en nuestra época, la propiedad privada incluye al conocimiento (y que una enorme proporción del trabajo actual, en la *edad digital*, es trabajo cognitivo). La aplicación práctica de esto en el Taller, si se quiere como

resultado dialéctico, deriva de una premisa muy sencilla: la Glorificación del Trabajo vivida en el Segundo Grado, en efecto, busca la dedicación para cobrar un *salario* simbólico, pero ese *salario* es quizá más importante, tiene más valor, que su aporte a la obra misma. El *obrero* del Taller no pierde valor ni material ni psicológico cuando contribuye con su reflexión-acción-reflexión a la riqueza filosófica de todo el grupo. El Trabajo que se explica en la Segunda Cámara no es una pérdida de derechos ni de contacto con la realidad, como consecuencia de no ser dueño de la riqueza (el Conocimiento, con mayúscula), de hecho, lo entendemos como inalienable derecho de los sujetos libres: la piedra por pulir es mi piedra, y aunque hállese encajada en el edificio, no deja de serlo. No me pierdo a mí mismo en los horizontes del Trabajo, se me enseña que hasta el «más humilde puede contribuir al progreso de la Humanidad» y que entre todos concluiremos un día la construcción del Templo.

Ahora bien, el Compañero, como *Oficial de la construcción filosófica* (políticamente implantado, como antes se nombrara), realiza una transformación crítica de la realidad. Cabe preguntarse: ¿cómo es la reforma de la piedra y el edificio (sujeto y sociedad) hecha por un *obrero* que, fiel a su Instrucción, no tiene la más mínima intención de perder valor, deshumanizarse, como resultado de contribuir a la riqueza social? ¿Hemos de esperar que la contribución al progreso del francmasón parta de la base de que la riqueza producida, sobre conocimiento conquistado y Trabajo Glorificado, pertenece a todos… a la formación social como gran campo de acción de la *Compañía de los Compañeros Francmasones*?

Resulta difícil pensar en el estatus dado al Trabajo dentro del sistema de la francmasonería sin tener en cuenta el contraste con las investigaciones de Marx sobre el trabajo enajenado. Porque, me parece que claramente, nos encontramos ante unas pretensiones masónicas que, tal vez, podrían responder dialécticamente a ese dolor y temor sentido por el pensador alemán, que parecía tener pesadillas sobre un futuro donde los obreros se transformaban en máquinas… *hardware* y *software*. Recordemos que la metáfora de la transformación de la piedra que encaja con otras se encuentra, inevitablemente, con el convencimiento de Marx: la conciencia y autoafirmación del sujeto se deciden en la construcción material del mundo. El individuo se objetiva en la producción, la creación material de la realidad. El trabajo enajenado aparece cuando ese hombre o mujer pierde lo que materializa esa realidad: lo que ha fabricado o creado (y sustenta su modo de vida) no le pertenece, y cuanto más se profundiza este proceso menos dueño es del producto de su trabajo y, a la larga, de su propia existencia. Tal drama ocasiona la distorsión de la naturaleza humana, en el pensador alemán esa radical ruptura entre la esencia social y la natural

producía un individuo pobre, superficial y simple en matices y percepciones.

La cuestión aquí es que nuestro proyecto pretende un *Constructor Libre* cuyo contacto con el conocimiento y nuevas habilidades para reformar la piedra y el edificio le orienten a la transformación de la realidad. Podríamos afirmar que, como en Marx, de alguna forma también se cosifica en el producto de un Trabajo (Glorificado), pero que le señala la defensa de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad humanas. Decir que ayuda a transformar la realidad con la acción de sus herramientas, pero no es soberano de una parte de esa realidad sería contradictorio. En francmasonería se pretende conscientemente evitar el problema de la enajenación y sus cadenas psicóticas: el *obrero* reclama su porción de derecho y responsabilidad en nuestra riqueza, el conocimiento y la edificación de una materialidad nueva.

Al hablar de la etapa de Marx en París es, igualmente, inevitable referirse al país (y su francmasonería) que vivió de forma tan intensa ese extraordinario período de las llamadas revoluciones burguesas (que tanto alimentó el afán científico del pensador de Tréveris). Uno de los aspectos donde se hace relativamente notoria la filosofía discutida en la masonería de la Francia posrevolucionaria está en los intentos de varios núcleos intelectuales en torno a la creación del culto a un *Ser Supremo* (Robespierre), que rindiera homenaje o ritualizara el ejercicio de la razón, esto tuvo algunos de sus antecedentes en la *religión de la humanidad* de Comte. Este esfuerzo fue un componente importante en la idea de un Estado laico (la Constitución agnóstica), es decir, una ética *oficial* superior a los administradores de la iglesia que, además, pudiera ser enseñada en un sistema público de educación (*instituere civitatum mores*). Se trata de un proceso muy vinculado con el imparable avance de las ciencias y su gran impacto en el análisis social. Adolphe Quetelet (1796-1874), por ejemplo, hace parte de los estudios que ven posible la aplicación de las leyes de la Física al movimiento social, demuestra una lógica matemática detrás de la ciencia sociológica. Pero también de la Historia, que de repente deja de ser un registro de hechos sin mapas de causalidad, para convertirse en una ciencia susceptible de tener fenómenos medibles y a la que se dedicó una generación de científicos sociales europeos, que pusieron por escrito la crónica cultural, la identidad, de países como Francia o Alemania. Sobre todo lo anterior, no debe olvidarse que la masonería ha sido hogar de innumerables individuos de ciencia.

La cuestión de la ideología religiosa, que tiene una estrecha relación con el proyecto original de la francmasonería y sus orígenes modernos en Inglaterra, tiene más consecuencias. En los entornos sociales más cultos se

había dado una transformación muy importante en referencia a la actitud religiosa: una vez aceptada la masiva presencia de un fenómeno, éste puede pasar a ser irrelevante más allá de las apariencias y la vida personal, lo que dio paso a la, sin precedentes, «secularización de las masas» (Hobsbawm, 1980). Se extendía entre los sujetos cultos la creencia en un *Ser Supremo* sin más matices que los admitidos soberanamente en la vida privada y que, desde luego, no parecía intervenir en los asuntos materiales del mundo a ojos de aquellos burgueses ilustrados. Entre aquellos, como sabemos, hubo posturas antirreligiosas y anticlericales, ambas cosas estuvieron muy ligadas a la masonería racionalista de entonces, que vino a dar respuestas sobre la libertad del sujeto y el progreso social que la religión no podía dar.

En el periodo al que nos referimos, 1789-1848, las corrientes europeas más revolucionarias tenían numerosos puntos en común respecto a los métodos para lograr el cambio social, con la excepción de Inglaterra (y EE.UU.) donde los procesos (en las organizaciones de trabajadores, por ejemplo) estaban más maduros. Las sociedades revolucionarias tenían a intelectuales por cabezas, vistos como círculos cultos que dirigirían el cambio histórico guiando a las masas hambrientas e incultas. De hecho, en varios puntos de Europa, como Italia, es la francmasonería (una cuestión de minorías) la que extiende la inquietud revolucionaria entre la gente culta. Se estaba gestando una *sub*cultura del cambio revolucionario a nivel europeo contra las ínfulas absolutistas monárquicas, aunque matizada posteriormente en luchas liberadoras regionales o nacionales.

Esa *sub*cultura, en la política general represiva de las autoridades, toma como modelo de organización a la «hermandad insurreccional secreta» provista de un sistema ritual de trabajo (Hobsbawm, 1980). En Europa ya existía una matriz simbólica compleja que podía aportar todos los elementos para articular tales hermandades: la francmasonería , que combinaría muy bien con esa especie de *mística de la razón* que se había estado cociendo a fuego lento desde incluso antes del XVIII, y que tanto agradaba a las redes y agrupaciones de intelectuales. Todo el período napoleónico vio cómo esas estructuras se habían propagado y diversificado en profundidad sus sistemas rituales, siendo una de las más nombradas la Carbonería (por su cercanía simbólica y orgánica con la propia masonería, como por su presencia internacional). En relación a esto no puede dejar de nombrarse, como parte del contexto revolucionario europeo de 1820-1848, el fenómeno decembrista en Rusia, donde existió una relación importante entre sociedades políticas secretas y círculos masónicos.

Es una época, 1844, donde se sospecha que existen nexos, por supuesto indirectos, entre el pensador Marx y huellas masónicas varias, que testimonian esa realimentación filosofía-francmasonería antes nombrada. Seguramente,

Marx no tuvo relación directa con la masonería, algunos viejos autores se aventuraron a decir que la consideró un síntoma más de la decadencia de una burguesía que en el fondo siempre quiso ser aristocracia. Sin embargo, debió conocer la parcial ascendencia de los sindicatos y organizaciones obreras de su época en los viejos gremios de oficios, así como la re-interpretación filosófica que la francmasonería pretendía a partir de éstos. Por otra parte, son varios los dirigentes en importantes organizaciones socialistas y obreras de su época, y con los que sí tuvo contacto, que también pertenecieron a logias masónicas.

Ese año tiende una red con socialistas franceses y revolucionarios alemanes exiliados. La anterior Revolución de 1830 había llevado al poder a la burguesía financiera e industrial, Francia viviría una gran expansión económica en la llamada Monarquía de Julio (1830-1848). Pero en la novísima clase obrera, entre la que se da una gran difusión del Socialismo Utópico, se extendía la miseria. En muchos dirigentes se daban contradicciones con las acciones revolucionarias autónomas, proponiendo vías reformistas al Socialismo, algunos de éstos fueron masones. Un caso destacable es Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), que muchos investigadores considerarán un socialista y posteriormente uno de los padres del Anarquismo y el Mutualismo; con quien Marx tuvo vínculos tanto fraternos como oscuros y grandes confrontaciones intelectuales, una especie de relación amor odio cuyas palabras dichas sugieren la docta altura de Proudhon.[39] Es, precisamente, por este revolucionario francés, entre otros, que conocemos el momento vivido por la masonería del país en aquel tiempo: es iniciado en enero de 1847 en la Logia Sinceridad, perfecta y constante amistad, en momentos donde ya eran admitidos en el Gran Oriente de Francia hermanos de pensamiento científicamente comprometido y sin creencias en verdades reveladas (Ullate, 2007).

Por lo menos en Europa Occidental, los artesanos independientes, los profesionales, intelectuales, en suma, la pequeña burguesía era corazón de las corrientes revolucionarias a la vez que tenía divididos sus intereses entre la burguesía más acaudalada y las masas de desposeídos; probablemente, fueron estos núcleos quienes mantuvieron la presencia orgánica de la masonería en las sociedades o hermandades secretas. En la Europa más Oriental las organizaciones revolucionarias eran mayoritariamente campesinas.

Marx tuvo también una relación estrecha con Heinrich Heine (1797-1856). El poeta con el que culmina el Romanticismo y que, según algunas fuentes, era francmasón. Al propinarle, literalmente, un golpe al Romanticismo, la lírica sentimental se agota a favor del enriquecimiento de géneros como el

periodismo o los viajes. Se dice de él que llevó al alemán a una simplicidad nueva. Tenían una relación muy cercana en París, viejos libros de la época soviética decían que Marx fue determinante en las preocupaciones sociales de Heine (*Los tejedores*, *Alemania*, *Cuento de invierno*) y que su casa fue refugio del poeta judío ante sus críticos y hostigadores. La relación, tal vez, revela la sensibilidad del filósofo por la belleza. Ambos sintieron mucho la despedida, cuando Marx se vio forzado a abandonar la capital francesa.

Otro ejemplo destacable de cierta relación entre las filas de socialistas utópicos y los ideales de la francmasonería francesa es Étienne Cabet (1788-1856), que participaría en la Revolución de 1830 y estaría en la Asamblea Nacional de 1831. En 1842, con influencias de Tomás Moro y Robert Owen, publica *Viaje a Icaria*, una colección de diálogos que ilustraban una sociedad futurista levantada sobre un tipo de comunismo democrático fiel al imperio de la Ley. La obra tendría intentos de aplicación real en las famosas comunas fundadas en los EE.UU. por el propio Cabet y en algunos círculos del movimiento libertario y obrero de Barcelona durante la primera mitad del XIX. El libro tendría gran eco por todo el continente europeo, contribuyendo a ese despertar de conciencias e imaginaciones tan valorado por pensadores inclinados al cambio revolucionario, como el propio Marx (aunque pensaba más en un cambio a través del trabajo pedagógico entre las masas y la propia burguesía).

Como muchos intelectuales progresistas del momento, Cabet participa en el movimiento carbonario, una *sociedad secreta* muy inmersa en las revoluciones liberales de ese periodo (de 1820 a 1848), con expresiones en distintos puntos de Europa (Italia, Francia, España y Portugal). Una de las teorías sobre la aparición de los Carbonarios está en el Este de Francia, cuando algunas logias masónicas con presencia de oficiales antibonapartistas derivan los primeros grupos de este tipo. En 1815 ya estaban extendidos por Italia y el Mediterráneo con una composición muy diversa, tan sólo unidos por la común lucha contra las fuerzas reaccionarias del continente.

Los creadores de la Carbonería, aunque ésta tendría un armazón político-militar y vocación insurreccional, quisieron establecer nexos simbólicos a varios niveles con la masonería: tomaron prestada su seña de identidad de los *Carbonari* (los gremios dedicados al oficio de leñador para elaborar carbón) en un símil con los gremios de la construcción-francmasonería. Según algunos autores, tenían dos grados simbólicos (Aprendiz y Maestro), marcados por la promesa de lealtad y secreto. En otros textos se les llama Franc-carbonería, atribuyéndoles tres grados (Aprendiz, Compañero y Leñador), el hacha se muestra como su principal herramienta simbólica (no tallan sino que talan o abren la materia por su centro, revelándose el hacha,

en cuanto herramienta simbólica, como eje de lo real, al interior del cual se guarda la luz o conocimiento de la experiencia iniciática).[40]

Los Carbonarios enarbolaban un espíritu liberal que les llevó a la lucha política y luego armada, sobre todo en Italia y Francia, países en donde se oponen a Fernando I de las Dos Sicilias, participan en las revueltas liberales de Nápoles en 1820, en el París revolucionario de julio de 1830 y, finalmente, en las insurrecciones de 1831 en varias ciudades italianas contra el poder vaticano. Precisamente, los Carbonarios permiten referirse a ese denso nexo que existió en el XIX entre hermandades clandestinas de distinto signo y procesos políticos, en este caso con importante énfasis en la península itálica. Cuando el Congreso de Viena, 1814-15, intenta recuperar la realidad política e ideológica del Antiguo Régimen, tras la derrota de Napoleón Bonaparte, Italia se ve sumida en la división y la opresión. Está repartida entre el Papa, Austria, los archiduques y los Borbones. La desgracia de la Santa Alianza había renovado las ínfulas absolutistas y hecho retroceder el ideal democrático, era peligroso hablar en voz alta de Constitución, unidad e identidad nacional, independencia, etc. Los registros históricos de aquel momento de represión en tierras italianas son incontables.

Sin embargo, fueron los cambios traídos por la industria y las ciencias los que ayudaron a catalizar las nuevas aspiraciones. Cuando las máquinas de hilar llegadas desde Inglaterra hicieron crecer la producción y demandaron mayores mercados, la idea de una Italia unificada volvió a tomar fuerza. Algunos historiadores coinciden al afirmar que fueron los ferrocarriles los que *cosieron* la unidad italiana (el primero unió Nápoles y Portici en 1839, en 1840 comenzaría a construirse la línea entre Milán y Venecia, a la que seguirían otros esfuerzos). En medio de todo este movimiento, empezaron a recuperarse iniciativas de encuentro, *congressi degli scienziati*, que se erigieron en foros de ideas patrióticas (al parecer, comienzan en Pisa y Turín en 1839 y 1840, Nápoles en 1845 y Venecia en 1847). Tales reuniones vieron la presencia de Francmasones y Carbonarios, fueron la *ciencia de la revolución*.

Una de las razones por las que organizaciones como la francmasonería y la Carbonería actúan como grandes difusores de las ideas patrióticas en Italia es la condición analfabeta de la población, mientras que las sociedades clandestinas mantenían un sistema ritual (con iniciaciones, pases, sistemas simbólicos, etc.) que permitían mimetizar un mensaje claramente político en su ideal de hermandad. En el caso de los Carbonarios, con su relato sobre las lejanas culpabilidades de la tiranía (Cristo había sido su primera víctima) y la declaración de guerra al poder no elegido (el sistema

monárquico), se presentaban junto a la masonería como apoyo a un futuro régimen constitucional.

En Italia ocurrió otro fenómeno especial: gran parte de la producción cultural se volvió revolucionaria, pocas veces el Romanticismo se había manifestado tan claramente en contra de la injusticia y la represión. Incluso clásicos del Renacimiento (Maquiavelo y otros) recobraban una inusitada actualidad, pero hasta la ópera conspiraba. El XIX italiano se enfrenta a la viejamente conocida paradoja del Estado y la Nación, que se revelaba con fuerza en la cultura. Había varios Estados, un neo-absolutismo emanado de la Santa Alianza, cuya política era la opresión. Pero la Nación era otra cosa: una especie de espíritu y alma común, cuya principal ritualidad estaba en la lengua, aquella que hablaran Petrarca, Boccaccio y Dante. Este último, sería uno de los más rememorados y agitados: recordemos que, con gran dramatismo, la mismísima *Divina Comedia* se había adelantado con mucho a los dolores de una Italia subyugada: *Ahi serva Italia, di dolore ostello, nave sanza nocchiere in gran tempesta, non donna di provincie, ma bordello!* (Purgatorio, canto VI, vv. 76-78).

Naturalmente, la única lengua italiana era una especie de *ideal*, en la realidad estaba dividida en antiguas variedades dialectales. Es posible que ese estatus de lengua culta reforzara de varias formas su papel como símbolo de una soñada unidad nacional. Muchos de estos sentimientos intentaban catalizar en organizaciones con una muy importante presencia de francmasones y carbonarios, una de estas colectividades políticas fue Joven Italia, creada en 1831 tras el fracaso revolucionario, se estructuraba en agrupaciones clandestinas a lo largo del país y pretendía la unificación republicana. Dos de las figuras centrales de Joven Italia fueron Giuseppe Mazzini y Giuseppe Garibaldi, dos personajes de enorme evocación simbólica en los que se contrastaban el burgués liberal y el humilde obrero guerrillero. Así, pues, es Italia uno de los lugares donde, podría decirse, la francmasonería y la Carbonería tuvieron un peso en los procesos sociopolíticos. Existen historiadores que han adjudicado una parte importante de la responsabilidad, durante las revoluciones de 1820, 1821 y 1831, a miembros de ambas organizaciones. Sin embargo, existía cierto desfase ideológico entre los avances liberales, pasajeros o no, en Francia y España y el proceso italiano, donde la imaginación popular era más napoleónica (algo a medio camino entre lo constitucional, lo imperial, etc.). Puede que el hecho sociopolítico italiano más relevante del momento sea el siguiente: cuando la Revolución de 1831 no logra sus fines, las redes formadas, por ejemplo, en base a fraternidades clandestinas como la Carbonería, comprenden que la lucha fragmentada no les conducirá a la victoria. La idea anterior estaba presente en la creación de Joven Italia, que

se presentaba como una organización *nacional*. Su articulación ideológica contenía elementos muy profundos del Sur de Europa, de alguna forma extendidos a América Latina: la identificación de Dios con la voluntad del pueblo, una Ley divina que ordenaba el progreso, el orden y un Gobierno único, la independencia en términos de redención, etc.

Cuando los hechos anteriores tienen lugar el pensador al que nos referimos en este apartado es aún muy joven. Sin embargo, al pasar el tiempo, tampoco ha sido muy frecuente hablar sobre la influencia de Marx en círculos políticos que albergaban a miembros con nexos masónicos, directos o indirectos, por ejemplo, a través de hermandades secretas. Varias investigaciones históricas, incluso algunas producidas en la antigua URSS, sugieren que tuvo en París acalorados debates intelectuales con pequeñas y medianas estructuras que vinieron a generalizarse como «sociedades secretas» (como hemos visto, no hacía mucho tiempo los Carbonarios habían tenido una presencia importante en varios puntos de Europa, aunque sufren un sensible retroceso luego del desastre de la Revolución de 1831 en Italia) (Fedoséev, 1990).

Simultáneamente, otra esfera importante donde la Orden, sus integrantes, estuvo presente en el periodo de las grandes revoluciones del XIX es en el nuevo empuje que experimenta la letra impresa, con un capítulo aparte para obras, periódicos y revistas editados, precisamente, por sociedades secretas. Esto acompaña un fenómeno sociopolítico interesante: las organizaciones clandestinas de influencia carbonaria, en la medida que se inclinan por un activismo más revolucionario, tienen un aumento de trabajadores de origen humilde y artesanos de distintos oficios a la vez que cierta disminución de intelectuales provenientes de la clase media. Pero, aunque se sabe que organizaciones como los blanquistas tenían una mayoría obrera o que el grueso de la Liga de la Justicia eran artesanos alemanes, el pensamiento conspirativo más estructurado seguía estando en intelectuales de la pequeña burguesía, estudiantes, etc. (Hobsbawm, 1980). La situación social no era igual en toda Europa, por ejemplo, en Inglaterra el Cartismo (entre 1838 y 1848) tuvo varios momentos de vanguardia política. Las todavía jóvenes fuerzas de izquierda europeas identificaban una raíz común en 1789 y el fin de provocar un orden social nuevo nacido de las, en algún momento, irresolubles contradicciones del capitalismo, que podría llegar por vías reformistas o revolucionarias (dentro de los Carbonarios existía una corriente convencida de que la acción de un núcleo intelectual de *élite* podría provocar un rápido cambio político general, independientemente de la coyuntura imperante).

El proceso asociativo de los obreros franceses estaba avanzado en la época de Marx; aunque era caótico, también fue diverso y rico en ideas. Aquellas organizaciones *pos-embrionarias* de trabajadores no estaban aún difundidas en las grandes fábricas o centros de producción, sino en empresas pequeñas y talleres artesanales. Aquí aparece una fascinante pieza de ascendencia simbólica, en unas ocasiones más indirecta que en otras: las nacientes organizaciones de la época que se reconocerían como comunistas también tuvieron un antecedente, casi *literario*, en el espíritu de viejas logias, prácticamente *semi-operativas*, cuyas reminiscencias llegaron a los primeros experimentos serios de organización obrera revolucionaria. En 1830 la masa obrera todavía era ideológicamente conducida por la burguesía. Una de las cosas que ocurren en este contexto es que Marx tiene mucha cercanía con círculos organizados de artesanos exiliados alemanes que tienen una cultura más o menos extendida de reunión y discusión con cierto contenido ritual; tal vez, pueda conjeturarse que esa ritualidad era adoptada, pero en cierta forma también era simbólicamente heredada de las viejas costumbres y maneras de los antiguos gremios de oficios. Estamos hablando de artesanos e intelectuales que discuten con un método de palabra sobre sus asuntos y cuestiones que afectan a la libertad, la emancipación, etc., que, por otra parte, eran temas comunes en aquel convulso momento.

Muchos de estos inmigrantes germanos son cuadros y dirigentes de la Liga de los Justicieros, que tenían vínculos con sociedades secretas francesas, por ejemplo, la Estaciones del Año, también llamada Sociedad de las Estaciones. En esta organización tendría un papel destacado Louis Auguste Blanqui (1805-1881), el socialista y revolucionario cuyas aportaciones originarían toda una corriente, el blanquismo, dentro del cosmos efervescente que fue la Francia del XIX: en 1793 ya cumplió funciones en la Convención Nacional, desde 1824 pertenece a los Carbonarios. A esa altura ya parece ser un secreto a voces la presencia (por momentos tutela) de la masonería republicana en esta organización, recordemos que nos referimos a un momento histórico donde gran parte de la Orden en Francia está muy implicada en la vida política del país. El duro ambiente represivo también consolidó esa *sub*cultura de las sociedades secretas, cuyo crecimiento fue enrevesado y amplio. Blanqui era el *típico* ilustrado comprometido con el proyecto revolucionario e intereses académicos diversos, desde Derecho a Medicina, y un activismo político en entornos universitarios que llamó la atención de otros pensadores, entre ellos Marx (que se refirió a él en varias ocasiones, a veces con cierto deje de estupor nostálgico). En el momento que toma las armas, durante la Revolución de Julio de aquel 1830, incursionaba también en medios escritos republicanos

(*Le globe*) y trabajaba en las ideas de Saint-Simon y Fourier. Es una época donde también, de cierta forma, se consolida otra *sub*cultura: la de revuelta popular y resistencia ciudadana que tanto ha caracterizado a la singularidad francesa, incluso en nuestros días. Hasta 1839, Blanqui crea otras sociedades que debaten y participan en la lucha política. Pero al año siguiente un levantamiento armado termina con él en la cárcel y condenado a muerte. Sufre el encierro y la enfermedad, aunque salva la vida gracias a figuras relevantes (como Víctor Hugo). El blanquismo continuaría su influencia, junto a las corrientes de Cadet y otras, hasta más allá de la Comuna de París. Marx admiraría el arrojo y valentía del personaje, pero lamentaría que su corazón mandara más que su cabeza.

Un rasgo a destacar de esta parte de la Historia de Francia, que tanto nos influye como masones liberales, es un cruce casi literario y estético que se da entre una cultura en las calles de lucha y resistencia ciudadana por las libertades, la grandeza de las ideas que les daban sustento, la magnitud intelectual de sus ideólogos y las redes asociativas que mantuvieron el pulso para enderezar los destinos del país y amparar esa sed de cambio, lo que implicó a la masonería. Y no solamente por su proximidad con organizaciones como los Carbonarios, sino porque la Orden tenía impresa su huella simbólica en los modelos de organización más vanguardistas del momento. Este proceso ciertamente se daría la vuelta cuando algunos aspectos, por ejemplo, del sistema de Marx, sirven para explicar científicamente algunos de nuestros fenómenos como colectividad humana. Una de las metas que intenta el blanquismo es amoldar la «hermandad insurreccional secreta» a las necesidades de una organización de trabajadores, reduce la carga ritual e introduce una reorientación al proyecto de la transformación revolucionaria. Este fenómeno hace parte de la futura ruptura entre la izquierda insurreccional y el cuerpo intelectual de la pequeña burguesía.

En sentido de lo anterior es interesante detenerse brevemente en la nombrada Liga de los Justicieros, denominada también Liga de los Justos (o Liga de la Justicia, *Bund der Gerechtigkeit*). Al parecer, es fundada en Francia por artesanos exiliados alemanes en 1836, a su vez desciende de la Liga de los Proscritos (1834), cuya presencia mayoritaria eran artesanos y oficiales en diversos oficios y con algún grado de participación de intelectuales. Eran un grupo clandestino, sociedad secreta, con un patrón organizativo casi copiado (de hecho, con presencia) de los Carbonarios, se dedicaban al debate interno y editaban revistas y propaganda política republicana. Su documento fundacional fue *Profesión de fe de un proscrito*, donde reclamaban la república democrática en Alemania, basada en los valores de libertad, igualdad, virtud y unidad nacional. Bajo el nombre de

Bund der Gerechtigkeit la estructura madura su discurso político (su objetivo es la emancipación democrática de Alemania y la aplicación de la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano), tiene como divisa *Todos los hombres son hermanos*. Al parecer, derivado de su nexo simbólico con los Carbonarios, muestran unas matizaciones rituales que les acercan a la práctica masónica más combativa de la época. Por supuesto, su filiación es socialista. A esa altura hay sobresalientes teóricos en sus filas, como Karl Schapper y Wilhelm Weitling. Es con este último con quien empieza el tránsito hacia la *línea* comunista, argumenta contra la vía reformista y a favor de la acción revolucionaria; además, encuentra una identidad entre el ideal comunista y el cristianismo: Cristo presentado como líder revolucionario (*El evangelio del pobre pecador*, 1843). La obra llama la atención de Marx por el tratamiento dado a los obreros como clase social en sí misma. Al parecer, la Liga tenía fuertes vínculos con la Sociedad de las Estaciones cuando empezó su expansión por parte de Europa a partir de 1839.

Se ha dicho que desde 1840 la Liga de la Justicia invitó a Marx a unirse a ellos. El rechazo inicial de éste, probablemente, se debió a dos cosas: la primera era que la mayor parte de sus miembros estaban en numerosas corrientes del Socialismo Utópico, imponiendo cierto caos, y la segunda era la notable carga ritual de sus trabajos, proveniente de su adopción simbólica de los Carbonarios e incluso de praxis varias tomadas de la masonería. En 1845 Marx está refugiado en Bruselas, la Cámara Popular (la dirección de la Liga) se ha trasladado a Londres. Es el momento en que la organización decide transformarse en el *Partido* (proyectaban un congreso internacional para el año siguiente). Las causas de este proceso vienen del impacto de las ideas de Marx y Engels, que ya habían tenido fuertes debates con las demás corrientes (incluida la de Weitling). Entonces, Marx acepta proveer de un nuevo documento fundacional a la organización y ayudar a reestructurarla para utilizarla como núcleo de un futuro partido proletario; esto se sella en junio de 1847, durante el congreso de la Liga en Londres. Los cambios que se aprobaron en la Liga de los Justicieros durante esos días delatan la, antes nombrada, profunda huella simbólica que hasta entonces dejaba una masonería que mantuvo parcialmente tuteladas a diversas sociedades secretas, como la Carbonería, en las primeras organizaciones políticas maduras de trabajadores. En primer lugar, es aprobado el documento *Principios del Comunismo*, en ocasiones llamado *Profesión de fe comunista*, que Engels ha adaptado a partir de los *usos y costumbres* de la Liga (en base a su borrador, *Catecismo, Profesión o Confesión de fe de los comunistas*): los principios del Socialismo Científico expuestos en forma de catecismo, donde un instructor hace preguntas que un candidato debe

responder (en concreto, había 22 interrogantes); como ya conocemos, ese tipo de Instrucción está muy presente en la estructura de grados masónicos. En segundo lugar, se aprueban unos estatutos, redactados también por Engels y W. Wolff (delegado de la Liga por Bruselas y hombre de confianza de Marx) que eliminan los elementos adoptados de las sociedades secretas: el Rito de Iniciación de nuevos miembros, el juramento (de fidelidad), el capítulo de deberes y el tratamiento ritual de las autoridades y cargos. En 1877 Marx escribiría: «La primera afiliación, mía y de Engels, a la sociedad secreta de los comunistas se realizó sólo bajo la condición de que se eliminaría de los Estatutos todo lo que contribuía a la postración supersticiosa ante la autoridad» (Fedoséev, 1990). En lo anterior, posiblemente, se refería a los títulos y calidades dados a los dirigentes que «decoraban» las sesiones de trabajo (como sabemos, una costumbre en organizaciones como la Carbonería y la masonería). Por último, aquel congreso de la Liga de la Justicia de junio de 1847 en la capital del Imperio Británico cambió dos cosas: pasaron a llamarse Liga de los Comunistas y modificó la divisa *Todos los hombres son hermanos* por *¡Proletarios de todos los países, uníos!*

Evidentemente, Marx no quiso cercanía con sociedades secretas en vínculos simbólicos con la francmasonería. Y la masonería fuerte de uno de los primeros países donde surge la Clase Obrera como sujeto histórico, Inglaterra, tiene un carácter extraordinariamente burgués y aristocrático. Así son las paradojas históricas, las soberbias teorizaciones de Marx, su contribución filosófica, puede utilizarse para dar mayor agudeza analítica a algunos de nuestros fenómenos. Probablemente, veía en colectividades como la masonería alguna clase de fragilidad conceptual y científica, pero, tal vez, podríamos sospechar que los círculos socialistas utópicos ligados a esas sociedades fueron caja de resonancia de sus posturas más duras frente a la injusticia del capital. La Liga continuaría su camino originando un fenómeno de tal magnitud que se convertiría en obligado estudio de todas las facultades de Ciencias Políticas. Al año siguiente (1848) es publicado el nuevo texto fundacional, *Manifiesto del Partido Comunista*, que se considera uno de los documentos políticos más influyentes de la Historia.

Puede que una de las cuestiones importantes heredada de esa etapa combativa de la francmasonería francesa del XIX, ésa que por sus miembros existió entre la efervescencia ilusionada de las sociedades clandestinas donde Marx alumbró parte de sus ideas, sea la combinación entre tradición y afán vanguardista: venimos del pasado, pero nuestro *anclaje* es disparado al futuro desde proa, mientras la nave atraviesa un presente tachonado de tormentas. Desde aquella época, llevamos, como masones liberales, esa necesidad de expresar la separación entre la marcha

de la Historia y las necesidades reales y promesas hechas al individuo que soporta un tecnológico sufrimiento existencial, desprendido de visiones aterradoras como el papel mojado de las leyes o la inamovible maldad estructural del modelo capitalista. No nos afirmamos en L#I#F# como conquistas ya ganadas, sino como horizonte al que pretendemos marchar. Los grandes teoremas propuestos dentro del Taller, ser el Centro de Unión, el viaje de exploración de sujeto y realidad (en el Primer y Segundo Grado), etc., se presentan ritualmente, sencillamente, porque en el mundo profano son proscritos o no existen.

En las bucólicas escenas invernales de una playa de Ostende, en enero de 1848, la película *Le Jeune Karl Marx* (Raoul Peck, 2017) nos da pistas de lo complicado que resultó dar a luz el *Manifiesto* y de la vigencia que éste mantendría. Las imágenes finales lo atestiguan, así en el pasado como en el presente… la Revolución de 1848 estallaría, Karl escribiría hasta su último aliento (muere en Londres el 14 de marzo de 1883) arropado por el recuerdo del querido amor de Jenny (que dejaría este mundo el 2 de diciembre de 1881) y su entrañable amigo Friedrich, abnegado continuador de su obra hasta donde le dio la vida, el *Manifiesto* llegaría hasta el último rincón de la Tierra y el sufrimiento de los desheredados no se detendría…

16 | Breve lectura de Nietzsche

Tenemos otro extraordinario pensador de obligada mención, en este pequeño recuento sobre el pensamiento del XIX y sus influencias en la francmasonería. Se trata del filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), una tormenta que plantearía profundizar en los códigos que marcaban la propia marcha de la Historia. Se definiría de varias formas, por ejemplo, como anti-platonista (una superación de lo sensible y suprasensible). Para Nietzsche, el principio del pensamiento está expresado en la misma textura material de la Vida (con mayúscula), lo que conecta con el posicionamiento materialista de Marx y otros; aunque recordemos que Nietzsche entiende al Socialismo y a las aspiraciones revolucionarias del proletariado como groseras afrentas al orden *natural* de las cosas.

Sin embargo, su idea de «Vida» (como elemento central) tendría rasgos originales: por una parte, la Vida es el devenir. El motor de ese devenir es la Voluntad de poder, esta elaboración fundamental del pensamiento nietzscheano se comportaría como la principal fuente dinamizadora de una existencia que, al devenir, nos impugnará para convertirnos en un individuo provisto de rasgos muy definidos (lo que acerca enigmáticamente a este pensador con la teorización sobre la construcción soberana de la Carga Simbólica). El concepto de Vida, en este filósofo, tiene dos valores:

conservación y aumento. La Vida necesita conservarse a la vez que replicarse y crecer, para esto demanda un «espacio vital» cada vez mayor, que logre cubrir a los dos principios (si sólo buscara conservarse la Vida moriría, como la Carga Simbólica, que necesita de la continua imagen especular para reproducir su legitimación). La forma como se conseguirá, mantendrá y ampliará el «espacio vital» se desgrana del concepto de Voluntad de poder (donde se experimenta el devenir de la Vida). Ante todo, la Voluntad de poder necesita desearse a sí misma, se trata de un impulso que subyace, incluso, a los principios de conservación y aumento. La idea de Voluntad de poder, al parecer, extrae su deseo de sí de la elaboración hegeliana presente en la dialéctica del amo y el esclavo, donde el deseo es condición que posibilita una existencia sin temor a la muerte; en el apartado dedicado a Hegel pudimos ver la profunda aplicación de esta teorización al relato de la masonería. La Voluntad de poder habrá de conquistar - conservar - ampliar el espacio vital donde existe y se reproduce ese deseo de sí misma. ¿Podría realizarse una aplicación de estas ideas al sujeto que emprende el viaje lleno de peligros en busca del conocimiento, con el fin de conquistar umbrales cada vez mayores de soberanía? ¿Conservación y aumento no serían premisas profundas de la Historia de la *antigua Logia*? Es decir, ¿el Rito masónico, al pretender (apoyándonos en sus funciones más básicas) unir voluntad y realidad mediante la razón, no está expresando ese deseo sin temor a la muerte (en lo desconocido, por ejemplo) donde éste sólo se realiza gracias a un espacio vital que le permita *ser* lo que *es*?

También estamos hablando de una fuerza demasiado presente en la marcha de la Historia: no sólo en la conocida lectura sobre cómo estas teorizaciones influyeron en el imaginario nazi, además, la Voluntad de poder (deseo, conquista, conservación y aumento del espacio vital a través de mayores conquistas) es una lógica codificada en el propio capitalismo; el modo de producción que no conoce estadios de estabilidad, donde jamás se supera el mito del crecimiento infinito como necesidad vital, donde la demanda de recursos (con guerras, inclusive) para reproducir al propio capitalismo nunca deja de aumentar. En efecto, el capital también se comporta como una especie de fuerza de impacto psicosocial que nunca deja de desearse a sí misma. Pero, además, la idea de Voluntad de poder se extiende «heroicamente» al *hombre básicamente hombre* que ha devenido en el «militante» propio de la cultura corporativa: desde el desarrollo de una especie de culto a su propia imagen, el sujeto de la cultura corporativa necesita conquistar riqueza material y simbólica, pero sabe que sólo podrá conservarla si traza tecnológicas estrategias para ampliarla, también entiende muy bien que tal fin demanda una ampliación cada vez mayor de

sus «territorios» (en el mercado, en lugares con materias primas o fuentes de energía, en el universo digital y el mundo financiero, etc.).

Desde un punto de vista en las fronteras de la francmasonería , varios de los conceptos de Nietzsche, como la Voluntad de poder, deben considerarse como factores que han actuado en nuestra marcha histórica. En sentido de lo anterior, se presentan relaciones, por ejemplo, con la cuestión de la colectividad, *los iguales*, formada por sujetos soberanos que pueden ejercer su propia dirigencia. Intentamos entender al liderazgo democrático, algo inocentemente, como antítesis de una carrera desenfrenada por la conquista y uso personal del poder, cuando las dos cosas se confunden (poder y personalidad) vemos la llegada de grupos sin otro proyecto que convertir a las instituciones en botín de guerra: para defender las *naves apresadas*, se articulan, entre otros, los dos principios vistos por Nietzsche en la Voluntad de poder, conquista y conservación. En francmasonería , como sabemos, hay momentos donde esto no es diferente.

El ciudadano medio está curtido en historias y noticias sobre políticos, organizaciones o directivos de grandes corporaciones que utilizaron los recursos, el patrimonio o las instituciones públicas como si se tratase de algo ganado en batalla, y que terminaron por estructurar un relato donde esa realidad se presentaba como *natural*, inevitable, justa, heroica y segura. Y recuérdese que quien caracteriza la Voluntad de poder es aquel que sabe *gozar* de todos los demás, pretende vivir sobre la norma y, sobre todo, odia al *hombre-mujer* corriente… moldeado en su consumo, dirigido en sus hambres culturales y empequeñecido en sus necesidades vitales, que también resulta ser quien es convocado a las urnas regularmente. Así, para ese sujeto-líder, cuya Voluntad de poder se desea a sí misma, conviene entender el ejercicio del poder sobre el *hombre-mujer* de la masa como una especie de derecho conquistado, que el hecho se haya simbolizado en las urnas es sólo circunstancial. La Voluntad de poder, pues, deviene en una figura y simbolización que significará un auténtico punto de quiebre en el pensamiento filosófico, político y la psicología de nuestra especie: el Superhombre, el *Übermensch*. Este sujeto se lanzará a la conquista de su espacio vital.

Para Nietzsche, el sujeto humano es una especie de drama que deviene entre la bestialidad y el Superhombre, bajo el cual sólo nos aguarda la profunda negrura de un abismo. El Superhombre es lo que ese sujeto debería aspirar a ser. Podría decirse que Nietzsche es un pensador enormemente adolorido con una realidad que, de varias formas, fue despiadada con su humanidad, vengándose él con una sinceridad brutal. Vemos esa intención en textos como *El Anticristo*. Si resulta necesario ayudar a morir a los débiles, se debe al «derecho» del Superhombre a

prevalecer históricamente. En *Genealogía de la moral* incursiona en definiciones ciertamente distintas, donde se revelaría esa conocida repulsa al denominado «alemán medio», un consumidor de relatos sobre una realidad que alguien ya interpretó por él. Aquel *individuo medio* plano y lineal (una mercancía en serie), cuya sola imagen era una afrenta para los derechos naturales del Superhombre, era responsable de una decadencia general de la Historia, el pensamiento, etc.; debido a su evidente temor a luchar hasta las últimas consecuencias durante la persecución de esa *locura dionisiaca* que evidenciaba la moral nietzscheana. Una moral que pretendió el derrumbe hegeliano y marxista: la Historia viene a ser un caos sangriento de Voluntades de poder en choque, en una permanente embriaguez, enfrentada al raciocinio de Apolo y culpable en la nueva pérdida de las coordenadas del Yo. En efecto, así como en la dialéctica pueden representarse esas dos cargas simbólicas enfrentadas, una pugnando por el deseo de la otra, en la Voluntad de poder vislumbramos a dos súper-cargas simbólicas que podrían amenazarse con la aniquilación.

Nietzsche quiere sumergirse en los instintos originales, para encontrarse con la animalidad profunda y resurgir como el guerrero que se desea y goza a los otros. Sólo este último tendrá el valor desalmado, más allá de la moral cristiana, para lanzarse a realizar su devenir, su Voluntad de poder y prevalecer sobre los inferiores o débiles, que pensarán y vivirán según su Verdad. Pero, sin embargo, la Historia del Pensamiento reflejaría el testimonio de organizaciones donde la Voluntad de poder fue una variable, que incluso experimentaron condescendencia por el sujeto ajeno, pre-interpretado y dirigido, pero cuya emocionalidad no contempló la eliminación simbólica de ese otro. Sabemos bien que el «mito» del Superhombre se asoma en la atormentada historia del constructor que, habiendo conquistado un saber mayor (las ciencias, las artes, la humanidad… la estrella flamígera), debe soportar la sospecha y vivir la muerte simbólica, de la que sólo regresan quienes son levantados por sus iguales y han encontrado el símbolo sobre las sociedades que arriban a la libertad tras una época de opresión. Las virtudes de aquellos obreros que encuentran al torturado, asesinado y desaparecido Hiram (cuyo deseo es superior al temor a la muerte, en ideas de Hegel), ¿no son como la expresión, más sociopolítica, de una Voluntad que se desea a sí misma y sabe de las geografías necesarias para su realización? ¿Quién sino el *obrero* que logra nada menos que *sustituir* a la palabra perdida podría reivindicar el deseo de su propia Voluntad más allá de la moral dogmática? Y esto sin nombrar el problema de la *justicia* o la *venganza* al que arribamos luego de la oscuridad que da inicio a la Maestría.

Los orígenes de las ideas sobre la moral nietzscheana son algo perturbadores. El rechazo del pensador por el cristianismo (la debilidad representada en la piedad, la vida sacerdotal, etc.) responde a su búsqueda de unos nuevos valores que residirían en *hombres* fuertes, trazados por una dureza propia del guerrero y el aristócrata. Probablemente, el ideal de aquellos valores se emparenta con cierta profundidad teutónica, antes nombrada, donde del olor a carne y sangre emergen sujetos que gobernarán la crónica de los hechos: que impartirán con sus palabras sobre la Verdad (inclusive sobre el objeto perdido y que habrá de ser *sustituido*). Los valores y la Verdad no son más que lo dictado por los fuertes, que lo son por llegar a las últimas consecuencias. Esa capacidad para construir la moral generaría su idea de aristocracia, con la que imagina a sujetos de espíritu elevado, que trazan una línea clara para separarse de la masa: la distancia expresa la indignación hacia lo corriente y vulgar. Crear la Verdad aleja a los superiores con derechos de los lectores de textos ajenos (interpretados) que tanto despreciaba el pensador alemán. Estas ideas, a su vez, se relacionan con la imagen del bien (cuya fuente es el guerrero aristócrata que crea la Verdad con su palabra y tiene el derecho legítimo, derivado de su fuerza, a gobernar a los débiles) y el mal (cuya fuente son los plebeyos de la masa, débiles apegados a los caducos valores del cristianismo y que no tienen papel alguno en la construcción de la Verdad). En el mal, por supuesto, está tanto la vulgaridad inculta de la burguesía como la extrema debilidad proletaria. En resumen, el bien está en la aristocracia guerrera y el mal está en la debilidad. Pero el aristócrata de Nietzsche no necesariamente es alguien de cuna noble a la manera «tradicional», aunque pensara en la aristocracia griega como la imagen ideal de los que pueden dar origen al lenguaje (refiriéndose a un poder sobre la forma de designar los elementos que componen a la propia realidad). Ese «suprahombre» tiene una relación muy íntima con la arquitectura del lenguaje. Y recordemos que el poder (en términos psicopolíticos) también consiste en ejercer un gobierno sobre el lenguaje.

El Superhombre podría surgir en cualquier sujeto que tomara las decisiones correctas: asumir el aguerrido espíritu que le permitirá llegar hasta las últimas consecuencias, con los valores de la voluntad, la guerra, la valentía, etc., sin el temor que sienten los que observan derechos o compasión por los débiles. Evidentemente, la profundidad desalmada y fría con la que Nietzsche se refiere a la marcha de la Historia sería un elemento codificado en el proceso de unificación alemana. En efecto, la Voluntad de poder actuaría como una fuerza discursiva y expresada simbólicamente en la Alemania unida que aspiraría a una redistribución del mundo entre las potencias europeas. La idea del Superhombre ha dejado una profundísima

huella narrativa, ejerciendo un peso simbolizador de grandes repercusiones, por ejemplo, en las expresiones culturales. ¿Qué son Batman, el Caballero Oscuro, y Supermán, el Hombre de Acero, sino dos superhombres que inevitablemente se enfrentarán y bajo cuyas Súper-Cargas Simbólicas sólo hallaríamos pesadillas reprimidas, pulsiones y animalidad?

Ahora bien, utilizar la Vida, el devenir, como elemento fundante se relaciona en Nietzsche con una radical emancipación de Dios. En la medida que considera la Verdad como aquello que es conquistado por la Voluntad de poder, el pensador alemán pone a nuestro alcance una reflexión de hondo calado: no existen los hechos, sino interpretaciones; lo que significa que la Verdad no es más que una obra de ingeniería patrimonio del poder y que otras acciones de interpretación, con otros modelos simbólicos (como nuestras herramientas), pueden producir una impresión de realidad distanciada de la masa conducida. ¿Podría estar allí el *Constructor Libre*?

El hecho de que vivamos en un océano de interpretaciones, donde la Verdad y su lenguaje es un campo de batalla en manos de los más fuertes (que conquistan y amplían) genera una cadena de efectos psicológicos en el individuo que es objeto de la dominación. ¿Dónde quedarían su libertad y su soberanía interpretativa? Sobre lo anterior, no podemos dejar de recordar la profundísima implicación, para el relato masónico, de la autonomía arquitectónica de la Carga Simbólica del *obrero* (que no deja de ampliarse) y la conservación de su soberanía interpretativa. ¿Las ideas de Nietzsche vienen a recordarnos hasta qué punto el mismísimo juego democrático es una enorme ficción? ¿En términos psicopolíticos, Nietzsche nos demuestra que tenemos una clara tendencia al autoengaño y que la Libertad, la Igualdad o la Fraternidad son ficciones simbólicas (un sistema de *ideologizaciones*) que pre-interpretan la materialidad? ¿Esas ficciones *reglan* el engaño de la masa, como en *Matrix*? ¿Dónde estaría la clave de la emancipación para el «débil», también en sobreponerse y emprender la persecución de su propia Voluntad de poder?

Nietzsche fue un pensador que aportó importantes elementos tomados por el Psicoanálisis, por ejemplo, alrededor de su estudio sobre el culto dionisiaco, donde el individuo pierde las coordenadas del Yo. La celebración de lo instintivo, la de-sublimación represiva, se relaciona con la *represión* que caracteriza al Estado moderno, que tiene entre sus funciones evitar que nos aniquilemos unos a otros. Para el Psicoanálisis, las ideas de Nietzsche marcan algunas de las posturas observadas en *El malestar en la cultura* (1930), donde esa cultura depende de reprimir los instintos primarios, aquellos que Nietzsche evocó. El profundo espíritu del culto dionisiaco es algo a perseguir, reprimir… encarcelar; sobre todo sus manifestaciones en forma de instintos sexuales. Para el Dr. Freud, todo este

eclipsamiento se vincula con la supervivencia de la propia cultura, pero a la vez es la fuente de su malestar, de su existencia bajo un imperio de la neurosis. El sujeto cultural es *naturalmente* presa de la neurosis. La plenitud *total* no es posible, si pretendemos seguir viviendo en un contexto cultural donde intentamos la coexistencia. Cada uno de nosotros es, recordemos, un lobo para los demás.

Cuando hablamos desde las orillas de la francmasonería , debemos considerar esa reivindicación original de Nietzsche, derivada de los poderosos conceptos que hemos nombrado (con sus amplísimas repercusiones psicopolíticas en el terreno del lenguaje, la Historia, etc.), y la demoledora diagnosis hecha por Freud sobre la necesidad de la represión. Hablamos de dos fuerzas enfrentadas que ejercen gran influencia en nuestra forma de estar en la realidad, también para el *obrero* que pretende simbolizarse como lo que *es* en el espacio y el tiempo del Taller. Freud observa a un sujeto que se debate dolorosamente entre Eros y la Pulsión de Muerte; como si viviéramos en un continuo devaneo que frecuentemente se inclina en favor de la destrucción. Nietzsche y Freud ponen en serias dificultades la elegante visión racional de la Historia construida, entre otros, por Hegel y Marx.

En sentido de todo lo anterior, bien avanzado el siglo XX, en 1947, aparece un trabajo de Adorno y Horkheimer, *La dialéctica del Iluminismo*, donde veríamos a un Odiseo que obliga a sus hombres a atarlo para contener la locura inducida por los cantos de las sirenas, una simbolización del sujeto que existe en la cultura moderna. La *acción social* de mantenerle *sujetado* no evita que pierda la razón, pero impide que pueda ir hacia la fuente de esa locura: las sirenas. La razón humana *opresora*, duramente construida desde el Iluminismo y que tuvo uno de sus capítulos esenciales en la Revolución Francesa, conspira para destruir los instintos humanos; pero su fin no es únicamente la supervivencia como cultura, sino el sometimiento en clave burguesa al capitalismo. La problemática se hace irresoluble, simplemente, porque la represión no es «eficiente» y «estable», fue así como vimos la llegada de tiempos terroríficos, salvajes y oscuros en la II Guerra, el Holocausto y la bomba atómica, donde muchas de las ideas de Nietzsche se vieron realizadas. La razón (esa *divinidad* adorada en la Ilustración de la que somos *masónicamente* hijos) se instrumentaliza para lograr el asesinato a escala industrial, como si estuviéramos ante la extrema sofisticación técnica de los instintos más profundos y primarios del sujeto. Adorno y Horkheimer definirían al Holocausto como un hecho profundamente racional. Así, desde los nazis sabemos que la dominación, la violencia, la tortura y la eliminación del otro es un trabajo burocrático, técnico y científico, incluso. La burguesía capitalista nunca fue tan racional

como en Alemania, cuando crea una ingeniería del lenguaje que señala al enemigo judío, moviliza toda la institucionalidad del Estado para imaginar departamentos, empresas y funcionarios que resolvieran la «cuestión» y termina por coordinar toda la eficiencia administrativa e industrial alemana para un exterminio que, en el relato oficial, nunca dejó de ser una operación sanitaria. Recordemos a Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal* (1963): el mal se hace de forma burocrática y desapasionada. El eco que estas teorizaciones han tenido, al aplicarlas en eventos y episodios violentos de la Historia reciente, suscitan muchas dudas acerca de la dirección tomada por las ciencias en la actualidad. Esas dudas son todavía más grandes en el corazón de una de las mayores simbolizaciones y fuentes de legitimación de la Ilustración: la francmasonería , con todo y el peso racional de sus verdades instrumentales, las nostálgicas herramientas del albañil.

En muchas de las soberbias reflexiones de Nietzsche observamos un deseo, algunos autores le imprimen el carácter de una nueva ética, de construirse en radical crítica autónoma de la cultura Occidental, aún en medio de las mareas de la incertidumbre y el dolor. Esa crítica debería ser responsabilidad de la francmasonería más que de nadie. Este empoderamiento frente a la existencia, por supuesto, puede interpretarse de muchas formas; una de ellas es el ascenso de súper-militantes de lo corporativo y el Individualismo extremo (la psicosis en los más duros estertores del capitalismo posindustrial, por ejemplo). Pero otra puede ser, apoyándonos en Marx, la llegada de un sujeto-mercancía presa de una exaltación emocional de lo consumible, al que han practicado una ingeniería enfocada al Superyó como conjunto de mandatos de goce, para convencerle de que su autenticidad está en los excesos que no entienden de preocupación por el mañana. Pero una tercera forma podría ser el sujeto que integra estos desafíos en un relato sobre la soberanía interpretativa y el Trabajo sobre la arquitectura de su Carga Simbólica... el *Constructor Libre*.

17 | Breve lectura de Martí

Al parecer, las referencias sobre la pertenencia de José Martí a la Orden son diversas, pero quizá la huella más destacable está en los escritos del intelectual cubano. Y al contrario, en cómo el pensamiento político de Martí influye en la francmasonería hispanoamericana. Como sabemos, los masones han sufrido múltiples persecuciones en todo el mundo. Uno de los capítulos de este continuo hostigamiento estuvo en el regreso de Fernando VII y la Inquisición (que había sido abolida por José Bonaparte y las Cortes de Cádiz). Esto tiene algunas consecuencias para las logias que existían en

América todavía bajo jurisdicción española. Sin embargo, la organización se las arregla para sobrevivir. Para 1864 es fundada la Gran Logia de Cuba. Un trabajo interesante sobre la historia de la masonería cubana está en *La masonería y la pérdida de las colonias: estudios*, de Manuel de Paz-Sánchez (2006). Como es bien conocido, la invasión napoleónica en España fue un importante proceso alimentador de la organización. Las logias actuaron como punto de encuentro, por ejemplo, de militares españoles y franceses amigos de ideas liberales. Para 1853, año del nacimiento de Martí, la Orden está bien implantada en todo el Caribe. Pero, como en otros casos parecidos al suyo, su contacto con la masonería ocurriría en Europa. Existe un complicado debate sobre cómo fue la experiencia masónica de Martí. Al respecto, Alejandro Torres Rivera, en *El pensamiento masónico en José Martí: una contribución al debate desde la masonería patriótica puertorriqueña*, explica: «En el trabajo de Carrancá y Trujillo se hace una observación que es importante a la luz del desarrollo de las ideas que sobre la actividad masónica de Martí nos proponemos presentar. Allí Carrancá y Trujillo indican: «Debo hacer, antes que nada, una explicación indispensable. El estudio de Martí masón presenta dos aspectos: el uno, que tiene que ver sólo con la actividad masónica del Apóstol y con su trabajo en la Logia o sitios profanos aprovechados por la Logia para fines masónicos; el otro, que se refiere a la vida misma de Martí, y a sus producciones periodísticas, a sus pensamientos y a su filosofía, a todo aquello en que es fácil encontrar multitud de actitudes, tanto físicas como espirituales, que encajan en el marco de la obra masónica; que definen y caracterizan al masón. Porque ya se sabe que la ceremonia de iniciación masónica no da el carácter de masón, el cual únicamente se adquiere por la asimilación integral de la moral masónica, convertida en realidad en todos los actos del individuo». El autor reconoce en su trabajo la dificultad existente para identificar lo que él denomina «constancia evidente de la actividad masónica de Martí». Y en efecto es natural que así fuera. La actividad masónica de Martí, como creemos se produjo, se desarrolló a espaldas de la Iglesia, del Estado español, de los organismos masónicos «regulares» y de los enemigos seculares tradicionales de la masonería. Declararse abiertamente masón era entonces para Martí, cerrarle un espacio de trabajo a la masonería cubana dentro y fuera de los canales a través de los cuales ésta llevaba a cabo sus tareas y responsabilidades. Además, en el contexto de una lucha anticolonial como la que se desarrollaba en Cuba, tal declaración hubiera sido un grave error político, que sólo podía reducir el alcance de su trabajo independentista y sumarle al enemigo contra el cual luchaba nuevas armas para, desde el manejo de la ignorancia humana, colocar sectores populares en contra del esfuerzo independentista. Ahora

bien, a pesar de que es correcto que es muy poco lo escrito por Martí donde de una manera abierta asumiera el debate de la masonería, en sus textos están presentes profundos elementos éticos y políticos de los cuales partía el quehacer masónico en dicha época».

Pues bien, no vamos a detenernos en aspectos históricos o debates sobre las formas. Hablemos, como lo hemos intentado a lo largo de este libro, de realimentación entre francmasonería y pensamiento, esta vez el de José Martí. Hace años viví en la República de Cuba, hubo una noche en que se emitió por televisión un documental sobre el asalto al Cuartel Moncada, el 26 de julio de 1953. Cuando los jóvenes autores materiales de la operación son conducidos ante los jueces, estaba en el poder el dictador Batista, y son interrogados sobre los auténticos autores intelectuales, éstos señalan a José Martí. La imagen de este hijo de españoles trabajadores está profundamente unida a la idea de emancipación americana, en él se centran los respetos de amplias capas sociales e intelectuales del continente. Sus actividades políticas le provocaron el destierro a España ya con 18 años. La inmensidad del océano practica una especie de llamada mística en su corazón. Escribe *El presidio político en Cuba*, que se publicaría en Madrid en 1871; el texto tiene cierto sentido de lo histórico, de lo bíblico, está impregnado de simbolismos. En 1873 publica otro trabajo de interés: *La República española frente a la Revolución Cubana*. En sus años de travesías por Europa y América, Martí es uno de los primeros pensadores en comprender una de las mayores desgracias de América Latina, tan magistralmente simbolizada en la obra de Gabriel García Márquez, esta fascinación nuestra por el caudillismo. Es como un masón del Segundo Grado, no deja de viajar, investigar, escribir y participar en construcciones literarias en México, América Central, en el Caribe o Nueva York. Sobre las letras martianas, Fernández (1995) dirá: «Para entonces, Martí es ya el escritor de lengua española más leído en el continente. Sarmiento, acaso la más prestigiosa figura de la vieja generación, al recomendar a Paul Groussac su traducción al francés para darlo a conocer en Europa, le dirá: «En español, nada hay que se parezca a la salida de bramidos de Martí, y después de Víctor Hugo, nada presenta la Francia de esta resonancia de metal» (p. 10).

Hay otro rasgo que acerca a Martí a certezas que, por ejemplo, ya tuviera el general Bolívar: la urgencia de unidad americana, el peligro que representaban los Estados Unidos para las todavía jóvenes naciones (lo sabe desde la celebración de la Primera Conferencia Internacional Americana, en el invierno de 1889-1890, y la Conferencia Monetaria Internacional Americana, en 1890) y un deseo de independencia de España que no se traducía en odio a su cultura o a sus pueblos. Es importante destacar que el discurso del prócer cubano conserva múltiples elementos de inspiración

religiosa: la independencia como un asunto de fe en la libertad, la santidad de los ejércitos que lucharán por tal independencia; sin embargo, muchos de sus trabajos y proyectos periodísticos quieren hablar de ciencia y arte. Puede que fuera ese aire profético el que logra aquel fervor patriótico que, al parecer, despertaba en los auditorios. El hecho es que en 1891, Martí renuncia a relevantes tareas políticas de transcendencia continental (cargos de máxima confianza, como representaciones consulares, de los Gobiernos de Argentina, Uruguay y Paraguay en Nueva York), la presidencia de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, etc. y se entrega al Partido Revolucionario Cubano y a la preparación de la guerra.

Dejemos constancia de lo siguiente: José Martí fue una de las más importantes expresiones populares latinoamericanas, edificadas desde cierto pensamiento que consideraríamos como profundamente europeo. En este intelectual observamos, desde el ideario político francés, la herencia hispana y el proyecto de emancipación de los explotados por el capitalismo, hasta la melancolía romántica y la exaltación de la voluntad como motor del mundo. La clarividencia de Rubén Darío, al enterarse de su muerte, escribiría para La Nación de Buenos Aires: «El cubano era *un hombre*. Más aún: era como debía ser un verdadero superhombre: grande […] poseído del secreto de su excelencia, en comunión con Dios y la Naturaleza». El general Máximo Gómez lo recordaría de esta forma: «Y yo vi entonces también a Martí, atravesando las abruptas montañas de Baracoa […] Después de todo ese martirizante calvario y cuando el sol que alumbraba las victorias, yo vi a José Martí –¡oh, qué día aquel!– erguido y hermoso en su caballo de batalla, rodeado de aquellos bravos soldados». (Fernández, 1995, p. 17) En efecto, hay quienes ven en Martí alguna clase de *síntesis*, la simbolización americana de los ardorosos amantes, la revolución y el Romanticismo. Aquel que quería la belleza, incluso en la muerte, dejaría por escrito poco antes de encontrar su fin en batalla, toda aquella impresión sobre una naturaleza que lograba oprimirle el corazón, en lo profundo de los montes cubanos. El sentido de la trascendencia heroica, de misión histórica, *nación latinoamericana* y deslumbramiento ante el espectáculo de la naturaleza nos dibuja la imagen de alguien que comprendió de una manera nueva y transformadora a las fuentes de su propia cultura. Martí aparece en la Historia como un viajero en el tiempo varado a finales del XIX; como uno de esos sujetos del Renacimiento ocupados en múltiples tareas y actividades profesionales, como si existiese cierta resistencia a la fragmentación mental y material del individuo del capitalismo. Claro, es posible que el propio personaje se sintiera o persiguiera *todo* lo que podría llegar a ser: literato (aún en su escaso aprecio a la novela), poeta, político, periodista, científico social, estadista y guerrero (él mismo se describiría

como un David con su honda contra un Goliat, los EE.UU.). Tal vez su, tantas veces nombrado, *apostolado* consistiera en personificar no a un país o a una Nación, sino al deseo de un pueblo con una irrepetible autenticidad nacida de la mezcla. El caso es que las crónicas parecen incluirle en la lista de sabios que también eran revolucionarios, la reivindicación de la *totalidad* frente a la verdad, ya intuida y temida en el Socialismo Científico, de la *fragmentación* psicosocial capitalista.

Es así como el poeta cubano practica una de sus primeras negaciones: hay una Europa históricamente poderosa y hay una América europea que debe asumir a las demás dignidades del continente. Aquí radica una de las grandes complejidades en el pensamiento de hombres como Bolívar o Martí. Una parte de su relato habla del continente o de América Latina como una especie de *mundo otro*, distinto al europeo, en donde la marcha histórica generaría un muro que lo separaría del Norte (lo salvaje, lo de color, el subdesarrollo frente a la cultura de la que eran hijos). Son occidentales, cristianos y republicanos que arriban a una realidad necesariamente mestiza. Aquí es donde podemos, sin demasiado atrevimiento, hablar del eco que el pensamiento propiamente latinoamericano pudo intercambiar con el relato moderno de la francmasonería. Porque, si bien Bolívar o Martí, entre otros, asumen orgullosamente su realidad mestiza, su plataforma político-ideológica tiene rasgos de universalidad. Martí sabe de la fragmentación cultural dentro de la propia América y quiere que Cuba e incluso Puerto Rico sean un muro de contención contra las nuevas formas de colonialismo, pero también es el intelectual argumentando que la Patria, con mayúscula, era la Humanidad. A diferencia de otros grandes de la región, como Sarmiento, no piensa en la prosperidad o libertad de unas naciones hechas a fiel imagen de sus «madres», sino en un tercer estado de las *cosas* históricas y sociales: la América que vio nacer a Juárez, donde los negros y los indios recobrarán sus *naciones*, su comunidad de habla y política perdidas, como parte de una República mayor. No imagina una República que niegue su componente europeo (él mismo destinaría parte de su trabajo periodístico a divulgar el valor de la ciencia, la técnica y las artes nacidas en Norteamérica y Europa), pero sí una donde la herencia helénica comparte dignidad (en la cultura y la academia) con la dejada por los grandes Estados que hicieron de América una malla de civilizaciones mucho antes de la llegada de los europeos, como la Inca. Por otra parte, parece tener temprana claridad en algo fundamental: los indios y los negros, al ser restituidos simbólica e históricamente, no adquieren la obligación de ser hombres y mujeres de Occidente. En la América mestiza convive lo greco-latino con la impronta de los pueblos ancestrales («Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero

el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas», diría). Este último elemento pasó a ser parte de la personalidad colectiva de una gran parte de la francmasonería del continente, incluso en toda la carga de mitos que un fenómeno así puede generar. Posiblemente, el documento político de Martí que más defiende el lugar que corresponde a los pueblos indígenas, donde puede entreverse ese relato que tiene al mito poético como una de sus fuentes, sea *Nuestra América*, de 1891.

Es más o menos claro, pues, que el luchador cubano bebe de una tradición republicana, de hecho, su tratamiento a las clases poderosas norteamericanas es de «aristócratas» políticos y económicos en el papel de explotadores de una mayoría de la sociedad, en la que han alimentado un culto irreflexivo, casi mitológico, a la acumulación de riqueza. Hoy es algo aceptado que Martí era un pensador con incursiones en el terreno filosófico. Lo vemos, por ejemplo, en esa relación donde veía una analogía, alguna clase de erotismo en la dialéctica, entre «la expresión», nuestra parte femenina, y el «acto», nuestra parte masculina (evidentemente, en la actualidad tendríamos que añadir varios matices). Quedarnos sólo en la «expresión» traicionaría la otra mitad que nos constituye, tal vez sobre extendernos sobre cómo esto se vincula con *la acción de transformar críticamente*, nombrada en apartados anteriores. La necesidad del pensamiento martiano de mezclar bien sus fuentes también viene a recordar la especial condición del *país latinoamericano*, donde no ocurre lo mismo que en otros territorios que fueron o eran colonias desde antes y posterior al XIX: en África o Asia hay suficientes elementos culturales originarios como para permitir una línea divisoria muy clara con Europa. Pero en el Nuevo Mundo la dinámica es distinta, la misma extensión de la francmasonería da testimonio de ello, se podría afirmar que el Viejo Mundo continúa su narración en tierras americanas. De ahí que la articulación del discurso sobre la independencia gravite entre algunos de los pilares del juicio europeo e incluso norteamericano sobre la existencia, la verdad o la acción: platonismo, estoicismo, Hegel, Krause, Positivismo, Trascendentalismo, etc. Martí, inclusive, se mostraría impresionado por Darwin, aunque le dolería el poco espacio dejado por éste a la trascendencia. Así, en las nuevas naciones se tejían alianzas que habrían resultado problemáticas en el Norte del mundo. Por supuesto, no puede obviarse el profundo clasismo presente en las sociedades latinoamericanas, pero allí (como en Europa en su momento) el lugar que ofrecía un espacio-tiempo de coexistencia y tolerancia para tan polifacéticos itinerarios del pensamiento era la francmasonería; como sabemos, su importancia en la gestación de un sentimiento nacional en las antiguas colonias fue de gran importancia. El punto a considerar sobre lo anterior es que la magnitud del

relato masónico (aunque, tal vez, fuese menor al expuesto en muchas fuentes) no habría sido posible si el Nuevo Mundo no conservara en su identidad y temperamento tantas señales sobre una herencia cultural europea. Naturalmente, la América negra e indígena contribuiría al imaginario nacional con sus propias formas de explorar sujeto y realidad, como de construir conocimiento.

Entre tanto, el discurso revolucionario martiano tiene un relevante componente girando sobre el problema del reconocimiento (tan central como sabemos es para la masonería). La sed de independencia se alimenta de la condena a la servidumbre, la pobreza y el menosprecio a una tierra oprimida por parte de una potencia en decadencia, cuyo problema, para Martí, no es otro que la total incompetencia de su Gobierno. Lo que combustiona el proyecto del líder cubano es una combinación de distintos rencores que explotan del des-reconocimiento, el desprecio a la idea de ciudadanía y nación cubana, como de la intención de expoliarla o representarla como gracioso espectáculo folclórico *ad portas* del nuevo siglo. Su patriotismo no es, como él mismo dijera, «un amor ridículo a la tierra. Ni a la yerba que pisan nuestras plantas», sino una simbolización reclamando su legitimación al mundo. Esto no parece extraño, para alguien como José Martí el reconocimiento y legitimación de todo aquello que lo hace ser lo que *es* debió ser muy importante, teniendo o no actividad masónica regular. Su logro es tomar todo ese rencor y canalizarlo en una acción que parecía constructiva, además, universalista a pesar de todo. Sobre esto, Fernández (1995) afirma: «Mientras en lo político diseña el área a la vez real y mítica de *Nuestra América*, en lo ético postula una inmensa confianza en el ser humano, predica la igualdad del hombre por encima de las fútiles distinciones raciales, se echa del lado de los humildes; y todo esto dentro de la concepción dinámica del ser humano» (p. 34).

El último territorio español en América, finalmente, consigue la independencia, aunque a medias. Recuerdo vivamente una época en que la televisión pública colombiana hacía dramatizados sobre distintos capítulos de la Historia colonial y la independencia en distintos lugares del continente; los hubo sobre la resistencia indígena o las rebeliones de esclavos, pero cuando se interpretaban las luchas de Nariño, Bolívar y otros no faltaban escenas (a veces no tan disimuladas) donde los revolucionarios hablaban sobre la libertad, la República o la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano con símbolos masónicos a la vista. Así fue, la francmasonería siempre hizo parte del imaginario popular en toda América, el lugar donde la conciencia europea se hizo mestiza para comenzar una página nueva de sus antiguas crónicas.

18 | Concluyendo el XIX, breve lectura desde el Psicoanálisis 1, 2 y 3

Los textos que afirman la pertenencia del Dr. Sigmund Freud (1856-1939) a la francmasonería son diversos. En este breve apartado no nos detendremos en la solidez de las pruebas históricas, sino en la extraordinaria profundidad con la que muchos de los subsistemas del Taller pueden ser estudiados a la luz de las teorizaciones freudianas, como de algunas de sus líneas descendientes. Para esto, en primer lugar, volveremos un poco atrás, con el fin de recuperar la hipótesis de la Carga Simbólica y el Filtro Emocional (en base a Hegel y el Psicoanálisis). Y, en segundo lugar, nos referiremos al problema del Padre y la Autoridad, tan importante en los hechos acaecidos durante el Tercer Grado. Aunque, aclaremos, las posibles aplicaciones de Freud y otros representantes del Psicoanálisis a la francmasonería son generosas.

La invención del Psicoanálisis ocurre alrededor de 1896 (de ahí que cerremos con él este libro acerca de las tormentas y vapores del XIX), este nuevo campo del saber giraría sobre el descubrimiento del inconsciente, con gran influencia del Romanticismo alemán. En efecto, el Yo es una de las piedras angulares del edificio romántico, que reivindica para él una desobediencia contra todo el peso de lo objetivo. El principal testimonio del Romanticismo es, como sabemos, las letras, donde volcó toda la desnudez humana de la que fue capaz: exaltación de toda la pasión y dolores del Yo, como si no existiese nada más entre el cielo y la tierra, una reacción contra las obligaciones contraídas en la materialidad, contra el neoclasicismo, la Academia y el proyecto revolucionario original. Fueron esos sentimientos inevitables los que pensaron al Yo tomado por el Psicoanálisis.

No creo equivocarme demasiado al afirmar que el Psicoanálisis, en varios de sus desarrollos teóricos (Freud, Jung, Lacan y otros), es profunda y enigmáticamente útil para explicar lo que ocurre en el Taller (la Iniciación, los Grados, etc.). La escuela iniciada por Freud tiene una amplia implicación filosófica, que tendría algunos de sus capítulos y desarrollos más brillantes en las luminarias de la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica.

Freud despide el XIX con la primera edición en alemán de *La interpretación de los sueños*, donde llega a describir su teorización sobre el inconsciente e introduce al Yo. Recordemos unos pocos elementos muy básicos del Psicoanálisis: como sabemos, desde varios estudios y desgloses se afirma que el Psicoanálisis se compone de cinco aparatos teóricos. La tópica o topográfica: los procesos propios de la psique ocurren en tres instancias: consciente, preconsciente e inconsciente. Deben comprenderse

no como la virtualización de «lugares» donde ocurren fenómenos, sino como caracterizaciones de los procesos psíquicos. En el consciente veríamos las interacciones que genera la entrada de información y la experiencia en estados de vigilia. El preconsciente es una suerte de «tierra media», un momento de transición entre las otras dos instancias; con el añadido de que, mediante un esfuerzo, los contenidos del preconsciente pueden resultar accesibles e interpretables. Debe considerarse que nos referimos a contenidos re-interpretados, simbolizaciones algo enrevesadas de *cosas* inconscientes que intentan abrirse paso al consciente. El trabajo de esa extraña *tierra preconsciente* es filtrar e incluso detener, mediante la re-simbolización, por ejemplo, conflictos inconscientes que desestabilizarían al sujeto si llegaran a la superficie. Así, por la acción de este «oficio» de la psique esas pugnas se traducen en sueños, actos o expresiones inconexas o fallidas (a veces, intentan ser bromas fuera de lugar). Y tenemos al propio inconsciente: diremos que una de sus características centrales es que resulta, básicamente, inaccesible. Esto no relativiza su enorme poder sobre la conducta, algunos autores ubican en el inconsciente el origen de alrededor del 70-80% de la causalidad advertida en nuestra conducta. No debemos olvidar que el inconsciente no es una «sustancia» o un lugar, sino un carácter, condición y motivación que acompaña a ciertos procesos de la psique.

Ahora bien, tenemos que nombrar al fenómeno de la «represión»: un rasgo de la psique extremadamente importante para el comportamiento adaptativo. La represión logra que aquellas grandes contradicciones derivadas de la vivencia humana se hagan inaccesibles, inconscientes: las frustraciones, dolores, algunos hechos traumáticos, etc. Sin embargo, este razonamiento del Psicoanálisis implicaría el problema de la permeabilidad entre las instancias nombradas, contenidos que inevitablemente viajan entre las tres. La estrategia defensiva que nos acompaña, en condiciones normales, permite que la tensión (creada por esos contenidos llegados desde el inconsciente) se convierta en todo aquello «extraño» que suele hacer parte del comportamiento, presentándose como islas algo inexplicables al interior de la conducta cotidiana aparentemente estable: empezando por los sueños, lapsus del lenguaje y determinados actos que parecen estar desconectados de la reflexión o la soberanía del acto consciente. Si pensamos sobre ello con suficiente atención, advertiremos que existen multitud de componentes del comportamiento que se ejecutan sin una lógica más o menos evidente. Lo inconexo es ciertamente inexplicable; claro, al no ser que nos lancemos a la exploración e interpretación, sin garantía alguna de éxito, de aquel universo lleno de fantasías y peligros al que denominamos como inconsciente. Naturalmente, cuando un contenido

inconsciente (un hecho, su contexto o un trauma grave en la biografía del sujeto) representa problemas irresolubles para la conciencia, lo que debería ocurrir es su ocultamiento, hundimiento, en lo más profundo de la subjetividad. Sin embargo, esta represión puede terminar por afectar al comportamiento, dado que contenidos de esas características, graves, amenazarán continuamente con regresar a la superficie. El sujeto se verá exhortado a un enfrentamiento del que puede salir victorioso o no. La «eficacia» de la represión también se relaciona con la existencia de dolencias mentales menores (como en la antigua teoría de la Neurosis) y mayores (como la Psicosis, donde la estructura de la personalidad es invadida por el caos, la fragmentación y el malestar). Así, pues, desde el Psicoanálisis entenderemos como parte del comportamiento adaptativo a la cuestión dinámica: la permeabilidad entre las instancias que componen esta primera topografía del Aparato Psíquico.

Por otra parte, en la teoría estructural tenemos otras tres construcciones que definen la personalidad: Ello, Yo y Superyó. En el Ello vemos a la estructura original, está presente desde el comienzo de la vida del sujeto. Su extensión se halla enteramente en *tierras del inconsciente*, entre otras cosas, se compone de impulsos y deseos (algunos del orden de lo fisiológico). Con lo cual, pretenderá una descarga de placer directo, inmediata, *no-mediada*. Cuando hablamos de conducta y Ello, diremos que es el Principio del Placer (placer y satisfacción ≠ sufrimiento y dolor) quien gobernará la vida psíquica. Así, en los inicios de la vida, cuando la experiencia es una variable débil, el Ello se hace necesario para sobrevivir. Por otra parte, en el Superyó encontraremos uno de los campos de estudio más importantes de gran parte del Psicoanálisis: clásicamente se le ha denominado como consciencia social, moral, etc. Es decir, cuando el niño o la niña llegan al mundo están totalmente desposeídos de cualquier imperativo moral (y, desde luego, la propia definición de «moral» debe ser objeto de matices); su búsqueda del placer, así como su inclinación a dejarse llevar por impulsos (llorar, gritar, correr, romper, etc.) no encuentran las barreras que la socialización ha impuesto en los adultos. Al crecer, el sujeto sufre varios procesos más o menos traumáticos: por ejemplo, la separación de la estructuración simbólica de la Madre y la llegada de la Ley, con el Nombre del Padre, otra estructura simbólica. Esos procesos dolorosos irán imprimiendo en la personalidad una «adhesión» a diversas normativas. Éstas, aunque son subjetivas y dependen del patrón cultural, la época, el espacio del sujeto, etc., irán forzando una adaptación de la conducta a lo que su realidad sociocultural entienda como comportamiento aceptable o relativamente no reprochable. Asumir esos sistemas de valores se convierte en un arma de doble filo, pero también es necesario para sobrevivir. De lo

contrario no podría darse la socialización. Tenemos, pues, que el Superyó es un conjunto de mandatos que se heredan de la familia, la cultura, etc. En cuanto al Yo, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que nos mantiene en una condición civilizada. Su trabajo es mediar en las enormes tensiones que se generan entre el Superyó y el Ello, con objeto de mantener una coherencia narrativa en el sujeto, manteniéndolo alejado del «síntoma».

1. El Yo, la piedra y la herramienta (Carga Simbólica y legitimación): El Yo del Freud temprano simboliza la consciencia y aparece entre los 3-5 años de edad. Su estabilidad también se relaciona con la autoconservación, mediante la diferenciación entre las experiencias acumuladas en la memoria: aquellas que sobreexcitan o inestabilizan (displacer) y las que estabilizan (placer), por ejemplo. En otras palabras, introduce una especie de «domesticación», por contención o dosificación de los instintos, del Ello. Esta coherencia impuesta entre displacer y placer se genera según el Principio de Realidad, donde la satisfacción de la necesidad o una demanda puede aplazarse.

Ilustremos con un ejemplo muy simple: si estamos reunidos en un recinto donde hace mucho calor, es posible que comience a experimentar sed. De pronto, entra por la puerta alguien que lleva en la mano una cerveza alemana helada, un objeto (una Mercancía, con mayúscula, dado que aquí actúa como símbolo) que podría disolver esa especie de «malestar», una tensión por un deseo no resuelto que no para de reverberar en mi cabeza. Durante un instante (imaginemos esto como una reacción química cuyas partículas se mueven a la velocidad de la luz), mi psique vive una auténtica batalla entre los tres elementos de la Teoría Estructural. El Ello, la instancia primordial, me dice: «Levántate, camina hacia esa especie de criatura que *posee* esa cerveza alemana helada, quítasela de las manos y bébetela *animalmente* para dar respuesta a este deseo, a esta demanda de placer». Pero, inmediatamente después, el Superyó entra en este particular combate *dialéctico* diciendo: «No debes engañarte, la instancia de la moralidad, donde está la Ley, también reverbera de deseo por esa cerveza fría. Pero ésta es una propiedad, robarla violaría la normativa que has aceptado, acarreando imprevisibles consecuencias, a las que debes temer. Has de aplazar indefinidamente esta demanda de goce casi incontenible». Pero, justo antes de que una tormenta de impulsos e imperativos me acerquen a la locura, irrumpe el Yo. Éste resolverá las tensiones entre las dos demandas e ideará un plan, que se convertirá en narración, donde salgo del recinto lo más pronto posible y adquiero la Mercancía que me devolverá la estabilidad; o al menos es eso lo que promete el relato pseudo-existencial que acompaña a aquella cerveza, (más tarde, ese sujeto descubrirá que tras la primera sólo está el deseo de una segunda).

Centremos la cuestión: la francmasonería otorga a sus miembros una gran dosis de soberanía interpretativa. Así, pues, lo que expongo a continuación no es más que una de las lecturas existentes sobre el sistema de ideas y modelos simbólicos que la comprenden. Si tomamos en consideración lo expuesto sobre la arquitectura de la Carga Simbólica y los subsistemas que la componen, los Filtros Emocionales (en el apartado dedicado a Hegel, por ejemplo), entenderemos que este modelo de análisis resulta aplicable tanto al sujeto como a la colectividad. Los grupos humanos también tienen un «cuadro de personalidad» colectivo, también viven procesos donde demandan reconocimiento y legitimación para sus cargas simbólicas y, por supuesto, pueden sufrir a escala social varias de las afecciones psicológicas de los individuos que contienen.

La francmasonería vive procesos de crecimiento y construcción del conocimiento a través de modelos simbólicos. Como ya sabemos, nuestra organización codifica un amplio sistema de mitos, entre ellos, su origen en los antiguos gremios de la construcción de la Edad Media. La masonería moderna ha convertido a las antiguas herramientas de construcción de los albañiles del Gótico (entre otros elementos) en símbolos utilizados para estudiar al individuo y su mundo. El mazo y el cincel, la escuadra y el compás, la plomada y la paleta, la regla y el nivel, también la palanca y las propias manos del *obrero*, incluso el símil de la piedra bruta (el Yo) recién salida de la cantera y la piedra tallada apta para sumarse a la construcción (la sociedad) se convierten, en un Taller masónico, en modelizaciones simbólicas que prestan una especial lectura (su propia templanza y *narración*) sobre el viaje y procesos de nuestra subjetividad y de éstos frente a la dureza de la piedra, la materialidad. La organización utiliza pensamiento simbólico para observar e interactuar con la realidad a través de los significados básicos que su tradición adjudica a las antiguas herramientas de construcción (convertidas en símbolos). Al hilo de esto, teniendo en cuenta lo estudiado hasta aquí, propondremos que en la francmasonería la herramienta simbólica actúa como Filtro Emocional (que ya abordamos en el apartado dedicado a Hegel) y que se contextualiza con la palabra. Las antiguas herramientas de construcción pueden convertirse en prisma para asomarse a la realidad. Y, de hecho, la herramienta simbólica de la francmasonería termina sumada a la propia arquitectura de la Carga Simbólica de sus obreros, en forma de Filtro Emocional.

Pero hablamos de Filtros Emocionales que (dado que su modelización consiste en herramientas para el trabajo de la edificación) remiten psicológicamente a imágenes y relatos sobre interpretación (medida), construcción y transformación (crítica). Así, la Carga Simbólica que la

organización intenta sumar a la psique de sus miembros puede resultar alimentadora de procesos emancipadores.

Para el viajero, el *obrero*, el francmasón, como consecuencia de haberse observado y estudiado por medio de los sistemas simbólicos, ha llegado el momento del acto con mayor erotismo: el verbo como necesidad, imagen y símbolo de la inteligencia soberana (los francmasones, recordemos, aspirarán a unas altísimas dosis de libertad personal, política y cultural). Ese verbo, el relato, se verá fuertemente influido y matizado por el temple y contenido filosófico de la herramienta simbólica; de ahí que ésta actúe como Filtro Emocional y parte de su propia Carga Simbólica. Entre la literatura *tradicional* masónica encontraremos múltiples referencias al oficio de la construcción convertido en poesía: las herramientas, unas verdades instrumentales que experimentan la metamorfosis para convertirse en símbolos a través de los cuales asomarse a la textura de la existencia, en el símil de «desbastar o tallar» la *piedra bruta*.

Pero, ahora que estamos en un apartado que relaciona Psicoanálisis y francmasonería , tal vez, deberíamos preguntarnos por la naturaleza que intenta representar la roca que cambia durante el Trabajo. La *piedra bruta*, ya lo sabemos, es una simbolización de una entidad, una instancia, que anhela desprenderse de aristas y filos cortantes que dificultan su gran proyecto: conseguir una forma, un tallado, apto para integrarse en la construcción social, ayudando así a levantar y hacer estable al edificio (la sociedad, el país, la humanidad, etc.); pero sin renunciar a simbolizarse y ser legitimado (deseado) como lo que *es*. Pero esto parece olvidar la distinción entre sujeto y Yo, la alienación original. ¿La piedra que regresa para reivindicar una legitimación de su narración es el Yo o el sujeto?

Ante la duda, volvamos a preguntarnos esto: ¿Existe algo que reivindique más al sujeto que su propia narración? Apoyándonos en Foucault, el individuo desprende sus autodefiniciones de aquellos procesos (viajes) que le construyen, éste sólo accede a toda la verdad sobre él hablando de sí mismo, en una reivindicación en forma de piedra clave de su propio Yo. El sujeto narrado podría demandar legitimación alrededor de su propia soberanía en forma de narración sobre sus interpretaciones de la realidad, edificadas mediante la observación y medición de sus Filtros Emocionales; entre los que están esas herramientas de construcción halladas dentro del Taller y cuya modelización podría ser la nombrada piedra clave, los rostros laterales en ángulo que permiten la existencia del arco o la bóveda (originalmente un acto de creatividad revelada contra la uniformidad cúbica del paisaje). Así, pues, la narración soberana influida por la francmasonería es como esa novelización que trata de una pugna por contextualizar (y «conceptualizar») al Yo, por lo tanto, de una erotización de sus acciones

constructivas. Lo reconocido, aquella demandante de una legitimación, no es otra cosa que la traducción de la Carga Simbólica en forma de relato. Lo que coloca a la masonería en una situación de vanguardia entre las colectividades humanas dedicadas a pensar al ser en la sustantividad.

Si la piedra puede ser el Yo, cabe preguntarse dónde está el origen de la misma, lo que nos lleva, naturalmente, a Lacan. En el Estadio del Espejo lacaniano observamos una gran teoría de la Fenomenología: esa alienación *primordial* (división entre sujeto y Yo), la atracción por la imagen y la lógica dialéctica del individuo humano. Efectivamente, el Estadio del Espejo, una de las joyas del pensamiento del siglo XX, pero derivado del arribo del Psicoanálisis freudiano a finales del XIX, ayuda a explicar algo con mucha importancia (por ejemplo, en la colectividad humana donde la exhibición simbólica es trascendental): la fascinación de nuestra especie por la imagen, vinculada con la división «primordial» entre sujeto y Yo (aquel que encontramos en el mundo de lo social, de ahí la seducción). El Estadio del Espejo constata una serie de relaciones con alguna carga de ritualidad o emocionalidad con la imagen (como en masonería), esto convierte la teorización de Lacan en algo central para explicar la Carga Simbólica, además, emparentándose con Hegel y Marx.

Al principio, el Yo se desencadena desde la identificación de la imagen con nosotros mismos. Recuérdese que para la segunda tópica freudiana el Yo contiene ese territorio ordenado al interior del Aparato Psíquico. Esto quiere decir que existe un territorio lleno de desorganización, el Ello: el *mar de la pulsión*. Pero en esta dicotomía subjetiva toma importancia la nombrada textura de la roca, la dureza de la objetividad, que «desfigura» una parte del Ello para crear al Yo, la conciencia, un tronco salvavidas con la razón tallada en un costado. Como ya sabemos, el Yo mediará entre Ello y Superyó. De cierta forma, ya que estamos hablando de francmasonería , donde la razón mítica cobra su gravedad, el Yo casi recuerda a algunas de las más poéticas representaciones del mito de Hermes, también relacionado con el amor que sentimos por nuestra propia soberanía interpretativa. Entre las varias misiones que desempeñara este dios, Mercurio para los romanos, estaba llevar las misivas de los dioses del Olimpo. Platón le atribuyó en *El banquete* la «trasmisión» y la «mediación». Hermes debe *contar* a los humanos aquello que existe más lejos que la comprensión mortal; al hacer comprensible al mensaje divino termina por alterar su contenido original, al interpretar *anarquiza*. Esa alteración es una «contribución» a la visión-mandato divina original, a la vez que lo aleja de la metafísica (la explicación totalizadora como ideal). (Vattimo & Zabala, 2011, p. 128) La cuestión aquí es que el Yo, como Hermes, tendrá que mantener una

congruencia narrativa entre las divertidas demandas del inconsciente y la imperiosa exigencia del Superyó.

Ahora bien, interpretemos, en base a Lacan, el Estadio del Espejo y la aparición del Yo: hay un misterioso espejo en la Iniciación, como tal, debe generarnos una impresión de auto-identificación, una visión sobre una criatura *separada* del resto, teóricamente autónoma. Claro, para lograr esto debe cumplirse una condición ineludible: la diferenciación de los otros. El *Self* tiene que cumplir pruebas de diferenciación y reconocimiento, derivadas de esa imagen especular donde parece está el *peor enemigo*: su propia imagen.

El otro aspecto central del Estadio del Espejo es, claramente, el problema del reconocimiento (y legitimación de la Carga Simbólica) más todo su desenvolvimiento dialéctico. En lo anterior deben considerarse los seminarios de Alexandre Kojève sobre el pensamiento de Hegel (y sus análisis del reconocimiento y el deseo), a los que asistieron Sartre y Lacan. Su interpretación de Hegel impactaría en los jóvenes intelectuales de la Francia de los 60 del XX, más tarde es alcanzado por el estructuralismo y posestructuralismo. Kojève tiene su acento en el edificio hegeliano desde donde la consciencia emerge en forma de crónica sobre un tránsito entre naturaleza y cultura. En Hegel la consciencia surge cuando ese «simio» capaz de pensarse se autorreflexiona, lo que conduciría a la nombrada relación entre el amo y el esclavo: una relación «forzada» de reconocimiento. El espejo, la imagen y el reconocimiento-legitimación de mi CS, especialmente en francmasonería , son ampliamente abordables desde la dialéctica. Cada uno de los pliegues que componen la realidad implican a su opuesto y pueden generar niveles nuevos de organización. Utilicemos la conocida simplificación dialéctica: un sujeto, la *tesis*, adquiere toda su extensión, sentido y corporeidad solamente en la diferencia con el otro, la *antítesis*. Esto, como hemos visto, fue advertido por Marx desde la época de los *Manuscritos del 44*. Un poco más adelante, se puede llegar o no a un nosotros nuevo, la *síntesis*. Y así una y otra vez. Y, recordemos, ¿qué son, en este orden de ideas, la tesis y la antítesis sino cargas simbólicas diferenciadas pidiendo ser reconocidas, deseadas y legitimadas la una por la otra? Es así como Kojève nos ayuda a comprender algo fundamental de todo lo que ocurre en el relato masónico luego del espejo: esos dos *obreros* (la Logia y el iniciado) somos representación de la propia dialéctica en forma de batalla protagonizada por el deseo y el reconocimiento. Claro, en Hegel el enfrentamiento entre ambas identidades (el amo y el esclavo) es a muerte, pero lo cierto es que ninguna puede pervivir sin la otra. Lacan observa este juego dialéctico impregnado en el imaginario.

En *Karl Marx en el cine* (2018), afirmaba: una de las cuestiones centrales del reconocimiento de la Carga Simbólica del otro (por ejemplo, en su función psicodiagnóstica), desde Lacan y a partir de Hegel, es que el individuo humano está en el *otro*. Vivimos en una lógica de alienación gobernada por la dialéctica. En efecto, puede que el francmasón sea una de esas imágenes que, para existir, tenga que estar urgentemente en el otro. Aclaremos que el Estadio del Espejo también corresponde con el momento freudiano del narcisismo primario (6-18 meses de edad). Es cuando el individuo reconoce su imagen en el espejo, siendo el espejo la idea de «superficie reflexiva», por ejemplo, el rostro de la madre (experimentando placer). Con el tiempo va entendiendo que la imagen está reflejándole. Que su cuerpo semeja formar alguna *totalidad* donde los movimientos de esa imagen son controlados. Aquel placer sentido por el niño/a se desprende de la ilusión de control que parece ejercer sobre la imagen, en contraste con un cuerpo que todavía aparece como *fragmentado*. *Totalidad ≠ fragmentación*.

El «desvalido» sujeto se ve ante dos impresiones, de un lado, la totalidad que aparenta testimoniar la imagen fascinante y, de otro lado, un cuerpo que todavía parece funcionar por partes. El placer de la totalidad da control… unidad, así que terminamos identificándonos con la imagen especular, esos *otros* ojos que asemejan enviar el reflejo de una narración algo coherente y completa. Surge también el concepto de «anticipación de dominio», aquello que viabiliza el necesario momento de descubrirse como un ser enteramente constituido.

Ahora bien, Lacan sabe que el carácter alienante de la imagen se desprende de nuestra original confusión: nos da la impresión de que ésta *es* nosotros mismos, ella ocupando mi lugar. Lo que nos lleva al costo que habremos de pagar por la noción, el placer de «totalidad»: el de *ser-otro*, esa imagen del espejo. En sentido de lo anterior, Homer (2016) afirma: «El *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental».

En el fin, el Yo hace su aparición en ese enigmático instante, el espejo, de seducción, creando un efecto de constitución. Lo que nos dice esto es que el Yo, el objeto de la legitimación, es una especie de competencia imaginaria que produce sensación de completitud. De aquí que ese Yo tenga, en ideas de Homer, una función de *des-reconocimiento*: nuestra demanda de reconocimiento y legitimación (de la imagen de mi Carga Simbólica), en Logia como en el resto del mundo, se debe a que no aceptamos de ninguna

manera la verdad de la fragmentación y la alienación. *Imagen de unidad-autonomía ≠ una experiencia fragmentada*.

Como antes vimos, ya Marx tenía pistas importantes para pensar que la materialidad de un individuo dependía de que tuviera lugar un contraste con el otro. Pero en Lacan la idea adquiere una profundidad nueva, al concluir que se trata de un ejercicio de reconocimiento de la imagen que en verdad es un reflejo llegado desde el otro (por lo tanto ésta se halla mediatizada). Inmediatamente aparecen otros interrogantes, incluso si lo pensamos en *clave de Logia*: la evolución de la estructuración simbólica que resignifica el otro, la *antítesis*, es quien finalmente permitirá mi existencia con su mirada y re-reconocimiento, pero si el ansiado reconocimiento se basa en una imagen mediatizada, ¿no estamos hablando claramente de una «interpretación» sobre mí mismo?

¿Mi existencia no dependería de una cadena de interpretaciones en «cascada» que me complejizan pero, a la vez, impiden la visión de una imagen última de mí? ¿Hasta qué punto *soy* o *no soy* lo que el otro reconoce (y eventualmente podría legitimar) de mí? ¿Esta dialéctica del reconocimiento de la imagen, no trae ya algunos interrogantes sobre la necesidad temprana de placer salida de una sensación de totalidad? ¿Existe o ha existido alguna vez esa totalidad, dadas las circunstancias a las que se ve sometido el sujeto del capitalismo, por ejemplo, en referencia a la alienación?

2. Francmasonería y modelizaciones parciales del Aparato Psíquico. Pero lo anterior marcha más allá: la propia estructura de los grados simbólicos en masonería (Aprendiz, Compañero y Maestro), más algunos de sus sistemas e interpretaciones, pueden representarse como modelizaciones de parte del Aparato Psíquico. La primera modelización sería el sistema formado por las tres columnas, la Sabiduría, la Fuerza y la Belleza. ¿Puede estudiarse la primera tópica freudiana a través de ellas?

La segunda modelización está en la propia imagen del Templo donde se origina la historia y mito del arquitecto Hiram, también girando sobre la primera tópica freudiana. En sentido de lo anterior, reflexionemos: las columnas del Templo de Salomón existen como sistema simbólico en los talleres masónicos (marcadas con las letras J y B), conservando una gran relevancia para todos los grados, el mito proviene de la tradición bíblica. Algunas creencias afirman que esas columnas a la entrada del Templo del rey Salomón mostraban un diseño helicoidal. En la literatura masónica tales columnas señalan el lugar donde los obreros (pertenecientes al Primer y al Segundo Grado) cobraban su salario luego de trabajar en la construcción del edificio. Otra parte de esta misma literatura sostiene que las columnas eran originalmente huecas, sirviendo cada una para guardar las herramientas de

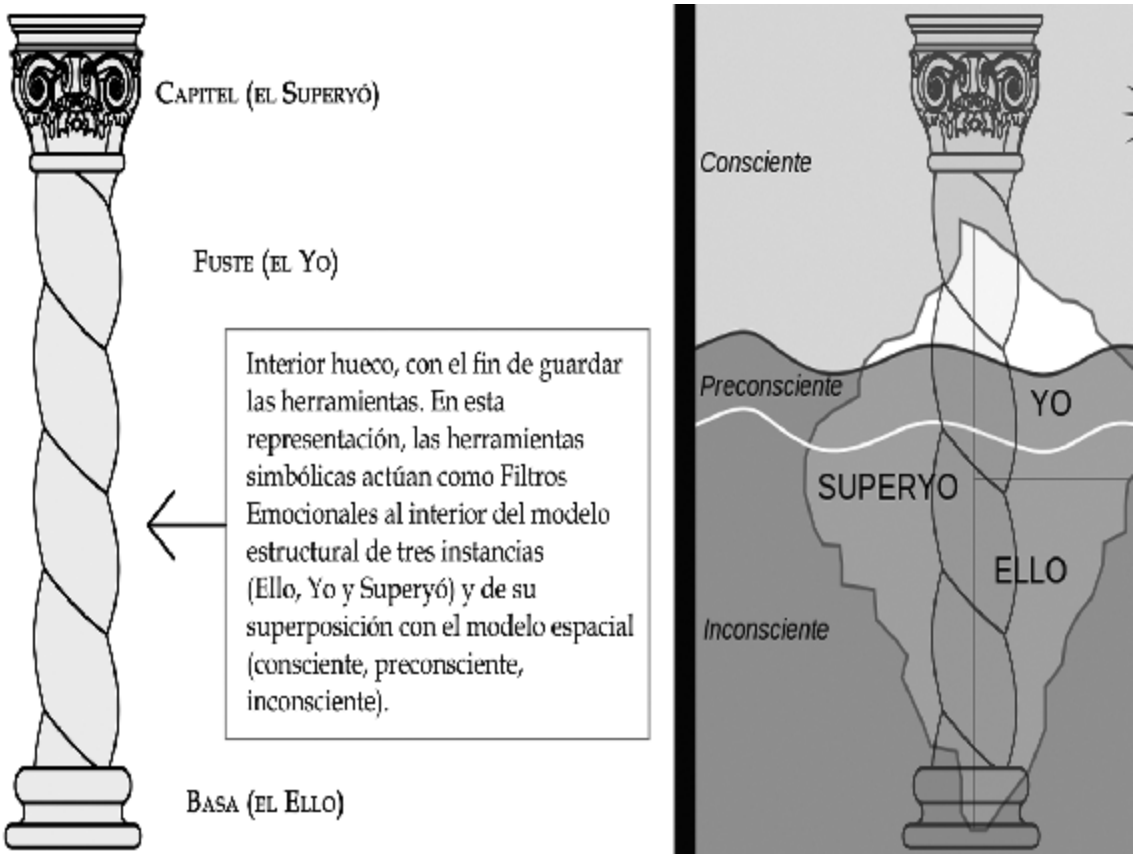
los aprendices (Primer Grado) y de los compañeros u oficiales (Segundo Grado).

Como las herramientas de construcción reciben el tratamiento de símbolos en la francmasonería (y este texto las propone como sistemas incorporados a la Carga Simbólica del sujeto en forma de Filtros Emocionales), tendríamos que éstas codifican significados, narraciones y metáforas de tipo filosófico, iniciático, etc. Lo que implica que pretenden influir en las lecturas y críticas a la dureza última de la piedra y el edificio (como en el fin transformador que Marx reivindicaba para la filosofía): cuando el Yo «filtra» o estudia la materialidad y la vida anímica a través del mensaje básico y la templanza que éstas pretenden transmitir, observamos un fenómeno íntimamente conectado con el Psicoanálisis.

Lo que está ocurriendo con el modelo de las columnas huecas y helicoidales del Templo de Salomón en nuestra literatura podría ser lo siguiente: la modelización simbólica sugiere, como ella misma indica, un movimiento helicoidal, rototraslatorio: acopla dos movimientos, rotación y traslación, a lo largo de un eje. Éste viene a actuar como una línea central, un núcleo, donde alguna clase de «materia» puede subir o bajar con un movimiento de rotación y deslizamiento. ¿Qué «materia» podría ser esa? Pues si estamos argumentando que esas columnas huecas y helicoidales pueden estudiarse como modelización parcial del Aparato Psíquico, a través de ese eje con movimiento rototraslatorio corre a toda velocidad el esfuerzo del Yo por mantener una coherencia narrativa entre las tensiones que tiran en direcciones opuestas (el capitel como el Superyó y la Basa como el Ello).

Pero atención: las columnas J y B son huecas y guardan las herramientas simbólicas de aprendices y compañeros, que a su vez son Filtros Emocionales de la Carga Simbólica del sujeto. Lo anterior quiere decir que el nombrado esfuerzo mediador del Yo, que intenta mantener al individuo en la cordura, con una narración coherente, viaja a través del significado y la templanza de esas herramientas.

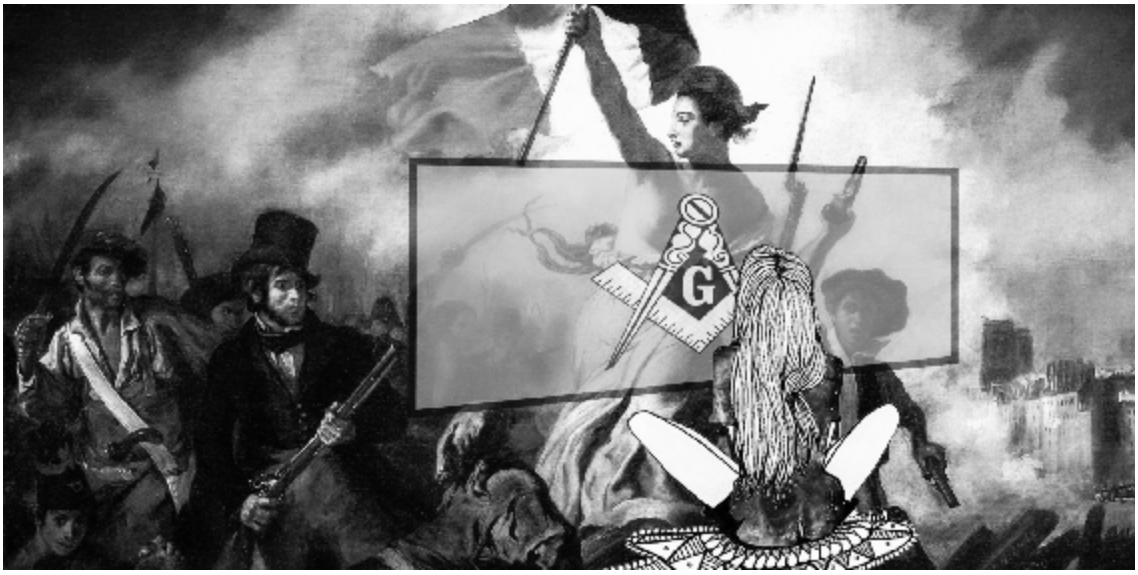
Conexo a esto, recordemos algo dicho al comienzo: los grados masónicos ponen de manifiesto a lo Real (la arista de la piedra, cuyo verdadero origen está en el inconsciente, en lo reprimido) como una corriente de-constructora y a lo Simbólico, lo expresable, como una matemática y geometría re-constructora. En efecto, una columna (aunque no esté sosteniendo a la propia construcción) puede ser una modelización simbólica donde una especie de energía psíquica, una subjetividad, circula en ambas direcciones, como en una geometría re-constructora.



Psico-modelizaciones de parte del Aparato Psíquico en la columna helicoidal del Templo de Salomón.

Ahora bien, las ideas anteriores nos permiten profundizar en la teoría de que algunos de los sistemas simbólicos masónicos pueden interpretarse como psico-modelizaciones de parte del Aparato Psíquico; en concreto, como representación del modelo estructural de tres instancias (Ello, Yo y Superyó) y de su superposición con el modelo espacial de la psique en la primera tópica del Dr. Freud (consciente, preconsciente e inconsciente). Además, sumando el papel de la herramienta simbólica como Filtro Emocional integrado en ese modelo estructural, según la esquematización mostrada en la imagen anterior.

En la obra lacaniana, recordemos, la tópica son los registros Real, Simbólico e Imaginario. Ahora bien, ¿para qué nos sirve, como masones, la reflexión sobre todo lo anterior? El Superyó y el Ello están íntimamente entrelazados, hay «cosas» que pueden viajar entre el primero y el segundo (como en la modelización simbólica de la columna). Podemos definir el Superyó como un conjunto de mandatos de Goce[41], mucho más en el territorio de lo obsceno que en la ética. Y al Ello como un lugar extraño donde pulula un universo de pulsiones silenciosas alejadas de lo normativo aceptado… *ilegales*, si fueran juzgadas por muchas leyes. El Ello es inocente y básico, casi un mar de candidez, sin embargo, encierra un gran peligro y violencia en su persecución de la más pura esencia de algo que puede confundirse con el «placer». Por una parte, cuando no logramos satisfacer los requerimientos del Superyó éste puede atacarnos jugando con nuestro sentido de la culpa, la frustración derivada de alguna supuesta incapacidad y el ridículo. Existe un gran y cultural: la satisfacción del mandato de Goce del Superyó que ha sido «visitado» por las pulsiones del Ello. Y, por otra parte, hay un notorio desequilibrio entre la potente e infinita Energía Psíquica o Libido y la fragilidad temporal de nuestro cuerpo. Un tipo de desfase entre el impulso creativo del sujeto y sus limitaciones espaciales antiguo problema acentuado por la deriva de nuestro modelo y temporales.



En francmasonería las herramientas simbólicas (como la escuadra y el compás de la ilustración) pretenden integrarse en la Carga Simbólica del sujeto, actuando como Filtros Emocionales en las instancias de la subjetividad (como el Yo, en su esfuerzo por mantener una coherencia narrativa), matizando así las lecturas y críticas a la realidad observada.

Como si una terrible fuerza fantasmal o *alienígena* nos poseyera (Libido) amenazando con destruirlo todo (cuerpo) al emerger. La experiencia iniciática se separa aquí de la totalidad de la cultura y del proceso de socialización como agentes constructores de sentido, la francmasonería debe mostrar una verdad más cruda: el viajero desnudo, sólo él mismo, es la verdadera identidad de la terrible fuerza representada en la Libido. Nuestras ánimas y espectros, aquellos monstruos y brujas oscuras, esos alienígenas y observadores de otra dimensión, cuya presencia histórica y cultural intuimos por retazos de voces en pesadillas y vaporosas borracheras, somos sólo nosotros bajo el dominio de las pulsiones.

Cuando el francmasón se hace sus primeras preguntas (¿Quiénes somos? ¿Cómo es el mundo?), son multitud de imágenes inquietantes las que acuden a las noches de sus interminables viajes para intentar medrar donde ahora deberían alumbrar las luces de la razón. El viajero que pretende construir y construirse debe descubrir algo de gran importancia: la Energía Psíquica o Libido controlando nuestro cuerpo, como un titiritero a su muñeco de madera, con sus fuertes hilos y una voz más allá de su corporeidad, *no es nada más que vos mismo*. Es absolutamente necesario dominar esas fuerzas que fluyen en la subjetividad del constructor, *nosotros*, provisto de la mayor cognición pero también de toda la voluptuosidad, capricho e inestabilidad que acompaña a la inteligencia que sabe preguntárselo todo; de hecho, es básico para acercarse a alguna idea de *Maestría*. Los humanos somos la especie dominante del planeta, entre otras cosas y a pesar de lo que argumentan muchos, porque podemos potencialmente dominar la pulsión, reconducir la dirección y el fin de la Energía Psíquica. Desde mi punto de vista, ayudar al *obrero* en esa mayúscula batalla es uno de los fines de las modelizaciones simbólicas existentes en el Taller, tal vez, con énfasis en las que permiten explorar e interpretar las instancias de la subjetividad (como en el ejemplo de las columnas del Templo de Salomón).

Los elementos centrales en esta lucha (en el Taller), que pueden actuar sobre la tirantez de los mandatos de Goce del Superyó y las pulsiones del Ello, son las herramientas simbólicas masónicas. En tanto Filtros Emocionales, son modelos de una realidad *deseada* a la que remitirse mentalmente, a la vez que instrumentos de uso manual que pueden tocarse y expresarse mediante la palabra. Esto quiere decir que su impacto es registrado por la llamada y mínima Unidad Yoica Autoconsciente, intentando ejercer cierta influencia en el papel de hilvanador, negociador y fabricante de sentido del Yo. Es como si pretendiéramos un *aquí* y *ahora* progresivo y progresista, el «proyecto» de derrotar las cadenas de la tensión en los mandatos de Goce y conquistar un placer derivado, entre otras cosas,

de la construcción de conocimiento y la transformación del mundo (por ejemplo, en torno a las conductas que entendemos como constructoras de subjetividad, virtudes y libertades ciudadanas, etc.). Sin dejar a nadie más la conducción de nuestra nave individual y colectiva. Como dijeran los indios Hopis en la meseta central de los Estados Unidos, «somos la gente que estábamos esperando».

Claro, la herramienta simbólica de construcción no es como un órgano sin cuerpo o un objeto parcial autónomo personificando la Pulsión de Muerte del Dr. Freud. No es como un *muerto viviente* que entre más es atacado más fortalece su diabólica inmortalidad. O un objeto esperando ocupar la personalidad como única vía para cubrir una relación de esclavitud. Tales serían las disputas si esas herramientas simbólicas fueran enarboladas y agitadas como vehículos de ortodoxas ideas concretas, haciéndolas objeto de una función pulsional. Pensemos en una especie de analogía: ¿En qué se diferencian el mazo y el cincel, la escuadra y el compás, la plomada y la paleta, la regla y el nivel, etc. de ese juego de martillos aparecidos en la película de *The Wall* (dirigida por Alan Parker y Gerald Scarfe en 1982, basada en el álbum de Pink Floyd de 1979)? Ambos conjuntos pueden interpretarse como Filtros Emocionales que hacen parte de la Carga Simbólica de alguien. Los martillos de *The Wall* transportan un mensaje sobre la alienación, así como del instinto de protegerse con violencia del dolor desprendido del propio hecho de vivir (el muro), un sentimiento que puede derivar en odio a la diferencia. Pero también nos dicen que el aislamiento y la fuerza al otro lado de nuestro muro, el relato que transporta el símbolo, puede convertirnos en sujetos insensibles atrapados por actividades y consignas repetidas compulsivamente, que prestan sus energías a causas que piden el orden y la uniformidad por la fuerza, un fascista. Estos martillos son como algunas de las peores pesadillas de las luminarias de la Escuela de Frankfurt.

Pero dentro de la experiencia iniciática, la herramienta de construcción masónica como Filtro Emocional se convierte en un objeto que nos *devuelve* una mirada interrogante, como desde la pantalla en una sala de cine, sólo que estaremos en el pase de media noche para ver una película sin interpretar. Lo que pasa después es a lo que llamamos la búsqueda de la «Verdad», con mayúscula. Esa mirada no espera una *descripción* de la realidad donde existe el objeto/herramienta, sino una *interpretación* de la misma. No es un objeto que revele o despierte, de una particular forma, a una pulsión a través del espacio físico del masón. No, es más bien una historia inconclusa (una nube de posibilidades) en espera de una actitud por parte del sujeto, que no podrá simplemente observar sus ángulos como un espectador pasivo a la secuencia de imágenes de la pantalla. Así, pues, la

herramienta puede ser el *estado* y el *lugar* donde transmitir y hacer residir la fuerza candorosa de la Energía Psíquica. Todas y cada una de las herramientas, en sus especialísimas funciones y potencialidades futuras para llevar a buen término una construcción, están en capacidad de imprimir su carácter y forma particular, sus ángulos, señales, superficies y escalas a la Energía Psíquica que el *obrero* quiera transmitir a ellas.

Con lo cual, la Libido, en realidad, recibe el matiz… el acento y norte de una dirección (el Método, es decir, el *cómo*), un Filtro Emocional por el cual volver a asomarse a sus íntimos anhelos. Ahora se verá obligado a franquear el territorio de su columna. La primera tarea, el trabajo más elemental (desbastar la piedra bruta), ha tenido que ver también con crear un espacio de trabajo limpio, libre de caos, mediante los primeros usos de esas herramientas simbólicas. Más tarde, la suma de las mismas será como aproximarse de una forma renovada al deseo: no se nos dice el *qué* desear, se nos sugiere el *cómo* desearlo.

Una tarea intelectual de tales dimensiones, en efecto, requiere de un modelo que contemple ciclos de movimiento que no amenacen la integralidad de la utopía. Y que, a la vez, sea un laboratorio de ideas, en tanto que la Carga Simbólica no guarda subsistemas cerrados ni modelos acabados. Las herramientas representan modelos complejos con que suscitar terceras reflexiones axiológicas y, a distintas velocidades, levantar nuevos sistemas de ideas que engranen con la soberanía modelizada en mi Carga Simbólica. Estas condiciones permiten preocuparse por una de las condiciones necesarias de cualquier edificio teórico: contando con el peso de la incertidumbre, hacer predicciones de los movimientos futuros del modelo (en el que hemos recreado algunas de las condiciones y necesidades de la utopía, los anhelos y la conducta humana). En el fin de los viajes y estudios simbólicos, el modelo recreado en la Logia debe servir como laboratorio de prospectiva. El componente de la masonería que se refiere a una tradición filosófica y espiritual antigua, se permite todas estas pretensiones por la forma en que eventualmente ha construido su edificio teórico, sus alegorías, metáforas y Carga Simbólica: mediante el principio de acumulación, todavía lejano de cualquier umbral de conocimiento estático.

3. La caída de la Autoridad. Llegados a este punto, de entre las varias aplicaciones del Psicoanálisis a la francmasonería , quiero referirme (aunque pasando de forma muy general por la cuestión arquetípica) a un problema absolutamente central de la escala de grados masónicos y de enigmática presencia en nuestro modelo cultural: la sustitución de la palabra perdida o alguna clase de retorno de lo reprimido. Luego de los terribles hechos del Tercer Grado, hay un instante donde surge la pregunta:

¿las travesías nos han permitido encontrar aquello perdido, ya conocido desde los clásicos y angular de la subjetividad humana? ¿Esa especie de «artefacto», nombrado varias veces en este manuscrito y que dejó tachonada de vacíos la sustantividad donde se ejerce el sujeto?

El interrogante tiene un volumen histórico (para la biografía de quien contesta), de ascendencia mitológica, psicológica y aspiración filosófica. Estamos ante el auténtico meollo pensante de todas las cuestiones que nos han traído hasta aquí. La solución no puede ser más salomónica: al no encontrar lo perdido, optamos por ritualizar una sustitución. Las teorizaciones sobre la palabra perdida han sido abundantes. Se trata de una temática mitológica incorporada a la francmasonería , que bien pudo venir de múltiples lugares, además de la propia leyenda de Hiram. Son demasiadas las culturas de los cuatro puntos cardinales que conservan la noción de un conocimiento perdido que toma la forma de un lenguaje, conjuntos de palabras e incluso un objeto que, a su vez, transporta un saber que desapareció de alguna forma dolorosa. Una vez se pierde, la comunidad en cuestión queda sometida a la búsqueda de aquella fuente original que vuelva a dar sentido a sus tradiciones y, tal vez, les restituya en el lugar que les pertenece por derecho; que les devuelva, y aquí está la cuestión, a una impresión de regreso a la unidad como contraposición a una Historia de separación y fragmentación (de ahí su conexión con el Psicoanálisis y la filosofía). En términos más industriales, hablaríamos de una búsqueda que intente revertir las cadenas de alienaciones constitutivas del sujeto moderno (todo lo ocurrido entre el Estadio del Espejo y la aparición del Yo y la pérdida de realidad que sufre el sujeto del capitalismo cuando le es arrebatada la objetivación de su fuerza de trabajo).

Esta especie de matriz narrativa se observa, por ejemplo, en el universo del Grial, en las tradiciones hebreas, islámicas e hindúes. Incluso existen culturas indígenas americanas que dicen recordar una pérdida que marcó su camino como pueblos. Y, cómo no, el patrón se repite en varios de los sistemas de grados que componen la francmasonería. Así pues, se trata de una materia vastísima. Como primates que protagonizamos el viaje entre naturaleza y cultura, tenemos entre nuestros testimonios principales a la pérdida… de cosas, conocimientos e identidades varias. Tras la cual vivimos en estado de oscurecimiento periódico.

Si hablamos, por ejemplo, sobre la versión afrancesada e iluminista que observamos en el REAA, diremos que este pequeño acto, una escenificación confusa que a más de uno nos tomó por sorpresa durante la primera y la vigésima vez que tuvimos que interpretarla, intenta hacer algo que, desde mi punto de vista, resulta revolucionario. Permítanme ustedes un pequeño ejercicio de profundización desde las fronteras del Psicoanálisis: lo

que ocurrió, aparentemente un asesinato con tortura y desaparición, está más lejos que el problema antiquísimo y totalmente engañoso del choque entre el bien y el mal. Tampoco sirve aludir a la dualidad filosófica que caracteriza nuestros razonamientos; porque, sencillamente, lo ocurrido es la repetición (algo compulsiva, si se me consiente) de unos hechos en el imaginario de esta colectividad (como en muchas otras, claro está) que podrían tener cierta estructuración clínica. El mensaje sobre una sustitución de aquello perdido no se dirige, no en exclusiva, al protagonista del viaje iniciático o al individuo sociopolítico que se convierte en testigo forzoso de una traición a la jerarquía y la autoridad, sino al sujeto psicológico. La consecuencia del asesinato es una pérdida, de la Palabra del Maestro, que codifica la repetición de unos acontecimientos remotos en la propia filogénesis de la especie. El momento del Tercer Grado es enigmático porque le habla a nuestro inconsciente, todos y todas ya hemos vivido esos sangrientos hechos.

Algunas fuentes, siguiendo el modelo de tradiciones hebreas, la revelación mosaica, etc., argumentan que lo perdido consiste en el Nombre del Gran Arquitecto. Pero, en realidad, la acción intenta, nada más y nada menos, que re-contextualizar, modelizar simbólicamente, convertir en acto consciente algo que tiene el estatus de trauma reprimido en el inconsciente.

Recuérdese lo siguiente: el símbolo es algo que se analiza lingüísticamente (una palabra necesita asociarse con otras para tener sentido dentro del signo). El significante, vinculado al Orden Simbólico, sería lo determinante del sistema signo y donde se funda el sentido, siendo anterior y libre respecto al significado, con el que no mantiene una rigidez de relación. En esta misma línea lógica, el Dr. Lacan plantea otra idea reveladora: el símbolo no viene a ocupar algo inexpresable en el lenguaje, sino que llena un vacío ocurrido en los humanos cuando pierden al Otro primordial (por ejemplo, la estructuración simbólica de la madre), el vínculo con el individuo en estado natural (que todavía puede recordar su original instintiva animal). La simbolización forma el nacimiento del lenguaje y el deseo que las palabras pueden formular. El símbolo vendría a ser la historia de la *cosa* que nos separa con violencia de ese nombrado Otro primordial. Perpetuando el deseo como búsqueda para llenar un vacío estructural. El símbolo sería una re-construcción y deseo de algo perdido que también puede pensarse como alguna clase de refundido saber ancestral. Hablamos de pensar a lo reprimido como un significante, una imagen fonética en lugar de una emoción, en ideas de Rocamora. De ahí que el inconsciente se organice como un lenguaje: unas palabras perdidas que han de ser encontradas y descifradas (así es, que tendrán que ser sustituidas).

Hiram muere por varios motivos. Sí, uno de ellos es que se niega a entregar unas palabras, un *conocimiento mayor*, que revierta el vacío por la pérdida del Otro. Su silencio representa, no una declaración de principios, sino la reiteración de algún tipo de condena desde la autoridad, según la cual aquello ignorado permanecerá sepultado en el inconsciente. Cuando se ofrece la sustitución, al mismo tiempo se lanza una advertencia totalmente psicológico-política: *aquí hay un grupo de individuos que pretenderán su libertad a través de intentos, algo suicidas, de ejercer soberanía sobre sus procesos inconscientes*.

Lo que se pierde es algo, aparentemente, angular en el Orden Simbólico. No es que ignoremos la palabra porque Hiram se la llevara a la tumba, es que no podemos recordarla. ¿Por qué? Si seguimos los pocos conocimientos que tenemos sobre el inconsciente, diremos que ésta se halla reprimida porque está asociada a un trauma lejano de nuestra biografía, un dolor del que sólo sabemos que contiene la intuición de algo que falta en nuestra forma de hablar y estar en el mundo. Todo este relato de la francmasonería resulta ser una perversión revolucionaria y liberadora porque nos pone a patadas frente a las alienaciones originales, en la intención misma de proponer una sustitución de la pérdida, esa que nos hace ser «sujetos de la falta», en palabras del Dr. Lacan. Estamos viendo la dramatización de nuestro trauma más antiguo: la guerra entre la realidad del sujeto fragmentado (por culpa de la pérdida) y el deseo de totalidad, de regresar a la completitud.

El problema de la Autoridad, con mayúscula, está tabulado desde el comienzo de nuestra estructura de grados. El siguiente es el fragmento de un artículo escrito para el Nº 29 de la revista Cultura Masónica (*La Primera Vigilancia*, 2017): «Pues bien, a una disyuntiva parecida podría enfrentarse el que realiza el viaje del conocimiento desde las profundidades de la tierra y con la ilusión de llegar al astro del pensamiento libre (la Estrella Flamígera). ¿Es que verdaderamente nos conservamos en una actitud irreflexiva y acrítica cuando atracamos en el Cuarto Viaje de la Exaltación del REAA? Definitivamente no, la ponderación sobre los Grandes Iniciados, después de las anteriores travesías, debería llevar a una discusión profunda sobre qué características debe tener el legado de una autoridad simbólica para que sea legítimamente aceptado.

¿En qué se apoya este debate que reivindicamos para el Compañero francmasón a esa altura? En algo que el Q#H# Daniel Beresniak llamara *El espíritu de la Geometría*[42]: en la destacable profundidad de su reflexión, la Geometría muestra un sentido crítico tremendamente agudo al imponer la demostración y la construcción del modelo concreto como prueba última

para todas las proposiciones soportadas sobre la reflexión y el imaginario humano (en su especial amor por la conjetura socio-matemática). Lo que implica una relación nueva con lo categórico, lo normativo y la misma afirmación de la autoridad que pide ser aceptada en base a un acto de fe, como depositaria de algún tipo de Ley máxima. La crónica que acompaña la construcción geométrica y matemática simplemente desecha lo que entendemos por Principio de Autoridad. En efecto, utilizar la Geometría como parte de la Carga Simbólica (soberana) del sujeto nos lleva a que la «creencia» sin reflexión llegue a su fin. Todo lo salido de lo imaginario y lo simbólico en el Compañero debe pasar por la comprobación y la construcción de su modelo concreto, es a lo que exhorta el *espíritu de la Geometría*». Recuérdese que la Geometría es un término extraordinariamente importante en las cadenas lógicas del Segundo Grado de la francmasonería.

Lo anterior nos conduce hacia algunas temibles reflexiones. Una de ellas es ésta: era y será totalmente inevitable que Hiram sea asesinado, de lo contrario, nunca podremos heredar su autoridad, su ascendencia simbólica. La pérdida (una especie de tesoro que nos devolvería a ese centro extraviado que no somos nosotros mismos) es un pago que nadie podrá eludir. Si aquellos obreros del Templo no hubieran traspasado los límites del registro de lo Simbólico e incursionado en lo Real (aquello imposible, el núcleo duro de dolor que no puede ser expresado en lenguaje, como la muerte del principio mítico–institucional), sin duda, su autoridad se habría desbordado y uno de nosotros tendría que haberle asesinado. Porque recordemos una cuestión profunda de la psicología humana, no hay nada peor que un Padre (la estructuración simbólica del Padre) que se niega a morir, en ideas de Žižek. Porque la Madre nos fue separada, pero el Padre habrá de tener un asesinato simbólico.

Y otra reflexión es ésta: no existe manera alguna en la que podamos permitirnos soñar con recuperar aquello perdido. Recordar sería equivalente a un retorno de lo reprimido. Es decir, que nos vimos obligados a asesinar a Hiram para heredar su nombre y su autoridad, y que la culpa nos lleva a esta dramatización y a un acto de sustitución. Esto tiene su particular importancia en estructuras de grados posteriores a la Maestría.

Ahora bien, si seguimos la argumentación arquetípica y del inconsciente, diremos también lo siguiente: en la imagen de Hiram estamos reconociendo a la inspiración mítico-institucional, por lo tanto, es el Nombre (con mayúscula), ese Padre simbólico que todo proyecto de Estado y Sociedad Civil necesita (Bolívar, San Martín, José Martí, Washington, Napoleón, Lenin, Mao, etc.). Y recordemos que las potencias masónicas tienden a comportarse, simbólicamente y aunque no lo sean ni vayan a serlo, como

pequeños sujetos de Derecho más allá de lo nacional. Así, pues, Hiram ocuparía ese lugar reservado al Nombre que está por encima del bien y del mal. Al igual que ocurre con los relatos sobre el origen de las naciones, en francmasonería , la muerte de Hiram se conecta, precisamente, con el Nombre del padre: es el hecho traumático que está en el origen de todas las sociedades y sobre el que se construye una red simbólica y un discurso de legitimación. Si esa red simbólica se rompe regresa lo reprimido. Naturalmente, recordemos que la Función del padre está en la formación del Superyó.

Explicándolo de forma más sencilla: en la experiencia infantil más temprana hay una total dependencia a la madre, el Otro. La llegada del Nombre del padre (3-5 años, en Freud) marca la transición entre lo Imaginario y lo Simbólico, rompiendo esa unidad original (lo que lanza al individuo al lenguaje y la cultura). Éste se pasará toda su existencia intentando remediar esa división y buscando la unidad-totalidad perdida (recordemos también esa primera alienación que protagonizan sujeto y Yo). Ahora bien, esa unidad-totalidad perdida se asocia, entre otras cosas, a algún tipo de lenguaje extraviado que necesita ser sustituido. Y atención: la cuestión se replicará al sujeto de la alienación capitalista, como propusiera el propio Lacan.

El padre es una Ley socio-simbólica: sustituir el deseo de la madre (resolver los sentimientos ambivalentes hacia los padres) por la Ley del padre (llegada del Superyó). El Superyó aparece, como se ha dicho, en el tránsito de la naturaleza a la cultura, mediante la prohibición del incesto… y todas las prohibiciones. La Ley del padre está relacionada con nuestra inclinación a transgredir todo aquello que nos mantiene en una condición civilizada, incluida la prohibición del asesinato. El Superyó regula el deseo del sujeto, pero, a la vez, es nuestro mayor imperativo de goce. Nada, absolutamente nada, obliga al goce, salvo el Superyó. Lacan en su Seminario 20: *es el imperativo de goce: ¡Goza!* (critica la invitación a «gozar sin trabas», que resulta tan propia del capitalismo). Aparece en el mismo fracaso de la Ley, originando el goce ilegal (Žižek). Vivimos, pues, atrapados entre la Ley y el deseo de transgredirla. Y el goce del otro también puede transformarse en la privación de mi propio goce: una idea profundamente codificada en el racismo, la homofobia, etc. En otras palabras, no es sólo que el asesinato de Hiram fuera inevitable, es que además queríamos eliminarle. Una de las condiciones o características del Superyó es ésta: contiene a la Ley tanto como al deseo de violar esa misma Ley.

En la disertación del Padre simbólico, Lacan usa con profundidad la fórmula de la castración como un reconocimiento de que *falta algo* (en base

a Freud). Resumidamente, en la castración vemos la llegada a algún tipo de «certeza» sobre un mítico objeto perdido; que parece extraviarse para viabilizar este proceso, con la llegada del Nombre del padre, que representa la ruptura de esa unidad imaginaria. El padre (como Verdad, con mayúscula, simbólico estructural) tiene *algo* que la madre parece desear. Así que, para Lacan, el consiguiente Complejo de Edipo ejecuta una *sustitución* (de un significante), siempre se ha tratado de una *sustitución*: el deseo de la madre por el Nombre del padre (y la consiguiente Ley que le hace, además, heredar una genealogía, unas tradiciones, unos *dioses* y un lenguaje que le definirán dentro del todo de la realidad). En efecto, el Superyó implanta unas determinadas maneras de obedecer los imperativos *morales.*

La quimera del objeto perdido (ese placer original de la totalidad que vence a la fragmentación) tiene una naturaleza tanto imaginaria como simbólica (es necesario pero imposible), expresa un deseo que no puede, jamás, satisfacerse. Para lo que sirve la Ley que transporta el padre simbólico es, precisamente, para regir la salida desde la plenitud del Imaginario hasta un universo de lo Simbólico con la cicatriz de la falta. Es parte de lo que Freud explicaba como el doloroso viaje entre la naturaleza y la cultura (*Tótem y Tabú*, 1913, y *El malestar en la cultura*, 1930). Sin el asesinato de Hiram tampoco seríamos constructores con especial apego a la costumbre de darse leyes que gobiernen el espacio tiempo de la Logia donde ocurrió el crimen.

Claro, la figura del padre fuente de angustia que se niega a morir (imaginemos que los asesinos no llegan a atreverse) apelando a nuestros temores, al sentido del ridículo y la culpa, a la sensación de inseguridad, etc., siempre se aparece a quien hallóse explorando lo desconocido (por ejemplo, al Compañero). La «caída del padre» simbólico y su relación con el Goce, pues, se relaciona con el estatus que damos a la autoridad. Ahora el Goce (que no puede resolver la tensión y devolver la estabilidad como su antagónico, el Placer) es «mandado» con impunidad (exceso de Goce) en el pobre e insulso individuo al que se le vendió barata la ficción de un Goce sin freno (en una analogía perturbada con el libre mercado).

La vivencia interna de los grados es una oportunidad para entender la vida de una manera distinta porque, por ejemplo, permite visibilizar y derribar esos mitos tan fuertemente arraigados en la cultura. Por ejemplo, permite entender este asesinato inevitable, como en *Tótem y tabú* (Freud, 1913): en este trabajo del fundador del Psicoanálisis se persiguió la idea de una analogía entre las etapas de desarrollo de las comunidades primitivas y las del psiquismo individual mediante la teoría de un origen común entre totemismo y exogamia, definido por el choque entre deseo y prohibición

(por ejemplo, el tabú del incesto). Esta cuestión tiene una vinculación muy profunda con la manera en que se configura la experiencia iniciática (la nuestra, al menos), donde el sujeto aspira a unos umbrales de sensibilidad y soberanía personal que le permitan emanciparse de variedad de taras psicosociales. Los sentimientos opuestos dados en la relación con el padre (toda la literatura del conflicto edípico) se organiza con una gran semejanza estructural al mito sobre la pugna que origina la cultura en la «tribu» de hermanos que asesinan al padre durante aquella «cena totémica» donde el sujeto interioriza e integra en su personalidad a la Ley emanada de la autoridad del padre. El surgimiento de la formación social deviene de la fraternidad asustada que se genera por la culpabilidad retroactiva de los hijos que han matado a la autoridad, un vínculo basado en la prohibición y la sombra del culto al padre muerto.

Haber matado a Hiram nos hace ser conscientes de la Ley, por lo tanto civilizados. Nuestra emancipación ha consistido en algo sencillo pero enorme: haber sustituido al objeto perdido.

En las últimas letras, en el sofoco y la brisa de una tarde en verano, nos dejaste tu fuerza y tu canto de naturaleza salvaje y dulce… que parece escucharse por momentos en la habitación rosa. Vuela alto, muy alto pajarito. No te olvidaremos jamás.

En Madrid, a 9 de julio del 2020.

VLADIMIR CARRILLO ROZO, M.M.

Referencias bibliográficas

Homer, S., 2016. *Jacques Lacan Una Introducción*. 1st ed. Madrid: Plaza y Valdés, pp.103-118.

Hernández, D., 2003. *Cuerpo, Arte, Tecnología*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p.18.

Carrera, O et al., 2017. *Francmasonería: tres siglos de la refundación moderna (Segunda Parte)*. 1st ed. Oviedo: Masonica.es, p.43.

Policarpo, Á., 2017. *La génesis del conocimiento: de la sensación a la razón*. [online] redalyc.org. Disponible en: www.redalyc.org/jatsRepo/356/35655222002/html/index.html [Acceso el 4 de mayo 2020].

Merino, I., 2014. *Fundamentos del Rito Francés en el Racionalismo*. [online] Fenix137rls.blogspot.com. Disponible en: www.fenix137rls.blogspot.com/2014/11/fundamentos-del-rito-frances-en-el.html [Acceso el 4 de abril del 2020].

Castellá, S et al., 2017. *1717-2017. Trescientos años de francmasonería.* 1st ed. Oviedo: Masonica.es, p.117.

Varela, J., 2013. *El Constitucionalismo Británico entre dos revoluciones: 1688-1789*. [online] Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: www.cervantesvirtual.com/obra/el-constitucionalismo-britanico-entre-dos-revoluciones--1868-1789/ [Acceso el 5 de mayo del 2020].

Fritzner, J., 2012. *Ordbog Over det Gamle Norske Sprog*. Oslo: Nabu Press, p.139.

Schaffer, S., 2011. *Trabajos de cristal. Ensayos de Historia de la ciencia, 1650-1900*. 1st ed. Madrid: Fundación Jorge Juan, pp.113-116.

Martínez, J. and Ponce, A., 2007. *El saber filosófico Antiguo y Moderno*. 1st ed. México: Siglo XXI Editores, pp.490-493.

Baranzelli, D., 2011. *Los diálogos sobre Religión Natural de Hume*. [online] Biblioteca Digital SID/UNCUYO. Disponible en: www.bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4614/3baranzelli.pdf [Acceso el 5 de mayo del 2020].

Elena, A., Ordóñez, J. and Colubi, M., 1998. *Después de Newton: ciencia y sociedad durante la Primera Revolución Industrial*. 1st ed. Bogotá: Ediciones Uniandes, pp.45-57.

Escohotado, A., 1999. *Caos y Orden*. 1st ed. Madrid: Espasa, p.86.

Moreno Moreno, A. (2018). *El origen de los grados masónicos* (3rd ed., p. 145-213). Oviedo: Editorial MASONICA.

Knoop, D. and Jones, G., 1933. *The Medieval Mason*. 1st ed. Manchester: University of Manchester.
Maiso, J., 2010. *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Adorno*. 1st ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp.132-133.
Carpenter, A., 2008. *John Theophilus Desaguliers: A Natural philosopher, engineer and Freemason*. 1st ed. Londres: Continuum, p.308.
Knigth, C. and Lomas, R., 2002. *La Clave Masónica. Faraones, templarios y los manuscritos perdidos de Jesús*. 1st ed. Barcelona: Martínez Roca, p.488.
Rodríguez, M., 2009. *Los Ritos Masónicos*. 1st ed. Oviedo: Editorial MASONICA, pp.51-63.
Iliénkov, E., 1977. *Lógica Dialéctica. Ensayos de Historia y Teoría*. 1st ed. Moscú: Editorial Progreso.
Žižek, S., 2006. *Porque no saben lo que hacen: El goce como factor político*. 2nd ed. Buenos Aires: Paidós, pp.138-139.
Marín, M., 2001. *Estudio de los ambientes de enseñanza - Aprendizajes generados en redes de ordenadores*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
Valín, A., 2005. *La masonería y el movimiento obrero: Imagos e ideas para una reflexión teórica*. [online] Studia Historica. Disponible en: www.revistas.usal.es/index.php/0213-2087/article/view/6020 [Acceso el 10 de junio de 2020].
Ureña, E., 1987. *masonería y pensamiento: Krause. La masonería en la España del Siglo XIX*. 1st ed. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp.589-606.
Hobsbawm, E., 1980. *Las revoluciones burguesas*. 2nd ed. Madrid: Ediciones Guadarrama.
Ullate, J., 2007. *El secreto masónico desvelado*. 1st ed. Madrid: Libros Libres.
Daza, J., 1997. *Diccionario Akal de francmasonería.* 1st ed. Madrid: Akal: Ediciones Akal.
Fedoséev, P., Golman, L., Kolpinski, N. and Stepánova, B., 1990. *Carlos Marx. Biografía*. 1st ed. Moscú: Editorial Progreso.
Vattimo, G., & Zabala, S. (2011). *Comunismo hermenéutico: De Heidegger a Marx* (1st ed., p. 128). Barcelona: Herder.
Paz Sánchez, M., 2006. *La masonería y la pérdida de las colonias: Estudios*. 1st ed. Santa Cruz de Tenerife: Idea, pp.37-44.
Fernández Retamar, R., 1995. *Martí y la identidad latinoamericana*. 1st ed. Bogotá D.C: Difundir, pp.10-43.

Notas

Notas

[← 1]

Dreyfus, H., 1998. *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. México D.F.: Edic. de la UNAM, p.232.

[←2]

Carrillo, V., 2018. *Karl Marx en el cine (extracto de una huella filosófica)*. 2nd ed. Madrid: Kercentral Magazine, p.16.

[←3]

La tópica lacaniana es, en su esquematización más simple, Lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. En Freud la realidad puede ser física, psicológica (el pensamiento) e inconsciente. Pero lo Real lacaniano no es un orden de objetos materiales existentes por sí mismos en la realidad. La realidad está en el Orden Simbólico. Mientras lo Real es aquello existente fuera de las fronteras de nuestra realidad socio-simbólica; está en oposición a lo Imaginario y lo Simbólico, más allá de la imagen. «Lo real es una realidad pre-simbólica bruta, que regresa en forma de necesidad animal (como el hambre)… lo real es la necesidad, no el objeto de la satisfacción» (Homer, 2016, p. 103). Los objetos nunca pueden llegar a resolver definitivamente esa necesidad. En cuanto pre-simbólico, lo Real está reprimido y se estructura de forma inconsciente. Lo Real es un *algo* indiferenciado de lo que nos separamos durante la simbolización (lenguaje). Se asocia con el trauma (un acontecimiento psíquico), está en el límite de la simbolización y disloca el centro del sujeto. Hay que nombrar, desde Žižek, el posible problema de «la irrupción de lo Real en lo Simbólico», que produce a un individuo que se constituye en vehículo de actos criminales, esta teorización se ha utilizado en el estudio de conflictos armados cuyo nivel de salvajismo traspasó los límites de lo expresable, tanto en los victimarios como en las víctimas. En Lacan lo reprimido no son sistemas de palabras ni imágenes. Lo reprimido es un núcleo duro e impenetrable: una parte del todo que se escapa de lo simbólico y las representaciones.

[←4]

Marxists.org. 2020. *Marx (1845): Tesis sobre Feuerbach*. [online] Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm> [Acceso el 3 mayo de 2020].

[←5]

Goblet d´Alviella, E., 2019. *Los orígenes del Grado de Maestro en la francmasonería*. Oviedo: editorial MASONICA.

[←6]

Fromm, E., 2013. *El Miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós, pp.82-84.

[←7]

El concepto (como unidad cognitiva de significado) de Carga Simbólica es un desarrollo complejo (como unión de varias epistemologías) que llevé a cabo durante mi formación en Psicoanálisis, unido al de Filtro Emocional. Utilizaré sus alcances e implicaciones a lo largo de este libro. Es importante no confundir la definición con otras, tal vez usadas en materiales sobre francmasonería, pero desprovistas de contenido científico.

[←8]

Escohotado, A., 2013. *Génesis Y Evolución Del Análisis Científico*. [online] Escohotado.org. Disponible en:
www.escohotado.org/genesisyevoluciondelanalisiscientifico/prefacio.htm
[Acceso el 11 de febrero del 2018].

[←9]

Royalsociety.org. 2020. *History Of The Royal Society*. [online] Disponible en: www.royalsociety.org/about-us/history/ [Acceso el 4 de junio del 2020].

[←10]

En realidad formaban una corriente religiosa más antigua, que tuvo intermitentes apariciones en varios sitios de Europa, apartándose del cristianismo oficial. En varias fuentes se afirma que parecía tener arraigo entre los godos.

[←11]

Prosopography of Anglo-Saxon England. 2016. *Feolaga*. [online] Disponible en: www.pase.ac.uk/jsp/Domesday?op=5&nameinfo_id=2737 [Acceso el 5 de junio de 2020].

[←12]

«John Tillotson (1630-1694), Isaac Barrow, (1630-1677), William Chillingworth (1602-1644) y Henry Hammond (1605-1660) son representantes de lo que se dio en llamar latitudinarismo religioso y teológico dentro de la Iglesia Anglicana. Constituye un movimiento amplio que venía de lejos, de lo que podría denominarse «teología racional anglicana». Sus versiones fueron variadas aunque asentadas sobre la afirmación fundamental compartida de la racionalidad de la religión. Los latitudinarios se distinguieron por su posición favorable a la tolerancia religiosa (o, en su versión más raquítica, «comprehensión»), toda vez que la razón sólo justificaba un número muy limitado de dogmas (religión del mínimo credo). Originalmente fue un movimiento surgido en Oxford, círculo al que perteneció Chillingworth. Durante el periodo republicano y dado su carácter anglicano, fue sofocado tachándoselo de «socinianismo», algo muy discutible si atendemos al hecho de que muy pocos latitudinarios osaron llevar hasta sus últimas consecuencias lógicas los principios básicos implicados en su propia postura. Tras la Restauración (1660) hubo un resurgir del movimiento, uno de cuyos centros de difusión estuvo en Londres: Tillotson, que llegaría a ser Arzobispo de Canterbury, perteneció a este grupo, lo mismo que Edward Fowler (1632-1714), Edward Stillingfleet (1635-1699) -más tarde recuperado por la ortodoxia- Simon Patrick (1626-1707) y otros. En él se puede encuadrar también a la escuela del platonismo de Cambridge, de la que cabe destacar a pensadores como Henry More (1614-1687), John Smith (1618-1652), Ralph Cudworth (1617-1688), quizá el pensador de mayor relevancia de todos ellos, autor de *The True Intellectual System of the Universe*, y, por último, Benjamin Witchcote (1609-1683), de quien Shaftesbury publicaría y prologaría algunos de sus sermones (*Select Sermons of Benjamin Whichcote* [1698]) y con quien también se relacionó Locke. De entre los citados, quizá el caso de Barrow sea el más peculiar al tratarse de un clérigo vinculado a la Universidad de Cambridge cuya principal labor docente así como producción literaria fue esencialmente científico-matemática: fue maestro de Isaac Newton, capellán de Carlos II y, por último, vicecanciller de la Universidad en 1675. Latitudinarios lo fueron también el obispo de Salisbury, Gilbert Burnet (1643-1715), ante quien Shaftesbury intercedió a favor de su protegido Michael Ainsworth, y hasta el mismo John Locke, con su *The Reasonableness of Christianism* (1695) (título que recuerda una obra anterior poco conocida de Henry Hammond: *Of the Reasonableness of Christian Religion* [1650]), personajes clave los dos en el curso de los acontecimientos ligados a la Revolución Gloriosa de 1688/89, que, tras destronar al catolizante y proabsolutista Jacobo II e instaurar en el trono a su hija y yerno, María y Guillermo de Orange (Guillermo III), terminó por implantar definitivamente la libertad civil y religiosa en Inglaterra». Ramón Imaz Franco» Imaz, R., 2011. *Shaftesbury (1671-1713): Cartas a un estudiante universitario*. [online] Revistas UNED. Disponible en: www.revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/5281 [Acceso el 5 de junio de 2020].

[←13]

Periodista y autora de *Masonas. Historia de la masonería femenina*. Editado con Almuzara en el 2014.

[←14]

Moreno Moreno, A. (2018). *El origen de los grados masónicos* (3rd ed., p. 213). Oviedo: Editorial MASONICA.

[←15]

En trabajos anteriores (*Errores introducidos en la Ecuación Social*, 2004) he utilizado la definición «Sistema Artificial de Vida» para referirme a un momento del desarrollo de la sociedad humana donde se impone una relación con variedad de dispositivos o maquinarias humano-tecnológicas que cumplen dos características básicas: Uno. No se desarrollan ni crecen según las «clásicas» *escalas* darwinianas, sino que han entrado en una etapa de «evolución externa» (en ideas de Hawking) donde la velocidad a la que se produce información (publicaciones, investigaciones, descubrimientos, etc.) producirá cambios a nivel de especie entre algunos núcleos, mucho antes de que por *mecanismos naturales* se produzca un cambio en la frecuencia genética de una población (descendencia con modificación). Dos. Las maquinarias humano-tecnológicas que actúan en red dentro del Sistema Artificial de Vida constituyen núcleos de orden que intentan reducir su propia entropía aumentando el caos exterior, lo que se relaciona con una tendencia hacia el auto-diseño en base a modelos matemáticos que también intentan restringir y controlar el comportamiento humano-no modificado, se presentan como vencedoras de las ciencias sociales, las teorías clásicas de la sociedad, el Estado, etc. y el humanismo en general. El Sistema Artificial de Vida tiene en Internet su propio sistema nervioso.

[←16]

Interfaces. Livres anciens de l'Université de Lyon. 2015. *Le Cours de Physique de Jean Théophile Desaguliers*. [online] Disponible en: www.bibulyon.hypotheses.org/5844 [Acceso el 5 de junio de 2020].

[←17]

Esta mención al *hombre*, básicamente *hombre*, el *self-made man* del imaginario británico, es una idea muy arraigada en la cultura occidental, que denota (es importante decirlo) un origen moderno netamente masculino, incluso machista, de la Orden. El hombre/mujer que puede tener una experiencia iniciática realmente soberana, reclamadora de una legitimación psicológica y en condiciones de igualdad sociocultural llega con la masonería liberal, mixta y adogmática.

[←18]

Los datos existentes sobre los últimos años de Desaguliers son confusos, como es habitual en individuos que se convierten en leyenda a causa de sus acciones en vida. Existen historias sobre su última aparición en la Gran Logia en 1742, para morir el 29 de febrero de 1744. En *Biographie Universelle* de 1781 (De Feller), parece decirse que Desaguliers murió en la pobreza, la soledad y con algún tipo de demencia senil. Pero otras fuentes pueden sugerir que estuvo activo casi hasta sus últimos años, dado que algunas ediciones de sus libros sobre filosofía Experimental son demasiado cercanas al año de su muerte. Y no olvidemos que recibió la Medalla Copley en 1741. John Theophilus Desaguliers terminó sus días el 29 de febrero de 1744 en sus alojamientos del Bedford Coffee House (uno de los tradicionales lugares de tertulia y reunión intelectual de la ciudad), en el barrio londinense de Covent Garden, siendo su funeral en la Savoy Chapel, Strand, Westminster.

[←19]

En relación a estas dos teorías, revisar las contribuciones de los profesores Luis Algorri y Adrián Mac Liman en *1717-2017: Trescientos años de la francmasonería* (publicado por editorial MASONICA).

[←20]

Corral, M. (abril de 2014). ¿Y después de la Maestría?. Cultura Masónica, (17), p. 115.

[←21]

La filosofía Clásica Alemana, siendo una de las fuentes del marxismo, también es comprensible como la estructura de dos posiciones filosóficas: la idealista (Kant, Fichte, Schelling y Hegel) y la materialista (Feuerbach).

[←22]

Evidentemente, Schelling muestra una preocupación por la teoría en sí, por ejemplo, en los problemas causados por los juicios sintéticos y su unión (pero no por los juicios analíticos). Lo crucial para el filósofo es determinarlo todo según la Ley de la Identidad (y la misma imposibilidad de salirse de esa Ley). Sin embargo, la misma síntesis de las determinaciones implica salir de la L de la Identidad (por ejemplo A es B). Ahora bien, salir de la Ley es cruzar las fronteras del «veto de la contradicción en las determinaciones». No importa que B esté unido a A, B no es A.

[←23]

Hay, K., 2011. ¿Qué era yo antes de ser yo? Lecturas cruzadas de Fichte y Schelling. *Revista de Estudios sobre Fichte*, [online] (3). Disponible en: www.ref.revues.org/387 [Acceso el 10 de junio de 2020].

[←24]

Alvarado, J., 2017. *Beethoven y la masonería*. [online] Museo virtual de historia de la masonería. Disponible en: www2.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/15musica_y_masoneria/beethovenylamasoneria.htm [Acceso el 11 de junio de 2020].

[←25]

«Un cuidadoso análisis de la obra central de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, muestra que muchas de las ideas más características de Freud habían sido anticipadas por Schopenhauer. El concepto schopenhauriano de voluntad contiene los fundamentos de lo que en Freud llegarán a ser los conceptos del inconsciente y del Ello. Sus escritos sobre la locura anticipan la teoría de la represión de Freud y su primera teoría sobre la etiología de las neurosis. La obra de Schopenhauer contiene aspectos de la futura teoría de la libre asociación. Y lo que es más importante, Schopenhauer anticipa la mayor parte de la teoría freudiana de la sexualidad». Brook, A. and Young, C., 1994. Schopenhauer and Freud. *International Journal of Psychoanalysis*, [online] (75), p.101. Disponible en: www.pep-web.org/document.php?id=ijp.075.0101a [Accessed 11 June 2020].

[←26]

Ocampo, A., 2004. El Hombre Concreto: un vistazo a la filosofía del Hombre de Sören Kierkegaard. *Razón y palabra*, [online] (38). Disponible en: www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n38/aocampo.html [Acceso el 11 de junio de 2020].

[←27]

Understanding Evolution. 2016. *Descendencia con modificación*. [online] Disponible en: www.evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/0_0_0/evo_15_sp [Acceso el 12 de junio de 2020].

[←28]

«Obra de Federico Engels (1876) en la que se examinan las leyes sociales que determinan la aparición del hombre y de la sociedad humana. Generalizando los datos recogidos por la Biología, la Paleontología y la Antropología, Engels muestra que en el proceso de la evolución Biológica se crean premisas para pasar al trabajo (posición erecta, liberación de las extremidades anteriores al caminar, alto desarrollo de la psique de los monos antropomorfos antecesores del hombre). El trabajo adquiere rasgos de actividad específicamente humana cuando se empiezan a preparar instrumentos; ello conduce al nacimiento del lenguaje y del pensamiento, los cuales se desarrollan a medida que se van estableciendo las formas sociales de vida. El hombre subordina las fuerzas de la naturaleza. No sólo se aprovecha de ella como consumidor, cosa propia de los animales, sino que la obliga a servir a fines que ha señalado de antemano. El trabajo, el lenguaje, el pensamiento y la organización corporal del hombre se influyen mutuamente en el proceso de la formación del mismo. «El papel del trabajo…». constituye un manuscrito inconcluso que, según la idea inicial, debía ser una introducción a un amplio trabajo concebido por Engels sobre «Las tres formas capitales de la esclavitud». Ese ensayo vio la luz por primera vez, en alemán, en 1896. Posteriormente, fue incluido en la «Dialéctica de la naturaleza»». Proyecto filosofía en español. 2011. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. [online] Disponible en: www.biblioteca.org.ar/libros/fe/elpa.htm [Acceso el 12 de junio de 2020].

[←29]

Para profundizar más en este tema existe una fuente de gran valor en el número 17 de la Revista Cultura Masónica editado en el 2014 por editorial MASONICA.

[←30]

Fernández, M., 1983. Schelling o Krause. *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, [online] (14), pp.41-48. Disponible en: www.fgbueno.es/bas/bas11403.htm [Acceso el 12 de junio de 2020].

[←31]

En este sentido, Fernández (1983) afirma «Siempre nos llamó la atención, al leer las historias e interpretaciones del krausismo, el continuo reproche que se hacía, por parte de algunos, a Julián Sanz del Río, aquel castellano «reconcentrado y austero» que se doctoró en 1836 en Derecho Canónico por la Universidad de Granada, ávido de formarse en las corrientes de la filosofía novísima que a la sazón se hacía en Alemania, de haber preferido con tenacidad ciega al oscuro segundón Krause frente a un Hegel gigantesco o a un Schelling ya destronado, pero aún influyente».

[←32]

Bueno, G., 1991. *Krausismo y marxismo (en torno al Krause de Enrique M. Ureña)*. [online] filosofía en español. Disponible en: www.filosofia.org/rev/bas/bas21010.htm [Acceso el 13 de junio de 2020].

[←33]

En este sentido, el profesor Bueno (1991) afirma: «¿Es externa a la filosofía la nación en que se desarrolla y la lengua nacional en la cual se expresa? Heidegger, al menos, ha dicho (según testimonio de Farías) que sólo es posible «pensar» cuando pensamos en alemán; que la filosofía alemana debe limpiar el idioma alemán de las impurezas latinas que ha adquirido. Pero resulta que (según nos informa detalladamente Ureña) también Krause pretendió purificar la lengua alemana y, sin perjuicio de sus proyectos de lengua universal, terminó considerando al alemán como la lengua más perfecta. Esto está ya muy cerca de Hegel. Es cierto que también Marx y Husserl escribieron en alemán, pero de semejante «germanismo lingüístico» no hay rastro en Marx ni en Husserl. ¿No tendría nada que ver con ello su condición de judíos, cualquiera que fuesen los mecanismos de la conexión, por ejemplo, la influencia residual que en ellos pudo ejercer la concepción tradicional del hebreo como lengua originaria?»

[←34]

En este sentido, Bueno (1991) afirma: «Y así como Marx intervino en los sindicatos a fin de lograr organizarlos por encima de su horizonte «mutualista», a la luz de su Idea de la Historia, en forma de una Internacional de los Trabajadores, con capacidad revolucionaria, también Krause intervino en las logias alemanas, buscando remontar su estrecho ritualismo ceremonial, para elevarlas a la condición de momentos dados en el proceso de una Alianza de la Humanidad, que Krause analizó en sus más mínimos detalles (el miembro de la Alianza de la Humanidad podría viajar, de acuerdo a su vocación y profesión, adonde necesitase, sin que ese viaje le costase casi nada más que si no viajara, gracias a la instalación de casas sociales, mesas sociales, cartas recomendatorias de viaje, etc.; los miembros de la Alianza deberían tratarse todos de tú; el trabajo profesional no debería durar más de seis horas: ideas igualitarias que tenían que chocar, por otra parte, con la jerarquía de los grados y con el secretismo de las logias). Por cierto, la *Alianza de la Democracia Social*, la que Bakunin fundó en Ginebra en septiembre de 1868, se nos presenta en muchos puntos más cerca de la Alianza de la Humanidad de Krause que de la I y aún de la II Internacional (marxista). Convendría, en este contexto, llegado el momento de analizar la intersección de las ideas krausistas con el socialismo español, tener en cuenta que lo que Fanelli –que pertenecía a la Hermandad internacional bakuninista– deja a Garrido y a sus compañeros no son los Estatutos de la Internacional, sino los de la Alianza de la Democracia».

[←35]

Hoy todas las relaciones sociales son consideradas (abiertamente) *ventas* y *clientes* en potencia, según muchas de esas novedosas técnicas del *coaching* permanente más agresivo y ambicioso, centradas en nuevos conceptos que fusionan lo previo: productividad-crecimiento personal, por ejemplo. Efectivamente, toda la instrumentalización (digital) inherente a los programas de creación y difusión del mundo del sujeto, resimbolizado como «crea tu marca personal», nos regresa a la noción de individuo convertido en mercancía (parte tangible y parte inmaterial) nominalmente autoconsciente. Somos mercancías en venta: *genera un sentimiento positivo, crea confianza, muestra todo lo que eres-vales, introduce claves que terminan en procesos de compra*… La «marca personal» en forma de refuerzo a la condición de «capital humano», transmite nuestro estatus de *cosa* autoconsciente en venta. Nos vendemos porque nuestro capital sigue siendo una fuerza de trabajo (aunque hablemos de trabajo cognitivo aplicado a lo digital), sólo que el planteamiento se ha hecho más profundo: vendes lo que eres-vales y todo lo que lo envuelve (al propio sujeto).

[←36]

Para profundizar en la cuestión de la mercancía (el relato «trascendente» que ésta transporta y su nexo con la pérdida de realidad del obrero), esa mercancía en la génesis del deseo, el hombre-máquina, la violencia de la alienación y la explotación mental y material del sujeto que no posee propiedad es posible consultar *Karl Marx en el cine (extracto de una huella filosófica)*, de este mismo autor, publicado por Kercentral Magazine en 2016.

[←37]

Fedoséev, P., Golman, L., Kolpinski, N. and Stepánova, B., 1990. *Carlos Marx. Biografía*. 1st ed. Moscú: Editorial Progreso.

[←38]

«La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo» (con esta última expresión se refiere a la religión como cuidado paliativo o médico para una enfermedad social). *Kritik des hegelschen Staatsrecchts*, 1843.

[←39]

Rocker, R., 1925. *Marx y Anarquismo*. [online] Biblioteca Anarquista. Disponible en: www.es.theanarchistlibrary.org/library/rudolf-rocker-marx-y-anarquismo [Acceso el 15 de junio de 2020].

[←40]

En este sentido, Daza (1997) explica: «Es símbolo del poder de la luz. Instrumento de choque cortante, es también, en un sentido próximo al que percibía el pseudo Dionisio Aeropagita, símbolo de la diferenciación: Atenea sale del cerebro de Zeus abierto por un hachazo. El hacha expresa la capacidad de discernir los contrarios y de abrir el mundo material».

[←41]

La definición en Psicoanálisis abarca los nexos de satisfacción de un individuo deseante y hablante al ejercerse en el objeto deseado. La condición de hablante (Lacan) hace que esos nexos no sean inmediatos (esto forma el debate entre goce y placer). Los deseos del sujeto están construidos sobre su relación con las palabras. Goce y placer son cosas antagónicas. El segundo disipa la tensión. El primero puede existir en los límites iniciales del dolor, donde se revelan extensiones normalmente ocultas del sujeto. Por ejemplo, la tensión sexual (no resuelta) desestabilizadora para el individuo está en las tierras del goce, mientas el paradigma del orgasmo final está en el cénit del placer.

[←42]

Beresniak, D., 2014. El espíritu de la Geometría. *Cultura Masónica*, (16), pp.47-49.

Este ensayo de Vladimir Carrillo Rozo
se terminó de componer en las
colecciones de la editorial
M A S O N I C A®
en el día 19 de
septiembre
de 2020.