

## Los orígenes de la masonería y las prácticas ocultas en relación con el pensamiento de la Reforma

*The Origins of Freemasonry: Scotland's Century 1590-1710*, de David Stevenson (Cambridge University Press, 1988) xvii, 246 páginas, índice.

En este estudio de la evidencia escocesa, que ha sido descuidada durante mucho tiempo, Stevenson, lector de historia escocesa en la Universidad de Aberdeen, hace retroceder la historia de la francmasonería un siglo antes que los relatos habituales. El efecto es restar importancia a los acontecimientos del siglo XVIII inglés, como la fundación de la Gran Logia en Londres en 1717, y situar la génesis de esta fraternidad secreta en el contexto de la Reforma escocesa y las luchas de los Covenanters. Más aún, el hecho de que el masón más interesante del siglo XVII, sir Robert Moray, fuera un general de los Covenanters, y que una corriente de influencia en la masonería fuera el luteranismo hermético de los rosacruces (que estaba presente en el brazo militar del protestantismo alemán) debería hacernos reexaminar los objetivos y métodos de esta generación de reformistas.

El primer responsable de la transformación de lo que todavía era básicamente un gremio comercial en una sociedad esotérica fue el maestro de obras real William Schaw, aparentemente un católico romano "moderado", es decir, sin principios. "Aparentemente" es una palabra clave aquí, ya que mucho de lo que Stevenson puede descubrir sobre él es inferencial. Su cargo de Maestro de Obras lo puso a cargo de todos los castillos y palacios reales, y actuando en esa capacidad y como guardián del oficio de "maestros albañiles dentro de este reino" (p. 34) emitió estatutos que regulaban el gremio de los albañiles. Los primeros estatutos de Schaw, de 1598, endurecieron los requisitos de admisión, excluyendo a los trabajadores semicualificados y haciendo hincapié en el mantenimiento de registros y procedimientos. El segundo, de 1599, no sólo amplió el procedimiento de gobierno de las logias, sino que también especificó que los guardianes de las logias estaban sujetos a los presbiterios para la disciplina de sus miembros, aunque la logia realmente realizaba los juicios y aceptaba las multas. Aquí también apareció la presunta primera referencia a la sabiduría secreta no gremial como prueba de admisión: "el arte de la memorización y la ciencia de la sabiduría". señala Stevenson:

De hecho, uno de los rasgos más extraordinarios de la aparición de las logias masónicas y sus rituales y secretos en la Escocia del siglo XVII es que la iglesia, que no destaca por su tolerancia, no las denunció como subversivas e inconsistentes con la verdadera religión, a pesar de que el fundador del movimiento, William Schaw, era católico. Sin embargo, tuvieron que pasar 50 años antes de que se registrara cualquier señal de preocupación por las actividades masónicas en los registros de la iglesia, e incluso entonces el asunto se olvidó pronto. (Stevenson, pp. 50-51).

Los lectores de *James I: The Fool as King* de Otto Scott recordarán las grandes expectativas que la Europa protestante tenía puestas en el nuevo gobernante cuando asumió el trono en Inglaterra. Por estas esperanzas Scott mide el fracaso de los Estuardo. Stevenson sitúa estas expectativas en el contexto de la manía ocultista de la Alemania de la época. La orden rosacruz, supuestamente fundada por Christian Rosencreutz (probablemente en realidad una figura alegórica), tomó su nombre en parte del escudo de armas de Lutero con su rosa de la que emerge una cruz. Surgidos de los místicos luteranos y de un hermetismo parcialmente depurado (que se creía que eran los secretos de los antiguos egipcios), los rosacruces esperaban el amanecer de una gran nueva era.

Pronto las aspiraciones de los supuestos rosacrucianos se asociaron estrechamente en la mente de mucha gente con las esperanzas de una cruzada protestante en Europa. Federico V, el Elector Palatino, surgió como un campeón protestante, y en 1613 (justo antes de que la excitación rosacruz estallara en Europa) se había casado con Isabel, hija de Jacobo VI y I, cuyo mayor reino era Inglaterra, la tierra de la cruz roja [de San Jorge] y la rosa roja [el símbolo Tudor]. (Stevenson, p. 100)

Pero las esperanzas protestantes se frustraron en el siglo XVII.

El capítulo de Stevenson sobre la contribución renacentista a la masonería es una buena introducción a la búsqueda renacentista de la magia y el ocultismo. Aquí también se esboza el tema de especial interés para nosotros, cómo se integró el ocultismo neoplatónico con el cristianismo. La religión egipcia hermética se vinculó al cristianismo por sus supuestas profecías de la venida de Cristo y por cuantos paralelismos pudieron encontrarse, dándole así el aspecto de un precursor imperfecto del cristianismo.

En una época de intensos y peligrosos conflictos religiosos, el hermetismo también proporcionaba una religión de escape.

Los reformistas protestantes pretendían traer una nueva pureza religiosa a Europa, y al buscar una religión pura en el pasado lejano (los primeros tiempos del cristianismo) su perspectiva puede relacionarse con la apelación renacentista al pasado en general, y con la búsqueda hermética de la antigua sabiduría espiritual en particular.... Ante el interminable conflicto entre la Reforma y la Contrarreforma, y las profundas divisiones dentro del protestantismo, que condujeron a una persecución religiosa generalizada y a sangrientas guerras religiosas, algunos dieron la espalda a los dogmas fanáticos en conflicto y se refugiaron en una religión intensamente personal que no requería ninguna forma externa a través de rituales o cultos públicos.... El mundo insano del conflicto religioso podía rechazarse en favor de una piedad personal basada en obras que se consideraban mucho más antiguas, y por tanto posiblemente más puras, que el protestantismo o el catolicismo. (Stevenson, p.84)

No necesitamos detallar las especulaciones de Stevenson sobre la ruta específica por la que la especulación hermética entró en la masonería, ya sea a través de un discípulo de Giordano Bruno, o de la alquimia endémica de la corte de Jaime VI. Pero incluso aquí la cuestión eclesiástica sigue adelante. Alexander Dickson, partidario de Bruno, fue llamado ante la asamblea general de la Iglesia de Escocia, no por su hermetismo, sino por asistir a misa. Más tarde parece estar en el campo de los protestantes radicales.

Una segunda fuente de entusiasmo por lo esotérico, no contemplada por Stevenson, fue el luteranismo apocalíptico. Junto con el redescubrimiento del Evangelio por parte de Lutero, llegó la sensación de una crisis que marcaba la proximidad de los últimos tiempos. El hecho de que la doctrina luterana encontrara una decidida oposición en algunas partes de Europa, y que incluso allí donde era aceptada la mayoría de la gente no reorientara su vida hacia una vida santa, convenció a muchos de que el próximo acontecimiento sería el juicio de Dios que pondría fin a la historia. En la propia creencia de Lutero, esto no incluía todo el aparato apocalíptico del Anticristo y las Bestias como lo conocemos hoy en día por los premilenialistas.

El punto de vista medieval predominante había sido que el advenimiento del Anticristo estaba todavía en el futuro. ... Su reinado sería una clara señal de la proximidad del Juicio

Final. Pero para Lutero y toda la tradición protestante temprana, el Anticristo no era una persona que aún no había aparecido, sino una institución que ya había estado activa y ganando poder durante siglos. Así, en lugar de los esfuerzos medievales por predecir la biografía del Anticristo, los protestantes hicieron hincapié en el estudio de la historia del papado. (Robin Bruce Barnes, *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford University Press, 1988, p. 43)

Aunque la teología que siguió de cerca a Lutero no creía en la revelación de un personaje, un gobernante, que sería el Anticristo que traería el fin del mundo, había habido una revelación de la *identidad* del Anticristo, como la institución del papado. Porque "la revelación del Anticristo era de importancia escatológica central. Significaba que los Últimos Días habían llegado. A través de su descubrimiento, Lutero identificó claramente su propia época como la de la persecución final de la verdadera iglesia". (Barnes, pp. 43-44)

Dada esta convicción general de que estaban viviendo en los Últimos Días, empezaron a aparecer libros y folletos detallando los signos y presagios del fin, y haciendo predicciones sobre las fechas del mismo. A medida que las predicciones fallaban, aparecían nuevos escritos con correcciones y actualización de las predicciones, en definitiva algo parecido al tipo de literatura que hemos experimentado en el último siglo procedente de los dispensacionalistas. Esta literatura pasó por varias modas y fases. Barnes, en *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, las cubre en detalle con explicaciones de los esquemas propuestos por escritores representativos.

Dadas las creencias de la época, tales especulaciones proféticas atrajeron invariablemente a escritores interesados en las implicaciones astrológicas de los Últimos Días. Seguramente había señales y presagios en los cielos, que añadían pruebas de que los últimos tiempos habían llegado y también proporcionaban una cronología más específica. No es que el desarrollo astrológico fuera aceptado por todos:

El arte [de la astrología] floreció a lo largo del siglo XVI a pesar de los conocidos ataques de Pico della Mirandola y otros, y a pesar de la continua desaprobación doctrinal. Calvin se opuso rotundamente a la astrología; el catolicismo hacía tiempo que la desaprobaba oficialmente, aunque de forma ineficaz. Lutero la consideraba neutral, en el mejor de los casos, y a menudo la descartaba como una práctica llena de supersticiones, errores y posibles abusos. Sin embargo, más adelante en el siglo XVI, la Alemania luterana probablemente se entregó más plenamente al estudio que cualquier otra parte de Europa; no había, al menos, ningún lugar donde el interés astrológico fuera mayor. (Barnes, p. 141)

Además de esto, Lutero era ockhamista, y "su oposición a tales métodos era una posición cristiana tradicional que buscaba defender la libertad de Dios contra cualquier forma de determinismo." (Barnes, p. 47) Después de la muerte de Lutero sus opiniones fueron mucho menos un factor de formación, y Melanchthon publicó conferencias sobre astrología.

Donde había astrología había misticismo y magia. Desde aproximadamente 1586 hasta 1588 Giordano Bruno estuvo en Wittenberg y enseñó en la universidad.

¿Cómo es posible que un pensador tan profundamente heterodoxo pudiera pasar dos años en el centro mismo de la Alemania luterana, y que después no expresara más que admiración y gratitud? ... Si los profesores de Wittenberg tenían informes de sus conferencias o estaban familiarizados con el trabajo de Bruno, sin duda eran conscientes de que perseguía una

forma de pensamiento profundamente mágica. Sin embargo, el propio mago dejó claro que había encontrado aquí una atención mucho más educada y una recepción mucho más amable que la que había recibido en las universidades francesas e inglesas. (Barnes, p. 183)

Parte de la explicación, sugiere Barnes, es que las expectativas apocalípticas estaban resultando esquivas, y que se agradecía una mayor comprensión de nuevas fuentes. "De hecho, cuanto más esquivos se volvían los secretos del Último Día, más atractivas parecían las audaces especulaciones de los magos". (Barnes, p. 185) También el avance de Lutero en la teología sugirió que eran posibles otros nuevos avances en el conocimiento.

La noción apocalíptica de la revelación en los Últimos Tiempos condujo a un énfasis más explícitamente gnóstico en el conocimiento salvador como visión de los misterios universales y divinos. La búsqueda de una visión mágica elevada y oculta podía surgir fácilmente de un deseo luterano de certeza profética. Como decía Daniel 12:9, los secretos estaban cerrados y sellados hasta el tiempo del fin. Ahora era ese momento. (Barnes, p. 215)

La influencia luterana, entonces, en la difusión de las ciencias ocultas, fue que éstas armonizaban con la Reforma, a pesar de que el propio Lutero opinaba lo contrario.

El capítulo de Stevenson sobre la carrera de Sir Robert Moray es un estudio fascinante de la fe personal del más importante de los primeros masones. Moray, intendente general del ejército Covenantor, junto con el general de artillería Alexander Hamilton, se unió a la logia de Edimburgo en 1641. Moray sirvió después con los franceses y fue capturado por las fuerzas imperiales, pasando su cautiverio en Baviera estudiando ciencia y hermetismo bajo la tutela de los jesuitas. Firmemente del lado del rey, se involucró en las conspiraciones realistas contra las fuerzas parlamentarias. Se casó con la hija de Lord Balcarres, un coleccionista de manuscritos alquímicos y rosacrucianos. Tras la restauración, Moray se convirtió en un personaje de la corte, ayudó a fundar la Real Sociedad de Londres en 1660 y fue su primer presidente.

En 1649 se hizo patente cierta preocupación por la palabra secreta de los masones en la Iglesia escocesa y los presbiterios fueron consultados por la asamblea general, con un resultado desconocido. Un masón, James Ainslie, fue elegido ministro por la sesión de Minto en Roxburghshire en 1652 y el presbiterio consideró necesario consultar a los presbiterios vecinos. El presbiterio de Kelso respondió

que a su juicio no hay pecado ni escándalo en esa palabra porque en los tiempos más puros de este iglesia los masones que tienen esa palabra han sido ministros, que los masones y los hombres que tienen esa palabra han sido y son ancianos en nuestras sesiones, y muchos profesores que tienen esa palabra son admitidos a las ordenanzas. (Stevenson, p. 127)

Stevenson sólo puede especular sobre cómo las logias y las iglesias llegaron a este estado de coexistencia. Teoriza que los reformadores habían expulsado los símbolos y los rituales de la Iglesia, y no sólo de la Iglesia, sino de las hermandades medievales cuyo aspecto religioso fue extirpado. Se desarrolló un sustituto para la necesidad sentida de rituales y símbolos comunitarios, que se toleró en las logias donde no había elementos de culto romano ni símbolos religiosos que la iglesia identificara como subversivos.

Al estar la religión "fuera de los límites" para los masones, si se acepta este argumento, se quedaron con la moral cristiana y los ideales de hermandad. Así, la aparición de la masonería en la Escocia del siglo XVII como sistema de moralidad ilustrado por símbolos,

alegorías y rituales no indica ninguna actitud precoz deísta o tolerante con la religión, sino simplemente la aceptación de que la logia no era un lugar válido para que los masones dieran rienda suelta a sus inclinaciones religiosas (ortodoxas). Pero, por supuesto, a largo plazo, esta exclusión de la logia del compromiso abierto con cualquier marca de religión abrió el camino para la adopción de ideas heterodoxas y la admisión de miembros con creencias religiosas divergentes. (Stevenson, pp. 123-124)

Según Stevenson, existe un paralelismo con las funciones del gobierno civil, en el que el ritual, la pompa, los instrumentos musicales y las artes visuales, todos ellos prohibidos en la iglesia, pudieron continuar.

La "segunda vista", la capacidad de conocer acontecimientos futuros a través de visiones de los mismos, se atribuía a los montañeses escoceses, pero también llegó a asociarse con la masonería. En vista de los dones proféticos ampliamente acreditados de John Knox (véase el artículo de David Chilton sobre Knox en *The Journal of Christian Reconstruction*, Vol. 2, invierno de 1978-1979, p. 205), ¿creyeron los líderes de la iglesia que debían ir a la ligera en este tema?

El libro de Stevenson pone de manifiesto la necesidad de un estudio paralelo de los líderes y teólogos de la iglesia escocesa para descubrir elementos de sus puntos de vista relacionados con el hermetismo, las fraternidades secretas, los juramentos, la clarividencia y otros asuntos en los que los reformados modernos se oponen claramente a la masonería. ¿Hemos dejado de advertir graves defectos en la teología de la época, o la iglesia de los Convenanters comprometió sus principios declarados en este ámbito? ¿Puede un estudio de este tipo ayudarnos a comprender el problema histórico más amplio del fracaso de la Reforma en el siglo XVII—sus pérdidas ante la Contrarreforma y su colapso interno ante la herejía, el secularismo y la infidelidad?

Una breve mirada a los puritanos completa nuestra revisión de la presencia de prácticas ocultas y esotéricas en los círculos reformados. John Winthrop el Joven (1606-1676), era el hijo del famoso John Winthrop que participó en la fundación de la Colonia de la Bahía de Massachusetts y fue su gobernador durante doce años. El joven Winthrop fue educado en el Trinity College de Dublín y, en derecho, en el Inner Temple de Londres. Fue elegido miembro de la Real Sociedad y fue gobernador de Connecticut. La participación de Winthrop en la alquimia y la magia está bien documentada. (Walter W. Woodward, *Prospero's America: John Winthrop, Jr., Alchemy, and the Creation of New England Culture, 1606-1676*, Omohundro Institute and University of North Carolina Press, 2010) Fue considerado por otros alquimistas de su tiempo como una autoridad, y mantuvo una correspondencia con expertos en Inglaterra. Winthrop creía que existía tanto la magia blanca como la negra. Ambas eran disciplinas que requerían grandes conocimientos para ser dominadas. No creía en las acusaciones de los juicios por brujería que se llevaban a cabo en esa época porque pensaba que la gente sencilla a la que se dirigían las acusaciones no podía tener de ninguna manera el dominio de la magia que necesitaría si las acusaciones fueran ciertas. Por lo tanto, trató de bloquear tales procedimientos cuando pudo hacerlo con seguridad. Además de la magia, Winthrop practicaba la medicina alquímica, lo que podía hacer más públicamente.

El grado en que los puritanos ingleses estaban abiertos a la alquimia y la magia es difícil de calibrar. Durante la época de Cromwell, practicaron la censura, cerraron el teatro y prohibieron algunas publicaciones literarias. Sin embargo, hubo un florecimiento de publicaciones de libros de ocultismo y alquimia, lo que sugiere que los puritanos no eran adversos a esto.

La dificultad para evaluar la alquimia y las prácticas afines es que no se distinguían de la química, la física y la ciencia. Tampoco estas ciencias se distinguían claramente de las tecnologías

relacionadas. Los científicos, los inventores y los magos podían ser elitistas y reservados en sus oficios de la misma manera. Véase, por ejemplo: Bruce D. White y Walter W. Woodward, "A Most Exquisite Fellow" - William White and an Atlantic World Perspective on the Seventeenth-Century Chymical Furnace', *Ambix*, Vol. 54, No. 3, noviembre de 207. pp. 285-298.

<https://core.ac.uk/download/pdf/148642982.pdf>

Mirando esto desde el otro lado, para que la teología reformada pudiera abordar esto, necesitaba algo más que una teología sistemática en sentido estricto. También era necesaria una filosofía de la ciencia, que pudiera distinguir entre la investigación adecuada de la creación de Dios y las actividades mágicas y ocultas. Lo que finalmente hizo el trabajo no provino del pensamiento reformado, sino de la emergente ciencia mecanicista del siglo XVII. Aunque hay quienes consideran que esta desacralización del mundo es contraria al cristianismo, era necesaria para separar el cristianismo del paganismo, y si las distinciones no podían venir de los teólogos, era bueno que la ciencia las proporcionara. La ciencia mecanicista fue amiga del cristianismo hasta que desarrolló su propia metafísica de un mundo autónomo de Dios, con las propiedades internas e inherentes de la materia generando el orden del mundo. Al hacerlo, la ciencia se convirtió en algo implícitamente religioso y en un rival del cristianismo como comprensión integral de la realidad.

La masonería ha llegado hasta nuestros días y sigue practicando sus rituales y enseñando sus creencias. Sin duda, algunos de sus miembros creen en estas enseñanzas. Para otros tiene una vertiente social. Esta vertiente, sobre todo en el siglo XIX, proporcionaba una red de seguridad en la que la gente podía acudir a sus compañeros en busca de ayuda en momentos de dificultad, algo que entonces no podía ofrecer el Estado. Para el tipo de personas que se unían a la masonería, esto también era preferible a cualquier red de asistencia que pudieran proporcionar las iglesias. También podía tener un aspecto corrupto, ya que los compañeros masones podían ayudarse mutuamente de forma subrepticia en asuntos comerciales y legales, lo que otorgaba a los masones una ventaja especial. Esto se consideraba una amenaza suficiente para una sociedad abierta como para producir un partido antimasónico en la América del siglo XIX.

Las iglesias siguen siendo inconsistentes en su actitud hacia la masonería. Por ejemplo, algunas iglesias reformadas de origen holandés han prohibido la membresía en la masonería, pero la razón parece ser no tanto las enseñanzas ocultas, sino la misma que para prohibir la membresía en algunos sindicatos, a saber, la existencia de un juramento de membresía que forma una especie de hermandad, que es visto por las iglesias como en conflicto con el juramento de membresía de la iglesia y la idea de la hermandad cristiana. Otras iglesias se oponen a las doctrinas masónicas. Por último, la mayoría de las iglesias prestan poca atención a la masonería, como si fuera un pasatiempo inofensivo, aunque tonto.