

HIRAM

EQUINOCCIO DE OTOÑO 6026



GRAN ORIENTE DE ITALIA

Sumario

Ser y no parecer de ANTONIO SEMINARIO	5
A. K. Coomaraswamy: un «constructor» del siglo XX Arte, mitos y leyendas en relación con el simbolismo masónico de M.B.	11
Luigi Pietracqua y Don Pipeta l'Asilè: la representación popular de la Francmasonería de A.M.	25
Las cualificaciones del iniciable de P.Z.	37
Henry A. Wallace: Masonería y compromiso cívico en la América del siglo XX de P.M.	49
La lección histórica de Domizio Torrigiani de N.D.M.	61
El mundo como Gran Logia de E.R.	83
Albert Pike de JAMES D. RICHARDSON	91
Carta a un Hermano de E.S.	99

Ser y no parecer

*¡La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico
que se pavonea y agita una hora sobre la escena
y después no se le oye más...; un cuento narrado
por un idiota con gran aparato,
y que nada significa...!*

William Shakespeare, *Macbeth*

Durante los dos últimos siglos, la continua evolución de los medios de comunicación ha caracterizado la historia de la humanidad y ha modificado los hábitos de las personas; más recientemente, con la «revolución» de internet, se ha tejido una red global de conexiones que ha servido como base para el desarrollo de un «nuevo mundo digital», una suerte de escenario virtual, abierto a todos y extendido por cada rincón de la superficie terrestre. Para participar en la «escena global», también en virtud de la búsqueda del llamado «sentido de libertad», se han ido desdibujando las fronteras territoriales que marcaban la pertenencia y debilitando los rasgos identitarios de los grupos locales tradicionales que han contribuido a definir al ser humano como individuo. Si se tiene en cuenta que entre las personas existe una estrecha relación identitaria, determinada no solo por la naturaleza individual de cada cual, sino también por el entorno, lo que se está perdiendo, en el proceso recién descrito, es la relación vital normal que une a una población determinada con su lugar de pertenencia, caracterizado no solo por su conformación física, sino también por la historia, la cultura y las ideologías que se desarrollan entre las personas.

Aunque aparentemente ciertas dinámicas se producen de manera repentina, en realidad siempre van precedidas por procesos más o menos prolongados, durante los cuales se crean todas las condiciones necesarias para favorecer el cambio futuro. Sin detenernos en análisis históricos, culturales y políticos del territorio, la fase preparatoria de los acontecimientos en curso podría haber comenzado con la idea de asociar el concepto de «progreso» al de «modernidad», proceso que ha favorecido la migración de las comunidades locales hacia grandes centros urbanos, surgidos como consecuencia del progreso tecnológico y de la búsqueda exclusiva del «bienestar material». Los valores tradicionales que mantenían a los individuos vinculados al territorio han cedido el paso a una sociedad «solidificada», en la que los hombres han quedado reducidos, en su mayor parte, a «unidades productivas», vinculadas entre sí por intereses predominantemente materiales. El paso de la edad moderna a la contemporánea se ha caracterizado por la fragmentación de los límites que definían la identidad del espacio urbano y por la incorporación de nuevos espacios anónimos, diseminados a lo largo de las vías de comunicación y en torno a los nodos infraestructurales, carentes de significado y desarrollados en función de una sociedad de consumo, ligada al «producto» más que a la relación entre los individuos y su entorno vital. Posteriormente, con la era digital, se ha puesto en marcha un proceso de «fluidificación» de la sociedad, diluida en una uniformidad global: con la posibilidad de sentirse presente en cualquier lugar, aun sin estar en lugar alguno, el mundo de la apariencia ha ido tomando cada vez más forma y se ha configurado en un entorno virtual en el que vivir una existencia singular y mostrarse mediante nuevas imágenes y relatos que compartir con el «gran público». Este modo de pasar la vida, aunque en un primer momento hizo que el individuo se sintiera parte activa de una realidad «ampliada», a la larga lo ha llevado, en cambio, a verse sometido a muchas de las influencias de la mentalidad global, cada vez más atrapada en la «red» que, por definición, une y captura al mismo tiempo.

Tal proceso de «disolución» de las verdaderas fronteras identitarias no ha afectado únicamente al lugar de residencia, sino también al ámbito del viaje. Mientras los rápidos medios de desplazamiento han acercado entre sí los «destinos» —reduciendo la experiencia del viajero a una vi-

sión superficial del paisaje que se desliza por el cristal del vehículo—, con internet el viaje se ha reducido a la instantaneidad del momento, sustituyendo los lugares reales por espacios virtuales desconectados y capaces de recoger únicamente algunos fragmentos de la vida concreta. Al desaparecer, por tanto, la experiencia del trayecto, forjada a través de los «encuentros en el camino», el «internauta» se ha visto proyectado en un «no lugar» —para comunicarse con individuos que tienen muy poco que compartir, salvo la búsqueda de aprobación a cualquier precio—, aparentando ser distinto de lo que realmente es, con el único propósito de afirmar algo que ya no lo representa.

En esta «realidad deformada», también el tiempo parece fluir de manera diferente, pues cada vez resulta más difícil vincularlo a fenómenos reales: vivir un presente privado de su historia y desprovisto de todo futuro no significa «aprovechar el instante», sino experimentar un tiempo indefinido y desprovisto de cualidad, en pocas palabras, «irreal». Por lo demás, un individuo es tal por su presencia efectiva en un instante determinado y en un lugar preciso, no en un instante y un lugar cualesquiera, del mismo modo que el acontecimiento del momento no puede producirse en todas partes ni en cualquier otro momento. Es evidente que cuanto se ha dicho hasta ahora concierne únicamente al comportamiento exterior del hombre, a las relaciones que este establece con el mundo y con la sociedad con la que se relaciona. Para completar el razonamiento, habría que añadir que el individuo es tal no solo por el entorno exterior que lo rodea y del que se reviste, sino, esencialmente, por su naturaleza interior, que lo caracteriza. A pesar de ello, a falta de una base identitaria sólida, puede resultar problemático hallar dentro de sí la determinación necesaria para emprender un verdadero camino iniciático, orientado a superar los límites derivados de la naturaleza individual. Esta perspectiva dista mucho de la de quienes, por el contrario, eligen adentrarse en el «mundo digital» exclusivamente para experimentar una «realidad aumentada», concepto, por lo demás, distorsionado, puesto que, para descubrir la realidad, es necesario sustraerse, en la mayor medida posible, a la ilusión.

A pesar de este eficiente entramado, a través del cual el individuo cree poder proyectar libremente una identidad más atractiva, existe el

riesgo de que se anule tras unas «máscaras» tranquilizadoras, sin advertir en lo más mínimo que se halla cada vez más encerrado en la ficción, con todas las consecuencias que tal proceso puede acarrear. Para mayor precisión, puede decirse que, si el hombre se identifica con una determinada imagen que no le pertenece, con la ilusión de construir su propia identidad, en realidad tiende a debilitar gradualmente el componente humano que lo define como tal, reduciéndose a una suerte de unidad sin cualidades.

En una mentalidad colectiva tan engañosa —que privilegia todo aquello que resulta tangible y, por tanto, demostrable de inmediato— es fácil acabar llevando una vida inútil como la descrita por Shakespeare en el pasaje citado más arriba, dedicada exclusivamente a «representar un papel», vistiéndose y revistiéndose a voluntad con identidades artificiales fabricadas por la cultura del consumo, superpuestas en una estratificación mental de convicciones y prejuicios reforzados por la aprobación colectiva. El hecho es que ciertos «modelos mentales», cortados a medida para agradar a los demás, al no tener nada que ver con la naturaleza de quien los lleva, carecen todos por igual de «personalidad», como recipientes sin contenido alguno, manipulados con habilidad para ser exhibidos. Además, afirmarse a sí mismo mediante la aprobación de los demás —con el propósito de mantener ocultos los propios límites individuales o buscar efectos a corto plazo por espíritu de supervivencia—, aunque de inmediato pueda producir resultados satisfactorios, a la larga conduce a una situación de estancamiento tal que hace imposible poner en duda las propias convicciones y discernir lo verdadero de lo falso, con el riesgo de comprometer un verdadero camino iniciático.

Debe decirse que sería un grave error atribuir la responsabilidad de este proceso degenerativo exclusivamente al desarrollo de los medios modernos de comunicación. Aunque el entorno exterior sea cada vez más hostil, la causa habría que buscarla, más bien, en una tendencia generalizada a detenerse en la superficie de las cosas, sin considerar siquiera la aparente multiplicidad de las formas sociales, culturales y artísticas, desarrolladas en lugares y tiempos distintos, como expresión de una realidad más profunda. Con la inversión del orden normal de las posibilidades humanas, en el que el componente emocional prevalece sobre el

racional, resulta comprensible que la atención desmesurada a la estética impida cualquier posibilidad de búsqueda de la «belleza», entendida como expresión de la idea inspiradora: no es casual que determinadas obras de arte, exhibidas cada vez de forma más ostentosa, sean apreciadas únicamente a partir de juicios superficiales, influidos por las fantasías del momento. Si se sigue percibiendo únicamente lo que captan los sentidos y se vive solo por el placer de la apariencia, se corre el riesgo de una nivelación a la baja de las mejores capacidades humanas, lo que limita la posibilidad de interpretar los hechos reales de la vida cotidiana más allá de simples consideraciones de orden contingente. Por lo demás, la desmesurada atención prestada al «cuidado de la imagen» podría constituir una explicación plausible de esta tendencia, si bien no constituye una justificación para quien haya decidido recorrer una vía iniciática como la masónica, orientada al «perfeccionamiento interior».

Para evitar malentendidos, conviene añadir que es natural que el iniciado parta de una visión exterior de las cosas que lo rodean; el problema es que ese punto inicial, en lugar de tomarse como punto de apoyo para superar las limitaciones individuales, se confunde con frecuencia con la meta y se exalta desmesuradamente, hasta llegar a creer que la apariencia es la única realidad posible. En estos términos, para quien esté verdaderamente dispuesto a cuestionar sus propias formas mentales, la vastedad del mundo exterior se reduce al punto de partida del camino iniciático y, desde esta perspectiva, la apariencia puede considerarse una «corteza» que es preciso superar para avanzar hacia un conocimiento gradual de realidades cada vez más profundas.

En síntesis, para invertir el «rumbo» y afrontar el camino iniciático —un trabajo exclusivamente interior—, se requiere una disposición activa frente a las numerosas sugerencias que proceden no solo del entorno, sino, sobre todo, de la propia naturaleza individual. En vez de preocuparse por defenderse de lo que aparece a los ojos de los demás, es necesario dirigir la atención hacia una valoración sincera de lo que uno es realmente, poniéndose continuamente a prueba, a corazón abierto, para hacer aflorar y después corregir los vicios ocultos tras aquello que incluso parece ser lo mejor de uno mismo. Si la disposición individual es pura —desinteresada respecto de cualquier aplicación de orden

práctico— y está orientada al Conocimiento, las «máscaras» no tardarán en disolverse gradualmente, una tras otra, hasta llegar a conocer lo que en realidad se es, sin importar dónde ni cuándo, porque la búsqueda de lo verdadero que cada cual lleva potencialmente en sí no tiene más límites que los inherentes a la naturaleza individual.

Es natural que surjan dudas sobre el rumbo tomado por la civilización contemporánea, y parece extraño que el peso de la crisis de los valores tradicionales, extendida ya al planeta entero, no haya recibido la atención debida, especialmente por parte de una institución iniciática como la Masonería, probablemente distraída por cuestiones que no deberían incumbirle. En este sentido, precisamente en una época en la que todo debe ser sostenible, nadie se ha alarmado ante la «insostenibilidad de la apariencia», pese a que esta, vaciada de la realidad más profunda que la sustenta, corre el riesgo de desmoronarse a la primera sacudida como una cáscara vacía. Sería un error formular cualquier hipótesis sobre la evolución futura de la humanidad, aunque la Masonería, potencialmente, podría desempeñar un papel importante, pues aún conserva el patrimonio ritual y simbólico legado por los francmasones. Si los masones actuales no «bajan la guardia» ante las influencias externas y continúan orientando su atención hacia las enseñanzas tradicionales, llevando a cabo un auténtico trabajo iniciático dentro y fuera de los Templos, las acciones de hombres de distinta naturaleza, cada vez más acordes con los principios, serán sin duda más eficaces que un activismo adaptado al mundo exterior y organizado con fines profanos: cuanto mayor sea la unión en el orden intelectual, mayor podrá ser también el entendimiento entre pueblos lejanos y civilizaciones diferentes, «por el bien y el progreso de la Humanidad». El resultado no será inmediato, quizá incluso imperceptible para quien concibe la acción como algo exterior y orientado al bien material, imagen que algunos pretenden proyectar de la institución masónica; pero sí debería resultar evidente en el seno de una «Orden iniciática universal de carácter tradicional y simbólico», como lo es, en realidad, la Masonería.

Antonio Seminario

Gran Maestro del Gran Oriente de Italia

A. K. Coomaraswamy: un «constructor» del siglo XX

Arte, mitos y leyendas
en relación con el simbolismo masónico



Parte I

Ananda Kentish Coomaraswamy (1877–1947) es, sin duda, un autor poco conocido por el público masónico, probablemente porque nunca perteneció a la Masonería, si bien había asimilado su espíritu en virtud de sus numerosos estudios sobre el arte y los oficios. Puede definirse como uno de los más grandes metafísicos del siglo XX, indudablemente un intérprete de aquella antigua sabiduría cuya expresión reconocía en las obras de algunos Maestros del pasado, como Platón, Filón de Alejandría, santo Tomás, Meister Eckhart, Dante y Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī.

El carácter universal de su obra es, ciertamente, uno de los aspectos más significativos de su *forma mentis*, es decir, de su capacidad para reconocer, en las diferencias entre las diversas enseñanzas tradicionales, un

fondo idéntico, una verdad única accesible a quien sepa reconocer la existencia —para recordar el título de uno de sus célebres ensayos— de «muchos senderos hacia una misma cima»¹.

De una nota autobiográfica suya se desprende que no pasaba un solo día sin leer las Escrituras y las obras de los grandes filósofos de todas las épocas, en la medida en que le eran accesibles en las lenguas modernas, en latín, en griego y en sánscrito, convencido de la existencia de una verdad que resplandece a través de todas las tradiciones bajo formas diferentes: *una veritas in variis signis varie resplendet*²; más exactamente, «una verdad cuya gloria excede ampliamente cuanto pueda quedar circuncrito por cualquier credo o confinado entre los muros de cualquier iglesia o templo»³.

Considerada su inclinación hacia lo universal, toda observación biográfica pasa, por tanto, a segundo plano. Por otra parte, al responder a un amigo que deseaba escribir su biografía, Coomaraswamy manifestó su deseo de permanecer en la sombra y lo invitó a juzgar únicamente sus libros, pues entendía que toda biografía era muy poca cosa frente al valor y al destino de un hombre⁴. En este sentido, no podemos sino seguir su invitación, convencidos de que sus estudios aún pueden representar hoy una valiosa ocasión para redescubrir el sentido profundo del

¹ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Paths that Lead to the Same Summit: Some Observations on Comparative Religion», *Motive*, mayo de 1944; trad. esp. «Senderos que conducen a la misma cima», en *¿Soy yo el guardián de mi hermano?*, ed. castellana digital, octubre de 2000.

² «Una única Verdad resplandece, de modos diversos, a través de signos diferentes».

³ A. K. Coomaraswamy, *The Religious Basis of the Forms of Indian Society: An Address to the Student's Religious Association, Ann Arbor, January 1946* (Nueva York: Orientalia, 1946), pp. 3–4. Las palabras de Coomaraswamy recuerdan las de Ibn 'Arabī: «Ten cuidado de no atarte a ninguna creencia particular (al tiempo que niegas todas las demás), porque perderás un bien inmenso. Más aún: perderás la ciencia de la Verdad tal cual es. Que tu alma sea la sustancia de las formas de todas las creencias, porque Dios Altísimo es demasiado grande y demasiado inmenso para estar encerrado en una creencia con exclusión de las otras» (Ibn 'Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, trad., ed. y notas de Andrés Guijarro, Madrid, EDAF, 2009, p. 111).

⁴ «De lo que deberías ocuparte es de la naturaleza y la orientación de mi obra, y tu libro debería estar dedicado en un 95 por ciento a ello. Deseo permanecer en segundo plano [...] “retratar a los seres humanos es asvargya”. Todo esto no es cuestión de modestia, sino de principio» (A. K. Coomaraswamy, carta a S. Durai Raja Singam, mayo de 1946, en *Selected Letters of Ananda K. Coomaraswamy*, ed. Alvin Moore Jr. y Rama P. Coomaraswamy, Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts / Oxford University Press, 1988, p. 25).

«arte» al que aluden los mitos y las leyendas masónicas.

En este punto, la aportación intelectual de Coomaraswamy es particularmente significativa: sus estudios, en efecto, esclarecen la verdadera naturaleza del *folclore*, de los mitos y de las leyendas, cuestionando la interpretación moderna que tiende a considerarlos meras producciones culturales o imaginativas de las comunidades populares⁵.

Según Coomaraswamy, constituyen más bien el vehículo por medio del cual se han conservado y transmitido, a menudo en forma simbólica, enseñanzas y doctrinas pertenecientes a tradiciones más antiguas. El único aspecto propiamente popular concierne a las modalidades de su supervivencia y conservación, pues el pueblo desempeña esencialmente la función de memoria colectiva, a la que se confía la transmisión de tales contenidos en forma de leyendas, cuentos, baladas, juegos y de cualquier otro revestimiento simbólico capaz de revelar su «secreto» a quien esté en condiciones de comprenderlo. Por lo demás, como afirmó lord Raglan en *The Hero (A Study in Tradition, Myth and Drama)*, la literatura de un pueblo nunca es obra suya, sino que desciende hasta él desde lo «alto».

No carece, pues, de interés observar que, desde esta perspectiva, tampoco las leyendas de los distintos grados masónicos son simples construcciones alegóricas o invenciones humanas elaboradas con fines didácticos. Desde el punto de vista tradicional, son relatos simbólicos destinados a custodiar y transmitir una enseñanza de origen más remoto, oculta bajo el velo de la narración. Además, cuando tales leyendas son «puestas en acción», dejan de ser simples relatos para convertirse, a todos los efectos, en ritos capaces de transmitir la influencia espiritual de la que la Masonería es depositaria desde tiempo inmemorial.

Es preciso, sin embargo, establecer una distinción: si las leyendas

⁵ Coomaraswamy, tras citar algunas honrosas excepciones frente a la general incompreensión del *folclore* por parte de los estudiosos modernos, afirmaba que C. G. Jung quedaba «fuera de juego por su interpretación de los símbolos como fenómenos psicológicos, exclusión declarada y deliberada de todo significado metafísico» («Primitive Mentality» [«La mentalidad primitiva»], publicado originalmente en *Études Traditionnelles* XLVI [1939], posteriormente en *Quarterly Journal of the Mythic Society* XX [1990] e incluido en *Figures of Speech or Figures of Thought*, 1946; trad. esp. en *Figuras de lenguaje o figuras de pensamiento. Ensayos sobre la visión tradicional o normal del arte*, ed. castellana digital).

masónicas deben comprenderse como vehículos de una doctrina tradicional, también ha de evitarse asimilar su contenido al de una religión propiamente dicha, tanto por su carácter más intelectual y menos moralista como por la particular adaptación exigida por la transmisión vernácula.

Desde la perspectiva de Coomaraswamy, la contraposición entre religión y *folclore* deriva a menudo de la reorganización de una tradición más antigua en una forma nueva, por lo que los dioses del culto precedente terminan no pocas veces convertidos en los espíritus malignos del posterior⁶. A ello se añade que, cuando la mentalidad de un pueblo adopta una orientación excesivamente racionalista y cientificista, se vuelve cada vez más difícil reconocer la realidad de cuanto escapa a la percepción sensible. De ahí nace una creciente desconfianza hacia todo lo que no puede reducirse a la experiencia empírica, hasta el punto de que mitos, leyendas y símbolos quedan frecuentemente reducidos a simples fantasías o supersticiones.

Por lo demás, se trata de un fenómeno que puede observarse incluso en el interior de los templos masónicos, donde las leyendas iniciáticas corren a veces el riesgo de ser relegadas al rango de meras invenciones rituales, cuando en realidad constituyen un formidable instrumento de conocimiento, capaz de ampliar el horizonte intelectual del Masón y orientarlo hacia significados que trascienden el plano puramente racional. En tales casos, al dejar de ser consideradas vehículos de una doctrina, las leyendas masónicas son juzgadas conforme a criterios ajenos a su naturaleza, como su conformidad con los valores dominantes de una época determinada o su adecuación a una concepción puramente fáctica de la verdad.

Esta tendencia, sin embargo, no procede de la Masonería misma: refleja una dificultad más general de la mentalidad contemporánea para comprender el lenguaje de los símbolos y el valor de los relatos tradicionales. No sorprende, por consiguiente, que muchas de las demandas surgidas de la cultura profana, de las que ha nacido la llamada cultura

⁶ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «La mentalidad primitiva», en *Figuras de lenguaje o figuras de pensamiento. Ensayos sobre la visión tradicional o normal del arte*, ed. castellana digital.

de la cancelación, partan precisamente de la incapacidad para captar el significado simbólico e iniciático de mitos, leyendas y cuentos, hasta considerar necesario reescribir los textos literarios heredados del pasado para hacerlos conformes con las sensibilidades y los valores dominantes de la sociedad moderna.

Tal actitud, por lo demás, tampoco representa un fenómeno completamente nuevo: Coomaraswamy ya señalaba en su tiempo lo que definía como una singular alianza entre religión y ciencia, unidas por la pretensión de privar a los niños de los cuentos por no ser «verdaderos», como si el valor de un relato tradicional debiera medirse exclusivamente por su correspondencia con los hechos y no por la verdad simbólica y doctrinal de la que es portador⁷.

A este respecto, en 1935 L. de Gaigneron escribió una obra bastante interesante, titulada *Vers la connaissance interdite* (Hacia el conocimiento prohibido), que fue reseñada por el propio Coomaraswamy⁸. En ella se narra la historia de tres «personajes»: Atman (*spiritus*), Mentalié (razón) y un sacerdote católico. El conocimiento prohibido al que alude el título es el conocimiento iniciático, propiamente la *gnosis*, rechazado —aunque por razones distintas— tanto por la Iglesia moderna como por los racionalistas: por la primera, porque no puede reconocer la existencia de un conocimiento primordial del que derivarían todas las religiones, con la consiguiente reducción del cristianismo a una religión entre otras; por los segundos, porque, al no poder reducirse a la experiencia empírica, tal forma de conocimiento carece para ellos de todo valor.

El significado es bastante elocuente: cuando el hombre no logra discernir la realidad más profunda de las cosas y se limita a su aspecto más superficial —es decir, a lo que aparece en detrimento de lo que es—, desaparece la verdadera razón de la que depende la vida de cada cosa. Por este motivo Coomaraswamy considera que negar la presencia de

⁷ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «La mentalidad primitiva», en *Figuras de lenguaje o figuras de pensamiento*, cit.

⁸ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Eastern Wisdom and Western Knowledge», *Isis* 34, n.º 4 (primavera de 1943), pp. 359–363; reimpresso en *Am I My Brother's Keeper?*, Nueva York, The John Day Company, 1947, pp. 54–65; trad. esp. «Sabiduría oriental y conocimiento occidental», en *¿Soy yo el guardián de mi hermano?*, ed. castellana digital, octubre de 2000.

una antigua sabiduría en el *folclore* y en las leyendas puede causar la muerte prematura de una comunidad o, en todo caso, el empobrecimiento de la vida de sus miembros⁹; esto es lo que sucede cuando de una leyenda solo se capta el sentido literal o cuando de una invención o de un trabajo solo se percibe el aspecto utilitario o práctico.

Las invenciones, por ejemplo, son casi siempre aplicaciones prácticas de principios metafísicos conocidos, lo cual explica que las más fundamentales hayan sido atribuidas siempre a un héroe de la tradición ancestral, es decir, a una revelación primordial: por muy utilitarias que sean sus finalidades, nunca pierden el significado simbólico mediante el cual es posible vincularse al arquetipo celeste del que son expresión.

Un caso particular, que recuerda un conocido símbolo masónico, es el que Coomaraswamy identifica en el llamado «alfiler de seguridad» (imperdible)¹⁰, adaptación de una invención más antigua: el alfiler o la aguja provistos, en un extremo, de una cabeza, un anillo o un ojo, y, en el otro, de una punta; una forma que, como «alfiler», penetra y une los materiales, mientras que, como «aguja», los enlaza dejando tras de sí, a modo de «huella», un hilo que sale del ojo de la aguja. El alfiler de seguridad se distingue porque el vástago, originariamente recto, se pliega sobre sí mismo, de manera que la punta atraviese el «ojo» y quede retenida en él, fijando el material atravesado.

Quien conozca el significado iniciático de este simbolismo reconocerá sin dificultad en la función del alfiler o de la aguja una expresión del lema «*reunir lo disperso*». El significado del alfiler metálico es, por lo demás, el mismo que el del hilo dejado por la aguja —fijado o no a un botón que corresponde al ojo de la aguja—: es el «hilo-espíritu» mediante el cual el Sol vincula todas las cosas a sí mismo y las ordena; el mismo que, en el simbolismo masónico, se refleja verticalmente en la plomada y horizontalmente en la cadena de unión, por medio de la cual los Hermanos están unidos como perlas en un collar.

Coomaraswamy expresa esta idea mediante la imagen del «Borda-

⁹ A. K. Coomaraswamy, «La mentalidad primitiva», en *Figuras de lenguaje o figuras de pensamiento*, cit.

¹⁰ *Ibid.*

don», es decir, «*el Sastre primordial por quien el tejido del universo, al cual son análogas nuestras vestiduras, es tejido sobre un hilo vivo*»¹¹; de ahí que el hecho de que hoy un alfiler de seguridad o un botón sean considerados únicamente por su utilidad constituya un testimonio significativo del progresivo olvido del sentido simbólico originariamente asociado a las artes, los oficios y los objetos de la vida cotidiana.

En las sociedades tradicionales, tanto las realidades naturales como los objetos manufacturados han sido considerados siempre manifestaciones efectivas de una realidad metafísica. Coomaraswamy observa, por ejemplo, que el águila o el león no son simplemente símbolos o imágenes del Sol, sino el Sol en consonancia¹², pues la forma —entendida en el sentido de los filósofos escolásticos, esto es, como «esencia»— se considera más fundamental que la naturaleza en la cual puede manifestarse.

El mismo principio vale para la arquitectura: toda casa es el mundo en miniatura y todo altar se sitúa en el centro de la tierra. En este sentido, el propio centro de la Logia puede asimilarse a un altar o a un hogar¹³. Por lo demás, la palabra «altar», del latín tardío *altāre*, no carece de relación con el verbo *adolére*, «hacer arder», y designa propiamente la «mesa» destinada a recibir los holocaustos ofrecidos a Dios, es decir, el lugar donde se cumple el sacrificio de las pasiones, que necesariamente debe preceder a la resurrección del Maestro Hiram.

Estas concepciones, sin embargo, pueden extenderse también al estudio de tradiciones no propiamente masónicas, que a su vez suelen quedar reducidas, en sentido moderno, a supersticiones o simples expresiones del *folclore* popular. Lejos de ser meros residuos de creencias ingenuas, también esas formas pueden revelarse, en relación con los mismos símbolos masónicos, como expresiones de principios universales capaces de sacar a la luz significados más profundos que las interpretaciones habituales y de conveniencia.

Coomaraswamy observa, por ejemplo, que en las sociedades tradi-

¹¹ *Ibíd.*

¹² Del latín tardío *consonantia*, derivado de *consonare*: «sonar juntamente», «resonar al unísono».

¹³ La palabra «Logia» puede aproximarse a la voz sánscrita *loka* (mundo), tanto en sentido simbólico, como representación del cosmos, como en sentido etimológico, a través de la mediación del latín *locus*.

cionales, así como en el medio rural de antaño, las madres —con una sensibilidad muy alejada del exhibicionismo y la ostentación propios de la época moderna— rehuían las alabanzas excesivas dirigidas a la belleza de sus hijos.

La razón de tal actitud reside en que el exceso de elogios equivaldría a «tentar a la Providencia», es decir, a exponer el objeto elogiado al riesgo de su ruina. Lo que a la mentalidad moderna le parece una simple superstición encierra, en cambio, el conocimiento de un principio metafísico según el cual «perfección» es sinónimo de «muerte». Todo lo perfecto está, por definición, concluido y nada le falta; cuando una cosa ha agotado todas sus posibilidades, pasando definitivamente de la potencia al acto, no puede sino llegar a su término¹⁴. Es también expresión de ello el ritmo cíclico de la naturaleza, por el cual toda realidad que haya desarrollado plenamente sus posibilidades tiende a retornar, a través de una parábola descendente, al estado no manifestado en el que todo tiene su origen y todo está contenido en el «eterno presente».

Lo mismo vale para el artesano primitivo: siempre deja algo inacabado en su trabajo, pues la palabra «acabado» puede significar que el trabajo ya no puede perfeccionarse, pero también que debe morir, y esto no es lo que el artesano desea para su obra ni la madre para sus hijos.

En este sentido, puede advertirse que la relación entre este principio y el muro inacabado que encontramos en los templos masónicos no carece en absoluto de significado, pues puede explicarse por la necesidad del Artesano divino de dejar en el templo algo incompleto o imperfecto que garantice su conservación y su vida¹⁵. Si se consideran los numerosos ataques que la Masonería ha recibido históricamente tanto desde fuera como desde dentro, ello puede constituir un indicio del ori-

¹⁴ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «La mentalidad primitiva», en *Figuras de lenguaje o figuras de pensamiento*, cit.

¹⁵ Un ejemplo podría ser el de la aceptación en la Masonería: si, por una parte, puede verse en este fenómeno un impulso decisivo hacia la decadencia que, bajo la influencia del protestantismo, condujo al paso de la Masonería operativa a la especulativa, por otra puede verse en la aceptación un medio de permitir el acceso de personas cualificadas ajenas al oficio que, a causa de la destrucción de las Órdenes templarias, no habrían tenido de otro modo la posibilidad de recibir una iniciación occidental.

gen de aquel espíritu de conservación que le ha permitido sobrevivir hasta nuestros días y, al mismo tiempo, un recordatorio de la necesidad de trabajar sobre uno mismo, en lugar de proyectar hacia el exterior las propias limitaciones y atribuir a esta organización iniciática imperfecciones cuya verdadera razón de ser no siempre se conoce.

A este respecto, sin embargo, es necesaria una precisión: no debe confundirse una ley de orden cosmológico, cuya eficacia, adoptadas determinadas precauciones, no depende de poseer la ciencia correspondiente, con el deber propiamente iniciático de un trabajo interior de perfeccionamiento. Puede ocurrir, en efecto, que el artesano o la madre campesina no sean conscientes del significado de una precaución que, con el tiempo, se ha convertido en simple superstición; con todo, su observancia efectiva puede seguir proporcionando una protección real frente a un peligro determinado.

El Masón, sin embargo, no puede limitarse a reconocer la existencia de una ley de orden cosmológico o a constatar su eficacia en el plano de las influencias sutiles, sino que debe reconocer el significado propiamente interior e iniciático del principio del que derivan tales leyes, comprendiendo que el simbolismo de la perfección no remite simplemente a una mejora indefinida ni a un proceso destinado a no concluir jamás, sino a la realización de un estado determinado que constituye el fin último de su recorrido.

Contrariamente a esta visión tradicional, se afirma a menudo que el trabajo del Masón «no termina nunca», como si la finalidad del recorrido fuese precisamente la búsqueda de una perfectibilidad moral y no la perfección en sentido iniciático. Tal actitud puede relacionarse con la curiosa resistencia que la mentalidad contemporánea opone a la idea de un Ser Supremo inmutable; y, en este caso, lo que según Coomaraswamy resulta más significativo *«es que esta resistencia se base casi siempre en los sentimientos: casi nunca se plantea la cuestión de la verdad o falsedad de una doctrina tradicional, y todo lo que parece importar es si la doctrina agrada o no. Tal es la sentimentalidad de quienes, en vez de llegar a una meta, preferirían avanzar no hasta alcanzarla, sino “durante todo el tiempo”, y confunden su actividad, que no es sino un tránsito inacabado de la potencia al acto, con el ser en acto. [...] Esta es la respuesta a lo que los hombres “sienten” cuando rebúyen la “eter-*

nidad”, del mismo modo que rehúyen la “negación de sí”, que solo les impresiona porque no han distinguido, en sí mismos, entre el Sí que “nunca llegó a ser nadie” y el inconstante ego de “este hombre, Fulano de Tal”»¹⁶.

En este sentido, puede decirse que el punto fundamental de la cuestión es precisamente este: la incapacidad de creer en una Realidad Absoluta —y, por tanto, de reconocer su existencia—, cierta, inmutable y no demostrable empíricamente. Aunque un Masón, «*si comprende correctamente el Arte, no será nunca un ateo estúpido ni un libertino irreligioso*»¹⁷, no puede negarse que el Arte no siempre se comprende en su verdadero alcance, con la consiguiente dificultad para reconocer, por ejemplo, que la fe no es incompatible ni con la razón ni con las demás facultades del ser, sino que constituye una condición preliminar para el desarrollo de posibilidades de orden superior¹⁸.

A diferencia de lo que se piensa con demasiada frecuencia, la fe «*es algo profundamente distinto de una simple “creencia”*»¹⁹, pues es un elemento tradicional que «*implica una adhesión firme e invariable de todo el ser*»²⁰. Aun-

¹⁶ A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity (El tiempo y la eternidad)*, publicado originalmente en *Artibus Asiae. Supplementum*, vol. 8, 1947, y por Princeton University Press, 1952; trad. esp. Pedro Rodea, *El tiempo y la eternidad*, Kairós, Barcelona, 1999. Pasaje cotejado con la edición española y el original inglés.

¹⁷ Cfr. James Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons*, Londres, William Hunter, 1723, «I. Concerning God and Religion», p. 50. Versión española según la Gran Logia de España: «Un Masón está obligado, por su carácter, a obedecer la ley moral, y si comprende correctamente el Arte, no será nunca un ateo estúpido ni un libertino irreligioso». Con referencia al G.O.I. también pueden consultarse las secciones *Los principios fundamentales para los reconocimientos* («La Gran Logia debe aceptar como miembros únicamente a hombres de buenas costumbres que manifiesten creer en el Ser Supremo») e *Identidad del Gran Oriente de Italia* («[...] nadie puede ser admitido en Masonería si antes no ha declarado explícitamente creer en el Ser Supremo»). Sobre el sentido de tal creencia, como forma de adhesión no reducible a una mera opinión intelectual, sino asimilable a un acto de fe, véase A. K. Coomaraswamy, «The Bugbear of Literacy», en *What Is Civilization? and Other Essays*, Lindisfarne Press, Hudson (Nueva York), 1989; trad. esp. «El espantajo de la alfabetización», en *¿Soy yo el guardián de mi hermano?*, ed. castellana digital, octubre de 2000.

¹⁸ La fe se considera fundamental no solo en las tradiciones abrahámicas, sino también en la tradición védica: en esta última, la palabra que la designa es *shraddhā*.

¹⁹ René Guénon, *Estudios sobre el hinduismo*, trad. Joaquín Jiménez Garrido, Publicaciones Vía Directa, col. Tradición, España, 2019, reseña de Shrī Aurobindo, *Bases of Yoga*, Calcutta, Arya Publishing House, 1936.

²⁰ *Ibid.* Cuando, dentro de una forma religiosa, el punto de vista sentimental prevalece exce-

que suele recurrirse a ella para el reconocimiento de verdades de orden teológico —ámbito en el que pueden intervenir puntos de vista secundarios, como el moral y el sentimental—, la fe implica ya, aun en forma de «reflejo», la presencia del elemento «certeza», pues es una forma de conocimiento en la que entra en juego algo que supera el dominio racional.

Coomaraswamy, adoptando la definición escolástica de *fides* como «*asentimiento del intelecto a una proposición creíble de la que no se dispone de prueba empírica*», habla de la necesidad de creer para entender (*crede ut intelligas*) y de entender para creer (*intellige ut credas*), es decir, de una actividad conjunta de la voluntad y del intelecto.

Por otra parte, como él mismo observa, si no se tiene la suficiente confianza para admitir que tras las palabras de los textos sagrados hay más de cuanto ellas pueden expresar, o para admitir que sus «autores» hayan podido fijar por escrito lo que han realizado personalmente, o para comprender que tales textos no solo recibieron forma en sentido literario, sino que fueron más bien «in-formados»²¹, no cabe esperar que se comprenda su verdadera intención, la «*vera sententia*» de Dante²².

Lo que sucede a veces en los trabajos de Logia, cuando se rechaza la posibilidad de un origen sapiencial de las leyendas o se niega que tras determinadas formulaciones dogmáticas haya una verdad de orden superior, se explica, por tanto, por una dificultad mucho más profunda: una deficiencia en el «estar a cubierto», atribuible a una infiltración de la mentalidad moderna, que vuelve cada vez más difícil reconocer en el

sivamente sobre el intelectual, nacen las creencias, que, por oposición a la certeza enteramente intelectual, constituyen un fenómeno en el que la sentimentalidad desempeña una función esencial, una especie de inclinación o simpatía hacia una idea (cfr. René Guénon, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, cap. «Tradición y religión», Sanz y Torres, Madrid, 2023).

²¹ «In-formados»: recibir una forma desde «dentro».

²² Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Manas», en Coomaraswamy: *Selected Papers*, vol. 2, *Metaphysics*, ed. Roger Lipsey, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977, pp. 217–218, n. 18. En la nota 18, Coomaraswamy observa que el mismo método exegético, aceptado durante largo tiempo, se fundaba en el supuesto de que en todo texto escriturario se ocultaban al menos cuatro sentidos válidos: literal, moral, alegórico y anagógico (cfr. René Guénon, *El esoterismo de Dante*, Paidós, Barcelona, 2005; cotejo: versión española del Index de la obra de René Guénon). Por consiguiente, quien se detiene en los dos primeros sentidos solo podrá describir el mito o la leyenda «desde fuera», limitándose a sus significados más exteriores.

dogma el revestimiento de una doctrina propiamente esotérica.

Si existen, en efecto, verdades que pueden comprenderse tanto exotérica como esotéricamente, hay otras que, por pertenecer exclusivamente al esoterismo, no tienen ninguna correspondencia fuera de él; cuando se intenta trasladarlas al ámbito religioso, se vuelven totalmente incomprensibles y no pueden sino exponerse en forma de enunciados dogmáticos, es decir, sin tratar nunca de dar de ellos la menor explicación²³.

Esto no impide, sin embargo, que el Masón pueda en ambos casos liberarse de la influencia de los elementos extraintelectuales y sentimentales que constituyen el fundamento de las formulaciones dogmáticas, reconduciendo toda doctrina a su aspecto propiamente intelectual. A partir de esta distinción puede considerarse, por ejemplo, el simbolismo de los pasos de grado, que indican otras tantas etapas de una transformación del modo de conocer, para que la verdad deje de ser creída y llegue a ser realizada interiormente.

En este sentido, resulta particularmente significativo que el salario del Aprendiz y del Compañero se reciba respectivamente junto a las columnas «Boaz» y «Jachim»: si el salario representa la recompensa por el trabajo realizado, expresa asimismo el grado de conocimiento alcanzado, de modo que las dos palabras sagradas pueden referirse a dos modalidades distintas mediante las cuales puede conocerse la verdad.

La palabra «Boaz» (בּוֹאֵז), generalmente interpretada en el sentido de «en la fuerza» o «mi fuerza está en Él [Dios]», contiene, en efecto, el sustantivo hebreo בֹּזֵז (bōz), derivado de la raíz ב-ז-ז (‘-z-z), cuyo campo semántico comprende las ideas de fuerza, vigor y sostén. Considerada desde el punto de vista simbólico, esta palabra parece referirse a un conocimiento que se funda ante todo en el asentimiento²⁴ y la confianza.

²³ Cfr. René Guénon, *Sobre el esoterismo cristiano*, «Cristianismo e iniciación», Obelisco, Barcelona, 2021.

²⁴ Del latín *assentire*, supino *assensum*, compuesto de *ad* y *sentire*: la palabra «asentimiento» significa, entre otras cosas, convenir o reconocerse en lo que otro afirma; también puede advertirse en ella el elemento «conocimiento», pues presupone una identificación o asimilación preliminar con lo propuesto y, como consecuencia, el aquietamiento de la mente, condición indispensable para el desarrollo de cualquier posibilidad de orden superior. Si se examina la etimología de «sentir», se encuentra el latín *sentire*, participio *sensus*, «meditar», «reflexionar», y el irlandés *sél*, «direc-

Expresa la disposición de quien reconoce una verdad sin poseer todavía su certeza interior, pero se adhiere a ella en virtud de la confianza depositada en su fuerza y de la huella que capta por reflejo en su propio corazón.

«*Jachim*», correspondiente al hebreo *yākbîn* (יָכִין) —con el sentido de «Él establecerá» o «Él hará firme»—, deriva, en cambio, de la raíz trilítera י-כ-נ (k-w-n), cuyo campo semántico remite a las ideas de estabilidad, firmeza, fundamento y seguridad. Si «*Boaz*» remite al asentimiento a una verdad, «*Jachim*» designa su consolidación en una certeza interior. Ya no se trata de participar por reflejo en una verdad aún no realizada, sino de poseerla de manera cierta, estable y efectiva.

Por lo demás, la misma idea se encuentra también en el árabe *yaqīn* (يَقِين), término que se remonta a la raíz Y-Q-N (ي-ق-ن), cuyo núcleo semántico remite a las ideas de fijeza, estabilidad y certeza. En el esoterismo islámico, *yaqīn* designa precisamente la certeza espiritual, esto es, un conocimiento que ha superado el dominio de la simple opinión y de la creencia para convertirse en realidad interior. Aunque no se haya establecido una relación etimológica, la convergencia fonética y semántica con el hebreo *yākbîn* resulta particularmente significativa, pues ambos términos evocan la idea de una verdad establecida y afianzada como certeza.

A partir de esta distinción de grado, puede decirse, por tanto, que el dogma puede ser superado, no porque se lo considere falso o incompatible con las opiniones individuales de quien lo contempla, sino porque la verdad que expresa puede ser conocida «desde dentro», de manera más directa y completa de lo que permiten sus formulaciones doctrinales. Aunque inicialmente exija un acto de confianza, desde el punto de vista iniciático tal confianza no constituye un fin, sino únicamente una condición preliminar destinada a hacer posible —cuando se reúnan efectivamente las condiciones necesarias para acceder a ella— la realización de la verdad misma.

Se trata, en suma, de una consecuencia natural de los principios universales en los que se fundan las tradiciones iniciáticas: la manifestación, en todos sus grados y modalidades, es, por lo demás, la expresión

ción», «vía», propiamente «dirigir hacia», «entender» y «conocer».

de una única Realidad.

Desde este punto de vista, tampoco puede afirmarse que existan un mundo sagrado y un mundo profano, sino únicamente dos modos diferentes de considerar una misma realidad, referidos a la capacidad o incapacidad de reconocer la Unidad en la multiplicidad, es decir, aquella única Verdad que, al hallarse fuera del tiempo y del espacio, puede reconocerse siempre y en todas partes, como sugiere el dicho atribuido a Hermes Trismegisto y retomado por san Buenaventura²⁵, quien lo formula como «*la esfera inteligible o abstracta, cuyo centro está en todas partes y cuyo límite o superficie no está en ninguna*»²⁶.

El secreto del arte, por otra parte, tiene carácter geométrico: consiste en la capacidad de asignar a cada doctrina, como a cualquier otra cosa, el lugar que le corresponde en el orden universal, conforme a su naturaleza propia y sin negar su realidad dentro de su ámbito. De esta capacidad, que constituye el presupuesto mismo de la ciencia de la medida, depende en definitiva la posibilidad de desarrollar el «don de lenguas», es decir, la capacidad de dirigirse a cada cual según su grado de comprensión: por lo demás, este arte permite comprender por qué la Masonería fue definida como un «*Centro de Unión*», es decir, como el medio de conciliar una amistad verdadera entre personas que de otro modo habrían permanecido perpetuamente distanciadas²⁷.

[continuará]

M.B.

²⁵ Cfr. San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, trad. del latín Pablo Masa, Buenos Aires, Aguilar, 1953, V, 8, p. 109.

²⁶ Cfr. A. K. Coomaraswamy, *El tiempo y la eternidad*, trad. Pedro Rodea, Kairós, Barcelona, 1999.

²⁷ «[...] por lo que la Masonería se convierte en el Centro de Unión y en el medio de conciliar una amistad verdadera entre personas que de otro modo habrían permanecido perpetuamente distanciadas» (*Antiguos Deberes*, I, «De Dios y la religión», ed. 1723; versión española cotejada con las Constituciones publicadas por la Gran Logia de España).

Luigi Pietracqua y Don Pipeta l'Asilè: la representación popular de la Francmasonería

Luigi Pietracqua, nacido en Voghera el 23 de enero de 1832 y fallecido en Turín el 28 de octubre de 1901, fue tipógrafo, periodista y novelista; está considerado uno de los principales prosistas en lengua piamontesa y autor de novelas históricas con frecuentes referencias masónicas. Miembro de la Logia Cavour de Turín y Gran Orador Adjunto del Gran Oriente de Italia, según consta en la Tenida extraordinaria del Gran Consejo del 7 de marzo de 1862, pertenece a la generación posterior a la unificación italiana que atribuyó a la palabra pública una función de educación cívica. Su personalidad literaria se define por la capacidad de situar la tradición masónica en la memoria urbana de Turín, mediante una lengua de uso cotidiano y una trama arraigada en ambientes populares.

A partir del 15 de junio de 1867, Pietracqua publicó en la «*Gasëta d'Gianduja*», fundada y dirigida por él en Turín, *Don Pipeta l'Asilè*, novela histórico-popular en piamontés cuyo protagonista es un francmasón que trabaja como vendedor ambulante de vinagre. En 1951, «*l'Unità*», órgano oficial del Partido Comunista Italiano, volvió a publicarla por entregas, como suplemento de su edición turinesa, en una traducción italiana de Augusto Monti titulada *Il figlio della Vedova*, título que aquí se vierte como *El hijo de la Viuda*. La Turín de la posguerra ofrecía a aquella recuperación un marco especialmente significativo: la memoria de la Resistencia, la centralidad obrera de la ciudad y el enfrentamiento político de esos años hacían de la relectura de una novela popular del pasado un medio idóneo para proyectar sobre el presente un léxico de emancipación civil.

La elección de Monti respondía a una concepción de la traducción como mediación histórica y política. El paso del piamontés al italiano adquiriría el carácter de una reelaboración capaz de hacer inteligible para un nuevo público la tensión entre el pueblo, la autoridad religiosa y el poder

civil, conforme a una sensibilidad madurada en el ambiente antifascista de Turín.

La hipótesis de que Italo Calvino apoyara la decisión editorial, carente de una prueba documental concluyente, pertenece más a la historia de la recepción que a la reconstrucción fehaciente de los hechos; sigue siendo, no obstante, indicativa del clima cultural en el que el texto fue reactivado.

DON PIPETA L'ASILÈ

La viuda Caterina, madre de Genovieffa y del protagonista, Battista, de diecinueve años, lleva una pequeña taberna, que mantiene abierta y en la que sirve vino gracias a la tolerancia de la autoridad civil, representada por el Vicario, durante los días de precepto de la Iglesia católica romana, entonces dominante en el orden institucional. La Iglesia exige el cierre de todos los locales para favorecer la asistencia, no siempre espontánea, de los fieles a los oficios religiosos. En vísperas del Corpus Christi, dos hombres se presentan y le ordenan cerrar el establecimiento, como todos los demás, por ser un día destinado a la devoción; para Caterina, sin embargo, el cierre del local equivale a la miseria. La amenaza del Santo Oficio tampoco puede tomarse a la ligera, sobre todo porque Battista reconoce a uno de los dos hombres como predicador dominico.

Caterina no cede al requerimiento, mantiene abierto el local, es detenida y muere durante su reclusión en el Santo Oficio; Genovieffa sale con vida, pero marcada de manera irreversible por las torturas de los defensores de la fe. Battista descubre después que Caterina había sido denunciada ante el Santo Oficio por don Bastian, fraile dominico y hermanastro suyo.

DIEZ AÑOS DESPUÉS

El relato se reanuda unos diez años más tarde, cuando Battista, bajo el nombre de Don Pipeta l'Asilè —el vinagrero—, vive de vender vinagre y forma parte de la Francmasonería, presentada como una fuerza moral opuesta a la imbricación entre el poder eclesiástico y el poder civil y a los numerosos abusos del Santo Oficio. La narración lo muestra con ocasión de la iniciación masónica del tintorero Stefano Borello, hombre de probada integridad, originario de Valsesia, que ha establecido un próspero negocio en Turín, donde vive con su madre, la abuela Lucia, sus dos hijas,

Maria y Adele, y la fiel Marianna, criada de la casa. Luigi Pietracqua describe minuciosamente la iniciación, en la que también participa el notario Roggero.

Se introduce un nuevo personaje, el profesor Parodi, de Mondovì, hombre recto y de principios demasiado modernos para su época, quien alude al caso de Pietro Giannone, napolitano muerto en los calabozos de la ciudadela por haber defendido la separación entre el poder civil y el religioso. El profesor Parodi reaparece durante la comida de Navidad en casa de Stefano Borello, a la que también asiste el Asilè. El notario Roggero tiene un hijo disoluto que entra de noche en la habitación de Maria, una de las hijas de Borello, de quien está enamorado; Battista y Stefano acuden y, al no reconocerlo en la oscuridad, el Asilè lo golpea con su bastón con punta de hierro, dejándolo parcialmente desfigurado. Se descubre, además, que el notario Roggero practica la usura como actividad secundaria en ambientes socialmente elevados y protegidos, dentro de los cuales logra asegurarse la impunidad.

Stefano propone a Battista que abandone la antigua taberna de su madre y se traslade a vivir con él, circunstancia que habría agradado a Adele, pues se sabe que está enamorada del Asilè; Battista se niega, sin embargo, porque guarda un secreto: en la vieja casa se encuentra su hermana Genovieffa, todavía viva, pero con sus facultades psíquicas gravemente dañadas por las torturas sufridas a manos de la Inquisición.

LA TRAICIÓN Y LA HUIDA

La casa de los Borello recibe la visita inesperada de tres personas que registran la vivienda, deteniéndose en particular ante los estantes de la biblioteca, donde encuentran un «Catecismo masónico», el mandil y la banda que los francmasones suelen llevar en sus tenidas; los acompaña un piquete de soldados apostado ante la puerta. Mientras tanto, el teólogo Brondel está con el pintor Olivero y con el profesor Parodi, quien, al conocer las sospechas que pesan sobre Stefano, intenta advertirlo llevándole una nota; al llegar a casa de los Borello, es detenido por los soldados, que lo confunden con el dueño, y conducido a las cárceles del Santo Oficio. Mientras esto sucede, Stefano y Battista se encuentran de nuevo en la vieja casa de Caterina, madre del Asilè, donde yace Genovieffa, ya

muerta; al regresar a casa de los Borello por una puerta secreta, recuperan la nota que Parodi había logrado dejar, comprenden que hay un traidor entre los masones y emprenden la huida. El pintor Olivero no ve regresar al profesor Parodi, pero recibe una nueva visita del teólogo Brondel, de quien se entera de que el profesor está recluido en las cárceles del Santo Oficio; se pone entonces manos a la obra para conseguir su liberación y, gracias a la notoriedad de la que goza en la corte, obtiene audiencia con el Gran Ministro, el conde Giovanni Battista Lorenzo Bogino, quien promete ocuparse del caso.

Entretanto, las mujeres de la casa Borello reciben la visita de un misterioso vendedor de requesón, que muestra a la abuela Lucia una cruz, reconocida de inmediato como perteneciente a la esposa de Stefano, y declara haber venido para ayudarlas a huir; un carretero y un fraile de aspecto imponente pasan entonces a recogerlas; este último viste el hábito de la Orden de los Santos Mauricio y Lázaro: se trata, en realidad, de dos francmasones disfrazados. Ocultas en el carro y gracias a la intervención del fraile, atraviesan el puesto de control y llegan al palacete de un noble, el conde Ferdinando, cuyo apellido Pietracqua silencia, donde se reúnen de nuevo con Stefano y Battista.

EL REY Y EL INQUISIDOR

Olivero ha obtenido entretanto del Gran Ministro Bogino, en nombre del Rey, una orden de excarcelación para el profesor Parodi y la lleva al Inquisidor. En este punto la versión de Augusto Monti difiere de la de Pietracqua: en la traducción, el profesor Parodi se suicida en la cárcel, mientras que en el original es el propio Rey quien convoca al Inquisidor y mantiene con él un enfrentamiento de gran tensión narrativa.

Is contentroma mach 'd riportè la conclusion del dialogo, che per soa fôrssa incisiva e për soa curiosità stòrica a merità 'd nen esse ignorà.

Innsoma, cost meschin professor, i veni ch'a sia immediatament liberà, halo capì?

Ma a l'è un eretich, Maestà! Eretich ò nen eretich, a va liberà! Ma le sacre Institussion?... A va liberà! I dover 'd mia carica... A va liberà, liberà, liberà, halo capime, s'è ò nò? 'L caparbi Inquisitor s'è inchinasse promëtend a bassa vos ch'a l'avrìa nen mancà d'esegüì j'ordin reaj, e s'è ritirasse con la coa tra le gambe, parei d'un can bastonà. Ma coma ch'a s'è ubidisce a coi ordin?

Traducción:

Nos limitaremos a reproducir la conclusión del diálogo, que por su fuerza incisiva y su interés histórico merece ser recordada.

En suma, quiero que este pobre profesor sea liberado inmediatamente, ¿lo ha entendido?

¡Pero es un hereje, Majestad!

Hereje o no hereje, ¡ha de ser liberado!

¿Y las sagradas instituciones?

¡Ha de ser liberado!

¿Y los deberes de mi cargo?

¡Ha de ser liberado, liberado, liberado!

¿Me ha entendido, sí o no?

El obstinado Inquisidor se inclinó, prometiendo en voz baja que no dejaría de ejecutar las órdenes reales, y se retiró con el rabo entre las piernas, como un perro apaleado.

La forma en que se ejecuta la orden revela el desenlace trágico del episodio.

En la versión original, el Inquisidor entrega el cadáver del profesor, muerto a consecuencia de las torturas sufridas. Entretanto, don Pipeta se enfrenta al notario Roggero, masón traidor, y le comunica que los francmasones lo consideran muerto.

STEFANO EN VALSESIA Y LA DETENCIÓN DE BATTISTA

La segunda parte del libro comienza con Stefano Borello y sus hijas, Adele y Maria, rubia y morena respectivamente, en Crevola, localidad cercana a Varallo Sesia, donde reciben noticias de Turín. Luigi Pietracqua reproduce la escena en la que un misterioso viajero llama a la puerta y dialoga con Stefano:

—*¿Quién es? No abro a quien no conozco.*

—*Un viajero que busca cobijo.*

—*Encontrará cobijo en la posada.*

—*En la posada falta la luz.*

—*¿Qué luz quiere?*

—*La que viene de Oriente.*

Las respuestas del desconocido revelan su pertenencia a la Francmasonería: es precisamente el francmasón que, cuatro meses antes, había salvado a las mujeres de la casa Borello, y ahora ha venido a traer noticias,

algunas destinadas a todos y otras, más preocupantes, reservadas únicamente a Stefano. El mensajero refiere que los Hermanos más destacados han sufrido registros y que el conde Ferdinando había sido convocado por el Rey y por el conde Bogino, quienes, conocedores de todo lo relativo a la Francmasonería, le habían recomendado prudencia; el Rey había firmado un decreto para abolir la tortura. También llega la noticia de la detención de Battista por la autoridad civil, y no por la Inquisición, por motivos desconocidos: Stefano decide partir de inmediato hacia Turín para ayudarlo. Entretanto, Vincenzo Roggero, hijo del notario, se ha convertido en el abate Roggero, pero el hábito eclesiástico no ha cambiado su naturaleza: Monti lo define, con fórmula deliberadamente despectiva, como «un viejo puerco», insistiendo en su conducta depredadora y en sus continuas peticiones de dinero al padre, pues es incapaz de vivir únicamente de las rentas de sus beneficios eclesiásticos; terminará recurriendo al usurero Papone, presentado en el texto como judío, para obtener una suma mediante un préstamo sobre herencia futura, reembolsable tras la muerte de su padre.

Todo comienza con una visita de Battista a su tío Bastian, el fraile dominico que había denunciado a Caterina y con quien espera reconciliarse: el fraile, que lo invita a regresar a la mañana siguiente alegando compromisos inaplazables, va a denunciarlo ante la policía; Battista acude a la cita al día siguiente, pero es detenido. Stefano emprende con Riccardo, el mensajero, un viaje de tres días en carruaje hacia Turín para reunirse con el conde Ferdinando; allí averigua que el Asilè ha sido detenido tras la denuncia de su tío Bastian, secretario de Su Eminencia el Gran Limosnero de la Corte, el cardenal delle Lanze. La narración vuelve entonces a Vincenzo, que se enfrenta a su padre para obtener el dinero necesario con el que saldar la deuda o, al menos, conseguir su firma como garantía; el notario rechaza ambas soluciones y provoca la ira de su hijo.

Entretanto, Battista está encerrado en una celda bajo el nombre falso de Cerutti; una semana después de la detención, el conde consigue visitarlo e informarle de que la «Viuda», es decir, la Francmasonería, se está ocupando de él. Stefano, por su parte, acude al principal mercado de la ciudad, el Balôn, donde se encuentra con Vincenzo Roggero, quien le pregunta por Adele, la hija rubia; la pregunta provoca en Stefano, que

recuerda la intrusión nocturna de Vincenzo en la habitación de su hija, una reacción violenta y lo impulsa a atacarlo con dureza. La gente que los rodea toma, sin embargo, partido por el abate, pues considera a Stefano un «barbet», apelativo dado a los protestantes. La situación solo se resuelve gracias a la intervención del padre Angelico, fraile recto y honrado: el conjunto de personajes evita en la novela de Pietracqua una distribución esquemática de los valores morales entre clero y Francmasonería. Vincenzo huye a casa y, encerrado en su habitación y conmovido por lo ocurrido, querría pedir perdón a Borello cuando Ghita, una joven y hermosa viuda, amante suya, llama a la puerta y lo abraza; ambos son sorprendidos por Battistone, un carnicero de corpulencia imponente.

LA «VIUDA» LIBERA A BATTISTA

La acción vuelve a centrarse en el conde Ferdinando: el cardenal delle Lanze le comunica que la liberación de Battista depende de la intervención de su secretario, el padre Bastian; el tío de Battista está predicando y, durante la homilía, pierde el conocimiento y muere. El Rector está dispuesto a afirmar que, ya en el pasado, el padre Bastian había sido dado por muerto y había vuelto a la vida. Entre la multitud se habla de dos ángeles que han venido a recogerlo y se grita que se trata de un milagro. Instigada por los hombres del conde Ferdinando, la muchedumbre se dirige a las prisiones y exige la liberación del sobrino del Santo; en medio de la confusión y para evitar disturbios, el Vicario dicta una orden de excarcelación y Battista recupera la libertad.

Mientras el abate Roggero, es decir, Vincenzo, se plantea reconciliarse con Stefano y, sobre todo, con su hija Maria, Battistone, el carnicero, se le acerca para exigir la liberación de su hermano Carlo, detenido, según cree, a causa de una denuncia de Vincenzo. Entretanto, Stefano recibe desde Valsesia una carta de su madre Lucia, que le comunica la enfermedad de Maria, y decide partir para reunirse con ella, acompañado por Battista y el padre Angelico; durante el trayecto deben afrontar una gran inundación del Sesia, con desprendimientos y caminos anegados. Logran, sin embargo, llegar a Crevola, la pequeña localidad donde viven los Borello, pero descubren que se están celebrando los funerales de Maria, hija de Stefano.

EL EPÍLOGO

En el epílogo, Adele se casa con Battista; después de Maria, muere también la abuela Lucia y, finalmente, Stefano fallece, reuniéndose idealmente con los suyos. Cuando también Adele deja este mundo, el Asilè, viudo y solo, encuentra consuelo visitando al padre Angelico en el Sacro Monte de Varallo, hasta que desaparece de Crevola para reaparecer, dos años después, en Turín.

En esos mismos años, el notario Roggero, el masón traidor, muere de un cólico, Vincenzo resulta herido de muerte por el carnicero Battistone y su amante Ghita parece acabar sus días como monja en algún convento; de esta última, sin embargo, el manuscrito que Pietracqua afirma haber encontrado no dice nada. Battista reaparece, pues, en Turín en su doble condición de Pipeta l'Asilè y del rico monsù Battista, único heredero de los bienes de los Borello.

Su figura se vuelve legendaria: sobrino de un santo, protector de los pobres, pacificador de riñas y salvador de un niño que se hallaba en su cuna y al que rescató de una casa en llamas. Battista, en su doble condición de Don Pipeta, amigo de la gente humilde, y de monsù Battista, consejero y comisionista de los señores ilustrados, habría alcanzado a ver la Revolución francesa, la llegada de los transalpinos a Turín y, poco después, el regreso de los austro-rusos para expulsarlos.

Battista morirá en 1799, de una neumonía contraída mientras acompañaba a dos soldados franceses hacia el paso de Montgenèvre, confiados a él por un Hermano turinés para que los pusiera a salvo. De este modo, el Asilè se reúne idealmente con sus seres queridos y deja todos sus bienes a los pobres, quienes, sin embargo, recibirán muy poco por la codicia de los eclesiásticos encargados del reparto. En su tumba de San Pietro in Vincoli —San Pe' di cò, San Pedro de las Coles—, una mano anónima grabó una inscripción que, traducida del piamontés, decía:

*Aquí descansa
Don Pipeta el Vinagrero
Francmasón
Pero
Hombre justo*

LENGUA Y MEDIACIÓN POPULAR

La obra original fue redactada en piamontés y posteriormente traducida al italiano y reelaborada por Augusto Monti, quien intervino en algunos pasajes para hacer más explícitos los nudos narrativos y adaptar el texto a su publicación en la edición turinesa de «*l'Unità*». La mediación de Monti establecía una analogía entre el conflicto narrado por Pietracqua, que enfrenta a la Francmasonería con el Santo Oficio, y la experiencia histórica de los movimientos antifascistas ante el régimen. Esta analogía actúa sobre todo en el plano de la función cívica atribuida a la novela, leída como relato de resistencia moral más que como simple recuperación anticuaria.

En el siglo XVIII representado por la novela, y todavía en el siglo XIX de Pietracqua, el piamontés se usaba en todos los estratos de la sociedad turinesa. Era lengua de corte, de calle, de tienda y de trabajo, y permitía al relato llegar a un público amplio dentro de un horizonte urbano compartido. También las anécdotas atribuidas a Víctor Manuel II, como «Anca custa balussada am fan fa (también me hacen cometer esta bribonada)» y «Finalment ij suma (por fin estamos aquí)», testimonian la vitalidad pública de aquel registro lingüístico, posteriormente fosilizado en la memoria escolar bajo formas italianizadas.

Cuando Monti tradujo y reelaboró la novela, el marco sociolingüístico de Turín estaba cambiando. En esos mismos años, la presencia de refugiados vénetos vinculada a la inundación del Polesine y los primeros indicios de la gran migración procedente del sur de Italia contribuían a transformar la composición de la ciudad. En esta transición, *El hijo de la Viuda* cumplió la función de trasladar al italiano un patrimonio narrativo piamontés, conservar su memoria popular y ponerla a disposición de una nueva comunidad de lectores.

MARCO HISTÓRICO Y PRESENCIA MASÓNICA

La datación interna de la novela se construye mediante referencias históricas distribuidas a lo largo de la narración. Las primeras páginas evocan la batalla de Assietta, librada el 19 de julio de 1747, y el sitio de Mirandola, concluido con la rendición ante los piamonteses en febrero de 1742. En el trono del Reino de Cerdeña se encuentra Carlos Manuel

III de Saboya, soberano entre 1730 y 1773; en ese mismo horizonte se sitúa la acción reformadora de Giovanni Battista Lorenzo Bogino, ministro de Estado de 1750 a 1773, conocido por las limitaciones impuestas al poder eclesiástico y a los privilegios feudales.

La referencia más precisa es la gran inundación del Sesia, acreditada por numerosos documentos y recordada en un estudio de ARPA Piemonte. La capilla de Valmaggia, cerca de Varallo, y la casa valesiana de los Borello, en Crevola, conservan su memoria con la fecha del 14 de octubre de 1755. Al relacionar este acontecimiento con la trama novelesca, puede determinarse la fecha de la muerte de Maria Borello. La cronología de la novela, aunque marcada por las licencias propias del género histórico-popular, queda así ordenada en torno a un núcleo reconocible de referencias saboyanas.

En el libro, la referencia a la Francmasonería permanece parcialmente indeterminada. Pietracqua menciona el levantamiento de columnas de una Logia inglesa vinculada a la facción hannoveriana en Florencia, así como una Logia que operaba en secreto en Roma después de la excomunión de los masones en 1738. La reconstrucción histórica disponible orienta, no obstante, la lectura hacia la plausibilidad del marco narrativo, sobre todo si la figura de *Don Pipeta* se sitúa en un ambiente saboyano marcado por presencias aristocráticas, redes militares y formas de sociabilidad reservada.

La familia de Bellegarde desempeñó un papel relevante en el nacimiento de la Masonería en el Reino de Cerdeña. El marqués Joseph François Noyel de Bellegarde, vinculado al ambiente inglés y registrado en los documentos de la Gran Logia de Inglaterra en 1723, recibió en 1739 cartas patentes que lo constituían Gran Maestro Provincial del Ducado de Saboya y del Principado de Piamonte. De esta matriz nació en Chambéry la Logia Saint Jean des Trois Mortiers, fundada en 1749 y convertida en 1752 en Gran Logia Madre, sobre la base de una *carta patente* y con trabajos en lengua francesa.

La Logia Madre de Chambéry dio origen a otros talleres, entre ellos la Constante Amitié, constituida el 20 de enero de 1765 «à la suite du Régiment de Savoie-Infanterie», la Vraie Amitié en Rumilly en 1763 y la Saint-Jean de la Mystérieuse en Turín el 27 de diciembre de 1765. Más tarde se

constituyeron en Pinerolo Les Trois Pins y la Sincère Union, vinculadas al regimiento *Piémont-Cavalerie*. Los intereses esotéricos de la Saint-Jean de la Mystérieuse favorecieron un distanciamiento progresivo de Chambéry y la concesión, desde Londres, de una patente provincial a los Hermanos Subalpinos.

En 1771, el conde Gabriele Asinari di Bernezzo fue elegido Venerable Maestro; en 1773 obtuvo el título de Maestro Provincial de Piamonte, con autonomía respecto de Chambéry. Las fuentes disponibles registran Logias regulares en Turín desde 1765, mientras que el dato narrativo sitúa la pertenencia masónica de Battista en una fase anterior. La coherencia interna del relato puede explicarse por formas de afiliación discreta, por contactos militares o por organizaciones de regularidad incierta; en cualquier caso, la presencia de la nobleza saboyana en la Francmasonería, de la que el conde Ferdinando constituye una figura novelesca, encuentra respaldo histórico.

CONCLUSIÓN

La lectura de *Don Pipeta l'Asilè* permite captar, dentro de una misma construcción narrativa, el valor lingüístico del piamontés como instrumento de expresión popular y la función cívica atribuida a la novela histórica. La obra de Pietracqua posee interés interpretativo porque entrelaza memoria urbana, imaginario masónico, conflicto entre autoridad religiosa y poder civil y representación del pueblo turinés. La plausibilidad del marco masónico se fundamenta en su coherencia con un ambiente saboyano en el que la Francmasonería, entre presencias documentadas y formas discretas, se encontraba históricamente activa.

La novela se ofrece como espacio de mediación entre literatura, historia y simbolismo civil. Restituye el perfil de una Turín popular atravesada por el dialecto, la memoria y los conflictos institucionales, y proyecta en la figura del *Asilè* la imagen de un hombre justo, capaz de actuar dentro de sus ámbitos de pertenencia y más allá de la formulación exterior de esas pertenencias. Su moralidad práctica une la libertad de conciencia con la responsabilidad hacia los humildes y convierte la fraternidad masónica en un principio de acción antes que en un signo identitario.

Precisamente esta doble naturaleza confiere al personaje su fuerza.

Don Pipeta es una figura articuladora de la trama, un emblema polémico y una figura de reconciliación; su valor nace de la capacidad de transformar la persecución sufrida en una labor de protección, auxilio y pacificación. Por esta razón, su figura trasciende el simple antagonismo entre la Masonería y el Santo Oficio y se perfila como una forma de justicia popular, arraigada en la vida concreta y sostenida por un horizonte simbólico reconocible.

De aquí deriva también el significado de la recuperación realizada por Monti en 1951. Al trasladar la obra del piamontés al italiano y situarla en la Turín de la segunda posguerra, Monti transformó la memoria literaria de Pietracqua en un texto capaz de hablar a la generación que había salido del fascismo y de la guerra. La lucha novelesca contra el abuso religioso podía leerse, en aquella época, como alegoría de la resistencia civil frente a la tiranía y como reafirmación de la dignidad popular ante los poderes que pretenden absorberla.

El interés de *Don Pipeta l'Asilè* reside, por tanto, en su capacidad de conservar, en forma de novela histórico-popular, un núcleo de memoria cívica. La lengua piamontesa actúa como depósito de experiencia urbana; la Masonería funciona como imaginario de fraternidad y libertad; la figura del Asilè adquiere el valor de medida concreta de la justicia. En su aparente sencillez, el personaje recoge una lección moral vinculada a la tradición popular turinesa y, al mismo tiempo, la abre a una dimensión más amplia de responsabilidad humana.

El epitafio atribuido a su tumba condensa todo el movimiento de la novela: la conjunción adversativa entre pertenencia masónica y justicia personal se invierte, en la lectura global de la obra, en una correspondencia más profunda. *Don Pipeta* es «Francmasón» y es «Hombre justo» porque su pertenencia, leída a través de la caridad activa, se convierte en una forma de servicio. En esta unión entre símbolo, pueblo y virtud cívica reside la perdurable relevancia de la novela de Pietracqua.

A.M.

Las cualificaciones del iniciable

Sobre las disposiciones necesarias para la recepción de la investidura iniciática

EL UMBRAL Y EL CANDIDATO

En el orden tradicional de las iniciaciones —desde las de los Misterios de Eleusis hasta las formas medievales de los gremios operativos y, de ahí, a las fraternidades iniciáticas que heredaron su patrimonio simbólico— la persona del candidato constituye el primer y más radical problema doctrinal. Antes incluso de plantear la cuestión de los métodos y de los ritos de investidura, es necesario preguntarse quién puede legítimamente recibirlos, es decir, qué disposiciones se requieren para que la iniciación pueda producir sus efectos reales en un ser determinado. La fórmula que designa al candidato como «hombre libre y de buenas costumbres» no es, si se examina con detenimiento, una simple cláusula ceremonial: condensa en cuatro palabras una doctrina rigurosa y articulada, que merece ser desarrollada con el cuidado que exige su peso doctrinal.

Ante todo, conviene precisar que las cualificaciones de que se trata no son arbitrarias ni convencionales: dependen de la naturaleza misma del acto iniciático y de las leyes que lo rigen. La iniciación, entendida en su sentido auténtico y no reducida a una mera ceremonia sociológica, es la comunicación efectiva de una influencia espiritual procedente de un centro supraindividual, por mediación de una cadena ininterrumpida de transmisión. Para que tal comunicación pueda producirse, el ser que la recibe debe presentar ciertas condiciones mínimas de receptividad, comparables a las que ha de poseer un suelo para que la semilla arraigue y fructifique en él. En efecto, no todos los suelos son igualmente fértiles: los Evangelios sinópticos lo recuerdan con la precisión de quien conoce las leyes de la analogía universal —«Otra cayó en tierra

buena y dio fruto: una, ciento; otra, sesenta; otra, treinta» (*Mt* 13,8). Las cualificaciones del iniciable no son, por tanto, requisitos externos impuestos por una institución humana, sino condiciones estructurales arraigadas en la naturaleza del ser y en su relación con el principio trascendente.

LA ASPIRACIÓN INTELECTUAL

La primera y más fundamental cualificación consiste en lo que puede definirse como «aspiración intelectual»: un deseo ardiente, profundo e irresistible de conocer no tanto las cosas periféricas y múltiples del mundo fenoménico como la realidad una e inmutable que las sostiene y penetra. Aristóteles abrió su *Metafísica* con la sentencia que se haría proverbial: «Todos los hombres desean por naturaleza saber» (*Metafísica*, A, 980a); pero la aspiración de que aquí se trata es algo más específico y mucho más raro —no el mero impulso cognoscitivo que comparte la humanidad en su universalidad, sino esa sed de conocimiento absoluto que Platón describía en *El banquete* como el impulso de Eros hacia la Belleza en sí, hacia aquello que es bello en absoluto, puro, sin mezcla, no contaminado por carne humana, colores ni vanidad mortal alguna (*El banquete*, 211e). Es el deseo de conocer no las sombras proyectadas sobre la pared de la caverna, sino el Sol mismo que las engendra y sin el cual no subsistirían un solo instante.

Tal aspiración se manifiesta en la vida interior del ser de modos diversos y, a veces, indirectos: hay quien la experimenta como una profunda nostalgia de algo espiritual y eterno que todavía no logra nombrar con precisión; quien advierte en lo más íntimo de su ser la presencia de una realidad que trasciende infinitamente la existencia ordinaria y reclama con fuerza ser alcanzada; quien siente la necesidad apremiante de consagrar su vida a algo que la haga digna de ser vivida. En todos estos casos —por distintos que sean los colores de que se reviste la aspiración y las formas en que se manifiesta— se trata de una misma realidad de fondo: la percepción, aún oscura y confusa pero vitalmente auténtica, del vínculo que mantiene unido el centro interior de todo ser al centro del mundo.

La tradición cristiana expresó esta realidad con una formulación de

incomparable densidad doctrinal: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti», escribía Agustín al comienzo de las *Confesiones* (I, 1, 1; trad. Ángel Custodio Vega, BAC). La inquietud de la que hablaba el obispo de Hipona no es una perturbación psicológica accidental: constituye la traducción afectiva y vital de una orientación ontológica constitutiva, la expresión de la aspiración implantada en el fondo del ser en virtud de la creación misma. Quien experimente tal inquietud en su forma más auténtica e intensa posee ya, por ese mismo hecho, la primera e irrenunciable cualificación.

Sin embargo, es necesario —y esta distinción reviste una importancia capital— discernir cuidadosamente dicha aspiración genuina de aquello que se le asemeja exteriormente sin compartir su sustancia. Existen atracciones hacia las formas exteriores del esoterismo que no se alimentan del hambre de conocimiento auténtico, sino de la mera curiosidad intelectual, del deseo de singularizarse o de un orgullo que busca nuevos ornamentos con los que manifestarse. Así como el polvo depositado sobre un prisma no es la luz que lo atraviesa, estos sucedáneos de la aspiración no poseen la capacidad operativa de la aspiración verdadera; confundirlos con ella es uno de los equívocos más peligrosos que pueden presentarse en la vía iniciática.

LA VOCACIÓN: EL ECO DEL NOMBRE ESENCIAL

Estrechamente unida a la aspiración, aunque distinguible de ella por la dirección inversa de su movimiento, se encuentra la *vocación*. El término latino *vocatio*, derivado de *vox*, designa una llamada; y la doctrina tradicional enseña que esta llamada no es, en primer lugar, el clamor del alma hacia el principio, sino el llamamiento que desde el Centro se irradia hacia cada ser en su irreductible unicidad. «Mis ovejas escuchan mi voz», dice el Evangelio de Juan (10,27), y esa voz las llama por su nombre (10,3) —por el nombre propio de cada una, que ninguna otra posee, distinto de todos los demás como su esencia es distinta de cualquier otra esencia posible.

Todo ser lleva en sí, en el lugar más oculto y protegido de su fuero interno —en lo que la tradición hindú designa como *hridaya*, el corazón espiritual, y la islámica como *ayn al-qalb*, el ojo del corazón— la presen-

cia de una realidad que es simultáneamente la más pequeña y la más grande de todas las cosas: la más pequeña, porque es invisible desde el exterior e inaccesible a los sentidos; la más grande, porque es en realidad el Principio infinito que todo lo contiene y del que cada cosa no es más que una manifestación limitada. Esta presencia constitutiva está siempre viva; sin embargo, los sentidos interiores que permitirían al individuo percibirla se hallan, en la condición ordinaria de la humanidad contemporánea, como adormecidos o narcotizados por la acumulación de condicionamientos producida por el descenso cíclico.

El despertar, siquiera parcial, de esta percepción produce una resonancia interior que se manifiesta como una llamada hacia lo trascendente: la maravillosa experiencia de la nostalgia —que etimológicamente es el dolor del *nostos*, del regreso a la casa de origen— de una patria que el ser nunca ha abandonado realmente, pero cuya existencia ha olvidado bajo las sucesivas estratificaciones del olvido mundano. Pico della Mirandola, en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, describía el carácter proteico y perfectible del ser humano en términos que pueden leerse como una alusión a esta posibilidad siempre abierta de regreso al propio centro: a diferencia de todos los demás seres, a los que el Creador asignó una naturaleza fija y un lugar determinado en la jerarquía del universo, el hombre queda libre para elegir su propia forma, para descender hacia las cosas inferiores o elevarse hacia las divinas. Esta indeterminación no es una carencia, sino la condición misma de la libertad y de la vocación.

La capacidad de oír esta llamada —incluso a través del estrépito del mundo moderno, que la sofoca y enmascara con una multiplicidad creciente de ruidos y estímulos— constituye una cualificación esencial. Presupone cierto grado de silencio interior, sin el cual la voz sutil, la que el profeta Elías oyó en el desierto, no en el huracán ni en el terremoto ni en el fuego, sino en «el susurro de una brisa suave» (1 Re 19,12), no puede hacerse perceptible de modo alguno en el fuero interno del individuo.

LA PUREZA DE LA INTENCIÓN Y LA RECTA ORIENTACIÓN

Más allá de la aspiración y de la vocación, que pertenecen en cierto modo a la esfera de la afectividad espiritual, existe una cualificación que corresponde a la dimensión intelectual y volitiva: la «pureza de intención», es decir, la rectitud de la orientación. El acto propedéutico por excelencia para el trabajo iniciático es precisamente orientar correctamente la propia intención hacia el centro; y este acto, que puede parecer meramente preliminar y accesorio, revela en realidad un alcance operativo extraordinario, pues la correcta orientación de la intención —que dirige al ser hacia el polo espiritual con la misma función que desempeña la *qibla* islámica en la orientación de la oración— coincide con ponerse en comunicación espiritual efectiva con el centro supremo, activando esa «ley de resonancia armónica» por la cual lo semejante llama a lo semejante.

El Evangelio expresa esta verdad con una sencillez desarmante: «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá» (Mt 7,7). La búsqueda auténtica, la petición sincera, el llamar con perseverancia: todo ello presupone una intención orientada hacia un fin que se desea alcanzar realmente y no hacia una cómoda caricatura suya. «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8): la pureza de corazón no consiste aquí en una virtud moralista y sentimental, sino en una condición de visión; y el nexo causal establecido por la bienaventuranza es precisamente el que existe entre la cualidad de la orientación interior y la posibilidad del conocimiento metafísico directo.

Plotino, en el tratado *Sobre la belleza* (*Enéadas*, I, 6, 9), enseñaba que el alma debe hacerse semejante a aquello que quiere conocer: no se puede ver la belleza sin hacerse bello ni conocer el bien sin hacerse bueno. La intención pura es ya una forma de esta asimilación preliminar; es la disposición de quien, como el sonido en el eco, responde a la llamada en la misma tonalidad en que fue emitida. En este sentido, la orientación de la intención, acto que solo en apariencia es meramente propedéutico, contiene ya en sí misma un alcance operativo que rebasa infinitamente lo que una consideración superficial podría suponer.

EL DESPRENDIMIENTO DE LOS APEGOS MUNDANOS

Toda tradición iniciática conoce el simbolismo del despojo de los «metales» antes de franquear el umbral del templo: los metales representan las preocupaciones, los apegos, los prejuicios y las identificaciones mundanas que mantienen al ser encadenado a su condición periférica y le impiden acceder a las realidades más centrales. Ningún trabajo propiamente iniciático puede llevarse a cabo mientras no se haya efectuado este vaciamiento preliminar, al menos en medida suficiente para hacer receptivo el corazón.

Platón había enseñado, en el *Fedón*, que la filosofía auténtica es una *melête thanáton*, un ejercicio de muerte: no la muerte física, desde luego, sino esa muerte interior que consiste en liberarse progresivamente del dominio de lo sensible, de las pasiones y de los apegos corporales, para permitir que el alma se recoja en sí misma y se vuelva hacia las realidades inteligibles (*Fedón*, 67c-d). Lo que Platón describía como la práctica filosófica por excelencia corresponde exactamente a lo que las tradiciones iniciáticas exigen como disposición preliminar del candidato: cierta libertad adquirida respecto de los apegos mundanos, no en el sentido de romper bruscamente con ellos, sino de no dejarse ya dominar por ellos, al haberlos situado en la perspectiva correcta con respecto al fin último de la existencia.

Esta libertad es, por lo demás, la misma que la fórmula iniciática coloca en primer lugar: «hombre libre», es decir, libre de aquello que le impediría responder a la llamada del centro. Plotino (*Enéadas*, I, 6, 8) lo expresó con una de sus imágenes más fulgurantes: «Huyamos, pues, a la patria querida» (φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα), patria que no se alcanza con los pies ni con los caballos, sino mediante la transformación interior: el mismo viaje que realizó Odiseo al abandonar la isla encantada donde todo lo invitaba a detenerse y olvidar el camino.

La analogía de la respiración resulta aquí particularmente esclarecedora: así como para inspirar profundamente es necesario haber espirado antes, liberando en los pulmones el espacio ocupado por el aire viciado, para recibir el soplo del principio es necesario haberse vaciado previamente, al menos en parte, del contenido que ocupaba el corazón. La creación del hombre en el *Génesis* se describe precisamente como la

formación del cuerpo humano en cuanto «receptáculo» del soplo divino: «Entonces el Señor Dios modeló al hombre del polvo del suelo e insufló en su nariz aliento de vida; y el hombre se convirtió en ser vivo» (*Gén* 2,7). Hacerse receptáculo —vaciar— constituye la condición misma de la vida espiritual.

LA HUMILDAD FRENTE AL ORGULLO

El corolario necesario del desapego es la humildad, no como virtud sentimental o moralista, sino como disposición metafísicamente fundada en el recto conocimiento de la jerarquía de los seres. El orgullo, la inflación de la individualidad sobre sí misma, representa la enfermedad por antonomasia del iniciado mal cualificado: hay quienes, atraídos inicialmente por el centro, acaban alimentándose de las propias formas tradicionales para nutrir su vanagloria —envaneciéndose por el número de lecturas realizadas, por la capacidad dialéctica adquirida o por la abundante actividad ritual desarrollada— sin que semejante actitud produzca un acercamiento real al principio. Por el contrario, quienes caminan bajo este signo gravitan necesariamente a gran distancia del principio trascendente al que dicen aspirar de palabra: su relación con él se asemeja a la de quien estuviera unido a un cuerpo celeste por un hilo tan largo como la distancia que los separa; el vínculo existe, pero la distancia no disminuye.

Dante comprendió bien esta ley: dedicó a los soberbios la primera cornisa del *Purgatorio* (*Purgatorio*, X–XII) y situó como ejemplo de humildad, en posición de absoluta preeminencia entre todos los ejemplos esculpidos en la roca, el anuncio del ángel a María. El *fiat* de la Anunciación constituye el paradigma de la actitud correcta del candidato ante la llamada del centro: disponibilidad total, abandono de la voluntad individual en favor de una voluntad más elevada que la comprende y la trasciende. «Fuerres y libres, a mejor natura / sometidos estáis», enseña el Sumo Poeta (*Purgatorio*, XVI, 79–80): la verdadera libertad no consiste en afirmar la voluntad individual contra todo y contra todos, sino en subordinarla conscientemente a lo que es más alto, reconociendo en este acto no una disminución, sino la expresión más elevada de la propia naturaleza profunda.

EL SILENCIO INTERIOR COMO CONDICIÓN DE LA RECEPCIÓN

No menos esencial es la disposición que puede llamarse «*silencio interior*»: la capacidad de apaciguar las agitaciones mentales y las pasiones que, al mantener el espejo de agua en perpetua agitación, impiden que el sol se refleje fielmente en él. Así como el sol solo puede reflejarse en el agua cuando esta se halla en calma, únicamente un corazón pacificado y no condicionado ya por la inquietud del mundo puede ser receptivo a las influencias espirituales que aguardan poder transmitírsele.

Las diversas tradiciones siempre han conocido y valorado este principio, traducéndolo en disciplinas concretas. Desde el silencio del aprendiz en las logias operativas medievales —al que se remitió explícitamente también la tradición masónica posterior— hasta la *hesiquía* de los Padres del Desierto, desde el recogimiento de las órdenes contemplativas cristianas hasta las prácticas de quietud de las tradiciones orientales, el sosiego interior ha sido reconocido universalmente como condición preliminar para la recepción de lo espiritual. «Rendíos, reconoced que yo soy Dios», exhorta el Salmo 46,10 («Vacate et videte quoniam ego sum Deus», *Vulgata*, 45,11): el «detenerse» —cesar la agitación del hacer y del pensar mundanos— es condición del «saber», no en el sentido de una adquisición intelectual discursiva, sino en el de una percepción directa que solo el silencio hace posible.

No es, por lo demás, en absoluto casual que la realidad antitradicional contemporánea induzca constantemente a la dispersión mental y al ruido: actúa objetivamente en sentido contrario a cuanto permitiría a los seres oír su llamada interior y responder a ella. La disciplina del silencio no se reduce, por tanto, a un simple ejercicio psicológico, sino que consiste en un necesario acto ascético de resistencia espiritual: la creación de ese espacio interior sin el cual ninguna recepción es posible.

LA VOLUNTAD: LIBRE ALBEDRÍO Y CONFORMIDAD CON LO DIVINO

Todas las cualificaciones enumeradas anteriormente, por necesarias que sean, corren el riesgo de quedar incompletas si no están sostenidas por una voluntad auténtica y constante. El libre albedrío, que Dante Alighieri

definía como «El don mayor que Dios en su largueza / hizo creando, con bondad colmada, / y para Él más conforme a su grandeza» (*Paraíso*, V, 19–21), es precisamente la facultad por la cual el ser humano puede orientar su voluntad hacia lo universal o hacia el mundo —puede elegir, momento a momento, entre responder a la llamada del centro o ceder a las innumerables atracciones centrífugas que caracterizan la existencia profana.

Esta elección no se realiza una sola vez: se renueva a cada instante, y su constancia exige una vigilancia continua que no conoce descanso. La regla de veinticuatro pulgadas de la tradición masónica remite precisamente a la necesidad de no interrumpir nunca el trabajo sobre uno mismo, de no dejar transcurrir jamás el tiempo de un modo enteramente mecánico e inerte: el tiempo no es una entidad neutra que pueda consumirse indiferentemente, sino una serie de instantes, cada uno de los cuales constituye una ocasión concreta para renovar la orientación o abandonarla.

La práctica de la devoción regular —en cualquiera de sus formas consagradas por la tradición— es el instrumento que permite ritualizar esta vigilancia y hacer del acto de intención no un simple acontecimiento excepcional, sino una estructura rítmica de la vida interior. La fe, entendida no como mera entrega confiada y adhesión incondicional, sino como disposición unificadora de todas las energías del ser hacia el fin supremo, desempeña aquí un papel de importancia capital: multiplica la fuerza de la voluntad, permitiéndole liberarse, al menos parcialmente, de la tiranía del ambiente y de sus atracciones dispersivas. La voluntad individual, al orientarse correctamente siquiera por un instante, se refleja, aún de forma fugaz y velada, en su origen; y este hecho hace nacer —todavía embrionario, pero ya vivo— el deseo ardiente de regresar allí donde se encuentra la verdadera patria.

No debe silenciarse, a este respecto, el peligro específico de quienes, tras haber sido atraídos por el vórtice virtuoso y haber recibido una reconexión iniciática, incumplen el compromiso y cambian de orientación. En tal circunstancia, la fuerza atractiva inicial, al proyectarse por la tangente, se convierte en una fuerza dispersiva tanto más potente cuanto más intensa fue la llamada originaria; lo cual constituye una severa advertencia sobre la seriedad de los compromisos que comporta el ingreso en una orden iniciática.

LAS BUENAS COSTUMBRES COMO FUNDAMENTO ÉTICO

La fórmula «de buenas costumbres» no debe entenderse en un sentido meramente moralista, como observancia servil de normas de conducta socialmente aprobadas, ni como respetabilidad burguesa exterior. El término costumbre, derivado del latín *consuetudo*, designa esa segunda naturaleza que el ser adquiere mediante la reiteración constante de actos conformes a un orden: lo que Aristóteles llamaba *ethos*, el hábito virtuoso que se forma por la práctica reiterada de las virtudes hasta que se vuelven naturales y espontáneas, ya no imposiciones exteriores, sino expresiones genuinas del ser (*Ética nicomáquea*, II, 1). El «hombre de buenas costumbres» es aquel cuya vida exterior se halla ya suficientemente ordenada para no constituir un obstáculo permanente para la ascesis interior; aquel que no es esclavo de sus pasiones hasta el punto de ser incapaz de ejercer discernimiento o control alguno sobre su vida y que, por tanto, puede cumplir los compromisos que entraña la vía iniciática.

En un sentido más profundo, sin embargo, las «buenas costumbres» deben entenderse como expresión de una correcta conformidad del ser con su vocación esencial: la capacidad de desempeñar su propia función en el orden universal con esa naturalidad que es signo de haber superado una etapa determinada y no de hallarse en el punto de partida. Quien haya asimilado efectivamente este nivel de realidad realizará los actos prescritos y se abstendrá de los prohibidos con alegría y naturalidad, sintiendo toda acción contraria a su vocación como una violación de su naturaleza más profunda. Dante lo expresó con una sentencia aplicable mucho más allá del plano aquí considerado en clave esotérica: «Fuertes y libres, a mejor natura / sometidos estáis» (*Purgatorio*, XVI, 79–80) —la libertad auténtica coincide con el libre cumplimiento de la propia ley interior, no con el arbitrio de ignorarla.

LA CONVERGENCIA DE LAS CUALIFICACIONES

Las cualificaciones aquí enumeradas no son requisitos separados e independientes que se sumen mecánicamente, ni condiciones que deban satisfacerse una a una en una secuencia rígida: convergen hacia una única realidad de fondo y se sostienen recíprocamente en una estructura orgánica, y cada una alimenta y refuerza las demás en un círculo vir-

tuoso. La aspiración auténtica genera las condiciones para oír la vocación; la vocación esclarece la pureza de intención; la pureza de intención libera al corazón de los apegos que la oscurecen; la libertad respecto de los apegos permite que la humildad arraigue; la humildad crea el silencio interior necesario para la recepción; y la voluntad constante mantiene en tensión fecunda toda la disposición, impidiendo que se relaje y se disperse bajo la presión continua de la existencia ordinaria.

En el centro de todo se encuentra esa presencia trascendente que habita en el fuero interno de cada ser y que, cuando es percibida en su realidad viva —aunque solo sea parcialmente, aunque solo sea por un instante— suscita y alimenta todas las cualificaciones descritas, como si fueran los pétalos de una única flor que brota de un mismo centro. La parábola del hijo pródigo (*Lc* 15,11–32) puede leerse, en una clave que trasciende su significado ético inmediato, como la descripción arquetípica de este proceso: el reconocimiento de su verdadero origen (*in se autem reversus*, como reza la *Vulgata*, *Lc* 15,17), la decisión de regresar, el camino que presupone todas las cualificaciones enumeradas y, finalmente, la acogida del padre que corre al encuentro del hijo cuando aún está lejos. Porque la respuesta del centro a la aspiración sincera del ser la precede y la rebasa: no es el ser quien vuelve a encontrar el principio, sino el principio que, sin haber dejado jamás de buscar al ser, lo alcanza en el momento en que este se ha hecho suficientemente receptivo para ser alcanzado.

Precisamente en esta convergencia —y en su traducción efectiva en una orientación de vida coherente y perseverante— reside el sentido auténtico de la fórmula «hombre libre y de buenas costumbres»: no una designación sociológica ni un requisito de respetabilidad mundana, sino la descripción sintética de ese estado interior en el que el ser, mediante el trabajo paciente y constante sobre sí mismo, se ha vuelto capaz de recibir y custodiar el fuego que le es transmitido y de alimentarlo en sí hasta que ese fuego lo haya transformado enteramente en su propia luz.

P.Z.

Henry A. Wallace: Masonería y compromiso cívico en la América del siglo XX



Henry Agard Wallace (1888–1965), agrónomo de Iowa y masón, se incorporó a la Administración Roosevelt en 1933 como secretario de Agricultura y, en 1941, se convirtió en vicepresidente de los Estados Unidos¹. Su figura, singular en muchos aspectos dentro del panorama político estadounidense del siglo XX, no puede comprenderse sin tener en cuenta la formación moral y cívica recibida en el ámbito familiar: para los Wallace, en efecto, la agricultura no era solamente una actividad económica, sino una disciplina vinculada al cuidado del suelo, a la responsabilidad para con la comunidad rural, a la confianza en la mejora

¹ Henry A. Wallace (1888–1965) fue secretario de Agricultura de 1933 a 1940, vicepresidente de los Estados Unidos de 1941 a 1945, secretario de Comercio de 1945 a 1946 y candidato a la Presidencia por el *Progressive Party* en 1948. Véase John C. Culver y John Hyde, *American Dreamer: The Life and Times of Henry A. Wallace*, Nueva York, W. W. Norton, 2000.

experimental y a la atención al bien común.

Esta orientación se expresó ante todo a través de *Wallaces' Farmer*, la revista familiar, que desempeñó una función de pedagogía cívica en el mundo rural estadounidense. Gracias a la labor del tío Henry Wallace y del padre Henry Cantwell Wallace, la publicación no se limitó a ofrecer consejos técnicos a los agricultores, sino que contribuyó a formar un lenguaje público de la responsabilidad agraria. La protección del suelo, la selección de las semillas, la organización del trabajo rural y la dignidad moral del agricultor se presentaban como aspectos distintos de una misma tarea: hacer el mundo rural estadounidense más productivo, más consciente y más capaz de autogobernarse.

George Washington Carver, botánico afroamericano vinculado al Iowa State Agricultural College y a la familia Wallace, también desempeñó un papel significativo en su formación. Las excursiones juveniles realizadas con Carver enseñaron al joven Henry Agard a considerar la observación de la naturaleza como una disciplina de la atención: mirar una planta, una mazorca, un terreno o una variación del crecimiento significaba aprender a leer un orden concreto, hecho de relaciones y proporciones.

El experimento de 1904 sobre la relación entre la simetría de la mazorca y el rendimiento del maíz tradujo esta disposición interior en método empírico: con quince años, Wallace puso a prueba la idea, entonces consagrada por el éxito de los concursos agrícolas, de que las mazorcas más regulares, uniformes y armoniosas eran también las más productivas, sembrando por separado los granos de distintas mazorcas y comparando después su rendimiento efectivo. El descubrimiento de que la belleza exterior de la mazorca no coincidía necesariamente con su productividad le mostró el límite de aquel criterio: desde entonces, la agricultura debía apartarse de la primacía de la apariencia y someterse a la verificación experimental de los resultados².

En este marco se inscribe también la *Hi-Bred Corn Company*, empresa

² Sobre la influencia de George Washington Carver, la formación botánica de Wallace y el experimento de 1904, véase Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light: The Development of Henry A. Wallace's Experimental Spiritualism», *The Annals of Iowa* 53, n.º 3 (1994), pp. 195–218.

fundada por Wallace en 1926 y destinada a convertirse, más tarde, en *Pioneer Hi-Bred*. No se trató de una simple iniciativa comercial, sino del resultado más concreto de su formación experimental. Wallace trasladó a la selección del maíz híbrido el mismo criterio que había madurado desde su juventud: no fiarse del aspecto de la planta o de la mazorca, sino medir, comparar y verificar los resultados. La nueva empresa aplicó así el método estadístico a la realidad cotidiana del campo, recopilando datos sobre los rendimientos, comparando variedades y cruces, observando el comportamiento de las semillas en distintos terrenos y manteniendo una relación directa con los agricultores. La selección del maíz híbrido se convirtió de este modo en una práctica empírica y cooperativa, sometida a control sobre el terreno más que confinada al laboratorio³.

EL NEW DEAL AGRARIO

El paso del trabajo en los campos a la administración del Estado se gestó en el contexto de la crisis agrícola posterior a 1929, cuando el desplome de los precios y la inestabilidad del crédito rural transformaron la cuestión agraria en un problema nacional. Wallace reconoció en aquella coyuntura una prueba de orden institucional: preservar la agricultura equivalía a custodiar una de las bases morales de la República estadounidense⁴. Su nombramiento como secretario de Agricultura, el 4 de marzo de 1933, lo situó en el centro del programa rooseveltiano de reconstrucción económica e institucional. Wallace, que entonces tenía cuarenta y cuatro años, dirigió el Departamento, llamado a transformar la crisis del campo en una obra reformadora y destinado, bajo su dirección, a convertirse en un organismo estable de coordinación e intervención, capaz de sostener a las comunidades agrícolas mediante programas y disposiciones federales⁵.

³ Sobre la *Hi-Bred Corn Company*, posteriormente *Pioneer Hi-Bred*, y sobre los experimentos de Wallace con el maíz híbrido, véanse John C. Culver y John Hyde, *American Dreamer*, cit.; National Agricultural Library, USDA, *Henry Agard Wallace Collection*.

⁴ Véanse University of Iowa Libraries, *Biographical Dictionary of Iowa: Henry Agard Wallace*, Miller Center, University of Virginia, *Henry A. Wallace (1933–1940)*.

⁵ Para los datos sobre la expansión del USDA y sobre la *Agricultural Adjustment Act*, véanse Miller Center, University of Virginia, *Henry A. Wallace (1933–1940)*; John C. Culver y John Hyde,

Solo en 1934 Wallace recorrió más de cuarenta mil millas, visitando las zonas rurales y dialogando tanto con los representantes de las comunidades agrícolas como con los interlocutores institucionales. Aquellos viajes garantizaron que sus reformas mantuvieran un contacto directo con las condiciones materiales de los territorios y con las bases operativas de la reconstrucción. En el proyecto de Wallace, la reforma administrativa adquiriría valor cuando, mediante la custodia del suelo y la responsabilidad hacia las generaciones futuras, orientaba la técnica hacia la justicia social. La *Agricultural Adjustment Act* de 1933 dio forma normativa a la regulación de la producción, a fin de reconducir la actividad agrícola a condiciones de estabilidad para las explotaciones y de continuidad para la vida rural. La *Soil Conservation and Domestic Allotment Act* de 1936 vinculó los incentivos públicos a la regeneración de la tierra, transformando la respuesta a la crisis en un programa de educación agraria y de apoyo a las prácticas de conservación; la promoción del *Ever-Normal Granary* completó esta visión mediante la constitución de reservas destinadas a regular el mercado agrícola en las fases de escasez y de sobreproducción⁶.

EL ITINERARIO MASÓNICO

El padre de Henry Agard, Henry Cantwell Wallace, estaba afiliado a la *Pioneer Lodge* n.º 22 de Des Moines, Iowa, y, en 1927, el futuro vicepresidente recibió los grados simbólicos en la *Capital Lodge* n.º 110 de la misma ciudad y después, el 23 de noviembre de 1928, obtuvo el 32.º grado del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, Jurisdicción Sur de los Estados Unidos⁷. La posterior baja formal de la Logia, tramitada mediante una plancha de quite y vinculada a la asunción de responsabilidades políticas de ámbito federal, redujo la participación de Wallace en las tenidas sin disipar el patrimonio simbólico recibido. También durante los años transcurridos en Washington, la Masonería siguió representando

American Dreamer, cit.

⁶ Véanse National Agricultural Library, USDA, *Henry Agard Wallace Collection*; Farm Credit Administration, *Historical Highlights of FCA and the FCS*.

⁷ Véanse Grand Lodge of Washington, D. C., *The Voice of Freemasonry*, 2019; University of Iowa Libraries, *Papers of Henry A. Wallace, Speeches by Wallace, 1923–1933*.

para Wallace el centro de la disciplina simbólica de la edificación moral del ser humano y de la sociedad. En la conversación con Truman celebrada después de la *Convención* demócrata de 1944, la referencia a la pertenencia masónica compartida ofreció a Wallace un instrumento de concordia en una fase de fuerte tensión política⁸.

En 1934, mientras hojeaba *The History of the Seal of the United States* a la espera de encontrarse con el secretario de Estado Cordell Hull, Wallace quedó impresionado por el reverso del Gran Sello, en el que aparece la hoy célebre composición formada por la pirámide inacabada, el Ojo de la Providencia y los lemas *Annuit Cæptis* y *Novus Ordo Seclorum*, que se le presentó como emblema de la renovación rooseveltiana⁹.

Wallace propuso entonces a Roosevelt reproducir el reverso del Gran Sello, que había sido poco conocido desde su aprobación por el Congreso el 20 de junio de 1782 hasta entonces, en un medio de pago de uso corriente. La idea inicial se refería a una moneda, pero Roosevelt eligió el billete de un dólar, en el que, desde 1935, aparecieron las dos caras del Sello: el presidente, también masón y poseedor del 32.º grado del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, reconoció en el Ojo de la Providencia un signo del Gran Arquitecto del Universo y quiso que aquella imagen entrara en la vida cotidiana del pueblo estadounidense¹⁰.

ROERICH Y EL CARISMA ESPIRITUALISTA

Entre 1925 y 1935 Wallace se acercó a ambientes teosóficos ajenos tanto a su formación religiosa como a su pertenencia masónica. A partir de 1927, gracias a la mediación del agrónomo soviético Dmitry Borodin, entró además en relación con el pintor y místico ruso

⁸ Graham J. White y John Maze, *Henry A. Wallace: His Search for a New World Order*, Chapel Hill-Londres, The University of North Carolina Press, 1995, cap. 5.

⁹ Sobre el proceso de formación del Gran Sello y el papel de Charles Thomson en el diseño definitivo de 1782, véanse National Archives, *Original Design of the Great Seal of the United States (1782)*; Richard S. Patterson y Richardson Dougall, *The Eagle and the Shield: A History of the Great Seal of the United States*, Washington, Department of State, 1976.

¹⁰ Para el testimonio de Wallace sobre el episodio de 1934, véanse sus cartas de 1951 y 1955 reproducidas en GreatSeal.com, *How the Great Seal's Pyramid and Eye Got on the One-Dollar Bill in 1935*; véanse también Patterson y Dougall, *The Eagle and the Shield*, cit.

Nicholas Roerich y con su museo de Nueva York, donde la obra artística se presentaba como parte de una misión más amplia de renovación religiosa y cultural¹¹.

En este contexto tomó forma la llamada «misión asiática» de Roerich: la base administrativa consistía únicamente en una expedición vinculada al Departamento de Agricultura de los Estados Unidos, destinada a recopilar información útil sobre los recursos vegetales del interior de Asia, pero Roerich tendía a interpretar los lugares recorridos por la misión como un espacio de regeneración espiritual y como posible centro de un nuevo orden cultural mundial. De ahí nació la ambigüedad: Roerich fue dotando progresivamente aquel encargo oficial, surgido con una justificación agrícola y administrativa, de finalidades simbólicas, diplomáticas y geopolíticas que el Departamento no podía reconocer como propias¹². Esta superposición no tardó en producir resultados embarazosos. Cuando la prensa comenzó a hablar de un supuesto «reino masónico siberiano» de Roerich, no daba cuenta de un proyecto de la Masonería ni de un programa político formalmente patrocinado por Wallace: empleaba más bien el léxico masónico como fórmula sugestiva, adecuada para transformar un episodio internacional en un relato conspirativo. En este sentido, la expresión revela más el clima polémico y la sospecha suscitada por la iniciativa que su verdadera naturaleza institucional¹³.

Las llamadas «*Guru Letters*» pertenecen al mismo contexto, aunque en un plano distinto. Cuando la correspondencia privada de la década anterior entre Wallace, Roerich y su círculo fue hecha pública por Westbrook Pegler durante la campaña presidencial de 1948 y convertida en arma polémica contra Wallace, el episodio hizo evidente el punto de ruptura: lo que para Roerich podía presentarse como búsqueda espiritual, para Wallace, en cuanto hombre de gobierno, debía responder a

¹¹ Véase Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light», cit.

¹² John McCannon, *Nicholas Roerich: The Artist Who Would Be King*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2022, introducción y caps. 11–14; Benn Steil, *The World That Wasn't: Henry Wallace and the Fate of the American Century*, Nueva York, Avid Reader Press, 2024, caps. 3–4.

¹³ Véanse John C. Culver y John Hyde, *American Dreamer*, cit.; Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light», cit.

criterios de transparencia institucional, responsabilidad administrativa y juicio público¹⁴.

LOS HAUDENOSAUNEE Y LA SABIDURÍA DE LA TIERRA

Los Haudenosaunee, denominados también en la historiografía Confederación iroquesa o Seis Naciones, suscitaron el interés de Wallace porque ofrecían un modelo originario en el que la agricultura, el consejo comunitario y la autoridad territorial concurrían a formar un único orden cívico. En aquel marco, Wallace reconoció una sabiduría de la tierra coherente con su búsqueda de raíces espirituales en el continente americano¹⁵. El sistema agrícola de las Tres Hermanas, es decir, maíz, frijoles y calabaza, impresionó a Wallace porque manifestaba una cooperación entre cultivos plenamente conforme con su mentalidad experimental: los tres componían un equilibrio agrario en el que el maíz proporcionaba sostén, las leguminosas enriquecían el suelo y la calabaza preservaba la humedad; las tres funciones actuaban conjunta y sinérgicamente.

Charles O. Roos, ministro de culto de una comunidad indígena estadounidense, cultivador de maíz e interlocutor espiritual de Wallace, desempeñó una importante función mediadora. Su encuentro, celebrado en Taylors Falls en octubre de 1931, preparó el viaje que Wallace realizó en el verano de 1932 a una aldea onondaga próxima a Syracuse. A los ojos de Wallace, la experiencia fue especialmente formativa también desde el punto de vista político: la *Gran Ley de la Paz* de los Haudenosaunee era importante porque fundaba la autoridad en el consejo comunitario y confiaba a las madres de los clanes una función de custodia del orden común. Wallace vio en ella, por tanto, un modelo anterior a la moderna administración estadounidense, pero capaz de expresar una profunda

¹⁴ Véanse John C. Culver y John Hyde, *American Dreamer*, cit.; Peter Orvetti, «The Theosophist Who Was Nearly President: “The Heart Trust” of Henry A. Wallace», *Quest* 112:4, pp. 34–36; Bruce M. Swain, «Henry A. Wallace and the “Guru Letters”: A Case of Successful Stonewalling», *Mid-America* 69 (1987), pp. 5–19.

¹⁵ Sobre las Tres Hermanas, los Haudenosaunee, William H. Dower, Charles O. Roos y el encuentro de Wallace con el entorno onondaga, véanse Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light», cit.; Joy Porter, *Native American Freemasonry: Associationalism and Performance in America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011.

sabiduría política arraigada en el territorio¹⁶.

La recepción posterior de la Gran Ley de la Paz confirmó la visión de Wallace. En 1988, el Congreso de los Estados Unidos aprobó la *House Concurrent Resolution 331*, reconociendo la contribución de la Confederación iroquesa y de otras naciones indígenas a la formación y al desarrollo político de los Estados Unidos y, por consiguiente, su influencia en la Constitución estadounidense. En 2007, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas reconoció, a escala universal, el derecho de los pueblos indígenas a mantener y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales. Desde esta perspectiva, la *Gran Ley* no queda reducida a una referencia anticuaria: sigue siendo una memoria normativa capaz de vincular tierra, comunidad, identidad colectiva y principio federativo¹⁷.

LA CONFIANZA DEL CORAZÓN

El *Brain Trust* fue el grupo de asesores, economistas, juristas y académicos que ayudó a Franklin D. Roosevelt durante la campaña presidencial de 1932 y en la formulación de las primeras políticas del New Deal. Sus tres integrantes principales fueron Raymond Moley, Rexford G. Tugwell y Adolph A. Berle Jr., todos vinculados a la Columbia University. Ayudaron a Roosevelt a elaborar alternativas de política económica y social y contribuyeron asimismo a redactar discursos electorales.

Wallace aceptaba la necesidad de aquella competencia técnica, pero la consideraba insuficiente si no estaba guiada por una orientación moral. En su libro *Statesmanship and Religion*, de 1934, Wallace escribía que,

¹⁶ Robert Hieronimus, con Laura E. Cortner, *Founding Fathers, Secret Societies: Freemasons, Illuminati, Rosicrucians, and the Decoding of the Great Seal*, Rochester (Vermont), Destiny Books, 2006, cap. 1; Graham J. White y John Maze, *Henry A. Wallace*, cit., cap. 2. Véase también Paul A. W. Wallace, *The White Roots of Peace*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1946.

¹⁷ Hieronimus, *Founding Fathers, Secret Societies*, cit., cap. 1; Bruce E. Johansen, *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy*, Boston, Harvard Common Press, 1982; Historical Society of the New York Courts, *How the Great Law of Peace Helped Shape New York and American Democracy*, 2023; Congreso de los Estados Unidos, H. Con. Res. 331, 100.º Congreso, 1988; Asamblea General de las Naciones Unidas, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, A/RES/61/295, 13 de septiembre de 2007, art. 5.

junto al *Brain Trust*, era necesario un *Heart Trust*, es decir, una confianza en la bondad originaria del corazón humano cuando no está deformado por el culto al dinero y el egoísmo. Este *Heart Trust* era para él el complemento ideal del *Brain Trust*, porque evocaba la idea de una clase dirigente capaz no solo de saber, sino también de querer rectamente. El *Brain Trust* respondía a las preguntas sobre los instrumentos técnicos, económicos y jurídicos necesarios para salir de la crisis; el *Heart Trust* respondía, en cambio, a las preguntas sobre el fin humano, moral y comunitario al que debían ordenarse aquellos instrumentos.

De ahí el vínculo con el hombre común. La política económica, el orden internacional, la democracia, la agricultura, la industria, la paz y la justicia social debían pensarse desde el punto de vista del hombre común, no desde el de las oligarquías, los cárteles, las élites financieras o las potencias imperiales. El universalismo masónico de Wallace no tomó forma como abstracción, sino como disciplina moral de la competencia en los asuntos públicos: saber, gobernar y reformar solo tenían sentido cuando se orientaban a promover la dignidad concreta de todos los seres humanos y la fraternidad entre los pueblos.

EL SIGLO DEL HOMBRE COMÚN

La vicepresidencia de Wallace, del 20 de enero de 1941 al 20 de enero de 1945, lo situó en la cúspide de la vida institucional estadounidense. Roosevelt lo eligió en 1940, en un clima de emergencia bélica que ya tenía alcance internacional, reconociendo en su perfil intelectual y moral una personalidad capaz de representar el proyecto estadounidense para la posguerra. El 8 de mayo de 1942, Wallace pronunció el discurso *The Century of the Common Man* como respuesta implícita a *The American Century* de Henry Luce: frente a la visión de un siglo regido por el poder económico y militar estadounidense, propuso un orden de posguerra en el que la paz debía asentarse en instituciones capaces de garantizar seguridad social y reconocimiento político a los pueblos. En aquel discurso afirmó que el nuevo siglo debía ser el siglo del hombre común y que los Estados Unidos debían evitar repetir los errores de los nazis

proclamándose ante el mundo como una nueva «raza de amos»¹⁸.

El discurso hacía pública la misma exigencia que el *Heart Trust* había formulado en el plano moral: la técnica, el poder económico y la victoria militar no bastarían para garantizar la paz si la posguerra no abría una etapa de justicia social, cooperación internacional y reconocimiento mutuo entre los pueblos. Para Wallace, la libertad no podía seguir siendo un privilegio nacional o de clase; debía traducirse en seguridad material, dignidad cívica y participación política de todos. Su orientación pública se manifestó con especial claridad en la cuestión de los derechos civiles: Wallace habló ante auditorios racialmente mixtos en el Sur segregacionista, defendió la plena dignidad de los ciudadanos afroamericanos y vio en la fraternidad el fundamento moral de su pleno reconocimiento jurídico y social. La fraternidad no era para él un adorno retórico, sino el principio que obligaba a la democracia estadounidense a afrontar su propia incoherencia interna.

En la Convención Demócrata de julio de 1944, Claude Pepper trató de convertir el apoyo de la multitud en una reafirmación política de Wallace, pero las dinámicas procedimentales internas del partido condujeron finalmente a la designación de Harry S. Truman. La muerte de Roosevelt, en abril de 1945, otorgó a aquella decisión un peso inmediato en la conclusión de la guerra y en la primera definición de la política exterior de la posguerra.

En 1948, el *Progressive Party* tradujo el universalismo democrático y social de Wallace en un programa de justicia pública, orientado a la seguridad material y a la cooperación internacional. Aquel programa anticipó cuestiones destinadas a reaparecer en la política estadounidense de la segunda posguerra, sobre todo en la relación entre derechos civiles, seguridad social e instituciones multilaterales, pero, en el marco de la Guerra Fría que se iba fraguando, la candidatura obtuvo solamente el 2,4 % del voto popular. Tras la ruptura con el *Progressive Party*, en 1950 Wallace se retiró a South Salem, volvió a los estudios agrarios y se dedi-

¹⁸ Henry A. Wallace, *The Century of the Common Man*, discurso pronunciado el 8 de mayo de 1942 ante la Free World Association y difundido por la Office of War Information; véanse también John C. Culver y John Hyde, *American Dreamer*, cit.

có a la selección de líneas genéticas de gallinas ponedoras y de variedades de gladiolos hasta su muerte, ocurrida en Danbury en 1965.

En el perfil intelectual de Wallace convergen la iniciación masónica, la competencia científica y la responsabilidad democrática. La inteligencia simbólica de Wallace dio forma a su vida pública, no para sustituir la administración concreta y racional, sino para orientar la economía y el gobierno hacia la dignidad del ser humano y la fecundidad de la tierra. En la visión de Wallace, la esperanza en una fraternidad mundial se fundaba en la convicción de que la democracia estadounidense y el éxito económico del *New Deal* podían proponer al mundo entero un modelo de cooperación social. El agrónomo de Iowa, convertido en hombre de Estado, reconoció en la tierra el primer templo confiado a la custodia del ser humano, en la justicia el principio de la edificación cívica y en la fraternidad el vínculo capaz de transformar la reforma social en empresa moral.

Por ello, el *Heart Trust* («Confianza del Corazón»), la justicia para con el hombre común y la aspiración a un orden internacional fundado en la cooperación no fueron para Wallace temas separados, sino aspectos distintos de una única arquitectura simbólica capaz de unir el perfeccionamiento interior con la paciente pero inexorable labor de edificación de la convivencia fraterna entre los pueblos.

P.M.

La lección histórica de Domizio Torrigiani



*Toda ceniza es semilla
todo rastrojo es brote,
todo desierto, primavera*

G. D'Annunzio, *Notturmo*

SUMARIO

I. Domizio Torrigiani, Gran Maestro mártir del G.O.I., mediante la reforma constitucional de 1922 integró plenamente al G.O.I. en el conjunto de las Obediencias regulares de ámbito mundial; vigencia perdurable de su enseñanza acerca de la independencia de la Orden respecto de los Ritos. II. La Marcha sobre Roma y la actitud favorable, aunque llena de reservas, del G.O.I. III. La actitud inicialmente favorable del Gran Maestro Torrigiani ante el régimen naciente no duró más que una

mañana. IV. La resolución del Gran Consejo del Fascismo de 14 de febrero de 1923 sobre la incompatibilidad entre la afiliación al P.N.F. y la Masonería como medio para golpear exclusivamente al G.O.I. V. La carta de Francesco Saverio Nitti a Víctor Manuel III, de 5 de marzo de 1925, en la que se preveía que la persecución de la Masonería en Italia conduciría al fin de la Monarquía. VI. Domizio Torrigiani y la firma del Manifiesto de Croce de los intelectuales antifascistas, del 1 de mayo de 1925, como acto de intransigencia moral del Gran Maestro del G.O.I. VII. El sacrificio del Gran Maestro Torrigiani sentó las bases del renacimiento del G.O.I. en Italia después de la Segunda Guerra Mundial; conclusiones.

I

Domizio Torrigiani fue Gran Maestro del Gran Oriente de Italia durante el período de persecución impuesta por el régimen fascista, que, mediante la tristemente célebre Ley n.º 2029, de 26 de noviembre de 1925, llegó a suprimir la Masonería.

Dicha ley, la primera de las llamadas «leyes fascistísimas», señala el fin del Estado liberal y el comienzo del régimen totalitario que conduciría a Italia a la tragedia de la derrota en la Segunda Guerra Mundial.

Domizio Torrigiani puede considerarse, con pleno derecho, el ejemplo más elevado del Gran Maestro que sirvió a la causa hasta el sacrificio supremo de sí mismo, con la palabra y con el ejemplo. Su obra ha sido ampliamente estudiada¹, pero existe un aspecto no menos esencial que merecería un estudio más profundo: la reforma de las relaciones entre la Orden y los Ritos², que introdujo en el Gran Oriente de Italia y mediante la cual lo incorporó plenamente al conjunto de las Obediencias regulares de ámbito mundial. Murió en soledad, con apenas 56 años, el 31 de agosto de 1932, en San Baronto, municipio de Lamporecchio, en la actual provincia de Pistoia, donde había nacido el 19 de julio

¹ Debe recordarse, en particular, el volumen de F. Conti (ed.), *La massoneria italiana da Giolitti a Mussolini. Il Gran Maestro Domizio Torrigiani*, Roma, Viella, 2014.

² Sobre la cuestión sigue siendo fundamental el ensayo de G. Capruzzi, «La lezione storica di Domizio Torrigiani», *Rivista massonica* (1979), pp. 227–230.

de 1876³.

La reforma que impulsó en el G.O.I., culminada en el Decreto n.º 227, de 18 de diciembre de 1922, dictado en aplicación de las Constituciones Generales del G.O.I. de 1920, promovidas por él, encuentra todavía hoy su más alta expresión mundial en el principio 5 de los *Principios Básicos para el Reconocimiento de Grandes Logias* de la Gran Logia Unida de Inglaterra, aprobados el 4 de septiembre de 1929, que establece: «*Que la Gran Logia debe tener jurisdicción soberana sobre las Logias bajo su Obediencia; que por lo tanto debe ser responsable, independiente y con gobierno propio, con sola e indiscutible autoridad sobre los tres grados de Aprendiz, Compañero y Maestro Masón en toda su jurisdicción y no debe, en ningún caso, estar sujeta a un Supremo Consejo ni compartir dicha autoridad con este o con cualquier otro poder que reclame algún control o supervisión sobre estos grados*».

Estos principios podrían parecer evidentes; sin embargo, los hechos, incluso recientes, han demostrado que a menudo son vulnerados, y a veces gravemente. Baste pensar en la reciente escisión producida en el G.O.I., promovida por una parte del Supremo Consejo del R.E.A.A., con sede en Roma, Piazza del Gesù n.º 47: una vicisitud que, por lo demás, evoca la idea viquiana de los cursos y recursos históricos.

De ahí la gran actualidad, también desde esta perspectiva esencial, de la enseñanza de Domizio Torrigiani, quien otorgó al G.O.I. la plena dignidad de una Obediencia regular, de la que anteriormente carecía.

Por lo demás, ya Benedetto Croce nos enseñó que toda historia es historia contemporánea.

Domizio Torrigiani fue elegido Gran Maestro del G.O.I. el 23 de junio de 1919, con tan solo 43 años, y sucedió al Gran Maestro Ernesto Nathan.

Como se ha recordado con autoridad, Domizio Torrigiani «... refiere las palabras sencillas pero inolvidables que el gran anciano (Ernesto Nathan, n. de la r.) le dirigió: “Tendréis muchas dificultades que vencer; la tarea es ardua. Os doy un consejo que bastará para que superéis la prueba. Cuando las disensiones sean más ásperas y los peligros mayores, haced esto: interrogad seria y serenamente vuestra

³ Para la biografía de Domizio Torrigiani resulta esencial el libro de M. Francini y G. P. Balli, *Il «Gran Maestro» Domizio Torrigiani (1876–1932)*, Pistoia, CRT, 2003.

conciencia y después obedeced lo que vuestra conciencia os haya sugerido, sin miramientos ni hacia vosotros mismos ni hacia otros. La cabeza alta; y que ocurra lo que deba ocurrir. Yo siempre he obrado así y, ya lo veis, probablemente no volveré a levantarme de la cama, pero os aseguro que me siento infinitamente sereno y tranquilo”»⁴.

En aquella época el fascismo acababa de nacer y en las elecciones políticas del 18 de noviembre de 1919 no obtendría ni siquiera un escaño.

Es, por tanto, muy probable que las referencias de Nathan a las disensiones que podían agravarse y a la «cabeza alta» que el Gran Maestro debía mantener no aludieran únicamente a problemas políticos: Italia acababa de salir victoriosa de la Primera Guerra Mundial⁵, durante la cual el G.O.I. había recibido el agradecimiento público de Vittorio Emanuele Orlando por su decisiva contribución a la victoria de Italia. El verdadero problema, no resuelto desde hacía décadas, era, en cambio, la compleja relación entre el G.O.I. y los Ritos.

En efecto, la Constitución de 1874, posterior a la incorporación a nuestra Orden del Gran Oriente de Palermo, que tuvo lugar en 1872, había consagrado la clara preeminencia del R.E.A.A., que controlaba la mayor parte de las Logias italianas.

Existía también, ciertamente, el Rito Simbólico Italiano, pero, por contar con menos miembros —aunque antes de la llegada del fascismo al poder había alcanzado aproximadamente una cuarta parte de los integrantes de la Obediencia—, había tenido que conformarse con el cargo de Gran Maestro Adjunto, sobre la base del denominado Pacto entre caballeros, que disponía que el Gran Maestro perteneciera siempre al R.E.A.A.

Como escribiría Ottorino Maggiore, posteriormente Gran Maestro Adjunto de Ugo Lenzi: «... *el Gran Oriente, aun teniendo formalmente el gobierno de las Logias de los tres primeros grados, aparecía, en su composición orgánica, como delegado de los Cuerpos Rituales*»⁶.

⁴ Así V. Gaito, *Le gran maestranze di Ernesto Nathan*, ahora en V. Gaito, *Massoneria, un amore. Etica, cultura, libertà*, Florencia, Angelo Pontecorvoli Editore, 2017, apéndice, p. 368.

⁵ Sobre la cuestión es fundamental la monografía de M. Cuzzi, *Dal Risorgimento al Mondo nuovo. La massoneria italiana nella Prima guerra mondiale*, Milán, Le Monnier, 2017.

⁶ Así O. Maggiore, *Il Rito Simbolico nella Comunione italiana*, en *Lumen Vitae*, año I, n.º 5, mayo de 1954, p. 29.

Por otra parte, la pertenencia a uno u otro Rito ni siquiera era fruto de una elección libre del Hermano, realizada después de la elevación al grado de Maestro, sino que derivaba, *ipso iure*, de su pertenencia a una Logia que profesara el R.E.A.A. o el R.S.I.

De ello se seguía que la pertenencia a uno u otro Rito era a menudo consecuencia de la amistad fortuita del candidato profano con el Hermano que había propuesto su admisión.

No solo eso: si una Logia decidía cambiar de Rito —como ocurrió repetidamente durante aquellas décadas—, debía abatir columnas y ser reconstituida en el nuevo Rito de pertenencia.

Este estado de cosas implicaba una interferencia constante de los Altos Grados del R.E.A.A. en la mayoría de las Logias italianas, que, incluso en caso de infracción masónica, ni siquiera podían juzgar a los Hermanos investidos de esos grados. En efecto, estos debían someterse a los Tribunales del Rito al que pertenecían.

Tal ordenamiento aislaba al G.O.I. de las Obediencias anglosajonas, que eran las más prestigiosas, como Domizio Torrigiani pudo comprobar poco después de su instalación como Gran Maestro.

Así fue como, en 1920, la Gran Logia de Alabama rechazó el reconocimiento del G.O.I., al que consideró irregular precisamente por su falta de independencia respecto de los Ritos y, en particular, del R.E.A.A.

En el momento de su elección como Gran Maestro, Domizio Torrigiani pertenecía al R.E.A.A. con el grado 31.º. Inmediatamente después de la elección, el Supremo Consejo del R.E.A.A. de Palazzo Giustiniani le confirió el grado 33.º y le reconoció el *estatus de miembro activo* del Supremo Consejo⁷.

A pesar de ello, el nuevo Gran Maestro no vaciló en acometer la reforma de la Constitución de 1874 para incorporar al G.O.I. al conjunto de las Obediencias regulares, imprimiendo así a nuestra Institución un giro irreversible.

⁷ La relación de los miembros del Supremo Consejo del R.E.A.A. de Palazzo Giustiniani de 1920 fue publicada por A. Mola, *Storia della Massoneria italiana*, 3.ª ed., Milán, Bompiani, 1993, apéndice IX, doc. n.º 4.

En realidad, lo que en aquel tiempo pareció a muchos Hermanos pertenecientes al R.E.A.A. una innovación revolucionaria marcaba, por el contrario, un retorno a la Tradición más pura de los tres grados de la Orden. Como escribiría F. Pessoa: «*El espíritu de los rituales y sobre todo el de los Grados Simbólicos (en los cuales, sobre todo en el Grado de Maestro, está, para quien sepa ver o sentir, la Masonería entera), es el mismo en todas partes...*»⁸.

Esta elección fundamental fue ciertamente fruto, ante todo, de la necesidad de obtener los reconocimientos de las Grandes Logias de los Estados Unidos, especialmente importantes para el G.O.I. tras el intenso movimiento migratorio italiano hacia aquel país.

Debe señalarse, sin embargo, que una mirada crítica a las circunstancias que habían conducido a la escisión de 1908⁹ habría impuesto por sí sola la misma reforma. En aquella ocasión, una parte del Supremo Consejo, encabezada por el pastor evangélico Saverio Fera, abandonó el G.O.I. para constituir la Gran Logia de Piazza del Gesù. La escisión nació, pues, en el Supremo Consejo de Palazzo Giustiniani y desde allí se propagó a las Logias italianas.

Domizio Torrigiani no pudo dejar de reflexionar sobre las devastadoras consecuencias que aquella escisión tuvo en las relaciones entre Masonería y política en Italia, antes y, sobre todo, después de la Primera Guerra Mundial.

El único modo de impedir que aquel estado de cosas volviera a repetirse consistía en liberar definitivamente al G.O.I. de la tutela del Supremo Consejo del R.E.A.A., reforzando así las potestades carismáticas del Gran Maestro de la Orden.

Mediante el Decreto n.º 227, de 18 de diciembre de 1922, el Gran Maestro Domizio Torrigiani prohibió a las Logias del G.O.I. la «profesión» de un Rito, dejando a cada Hermano investido del grado de Maestro el derecho de solicitar autónomamente la admisión en cualquier Rito reconocido por el G.O.I.

⁸ Así, inequívocamente, F. Pessoa, *Escritos sobre ocultismo y masonería*, introducción, traducción y notas de Florencia Preatoni, Madrid, Alfama, 2008, pp. 23–24.

⁹ Sobre la escisión de 1908 sigue siendo fundamental la célebre monografía de F. Cordova, *Massoneria e politica in Italia, 1892-1908*, Milán, Carte Scoperte-Excelsior 1881, 2011, especialmente pp. 271–277.

En particular, aquel decreto fundamental¹⁰ disponía: 1) los representantes de los Ritos declaraban que renunciaban a todos los privilegios que hasta entonces habían ejercido en la Orden; 2) los Hermanos, una vez elevados al grado de Maestro, adquirirían plena libertad para solicitar la admisión en uno u otro Rito; 3) se establecía la prohibición de adherirse a Ritos que mantuvieran actitudes hostiles hacia el G.O.I.; 4) se preveía el estudio de un «Ritual único» para todas las Logias del G.O.I., como manifestación de la completa emancipación de la Orden respecto de los Ritos.

En aquel tiempo, sin embargo, los únicos Ritos reconocidos por el G.O.I. eran, como se ha visto, el R.E.A.A. y el Rito Simbólico Italiano.

Solo mediante el art. 10 de la Constitución del G.O.I., aprobada el 24 de mayo de 1949 a propuesta del Gran Maestro Ugo Lenzi, se aplicó efectivamente aquella reforma: junto a los dos Ritos tradicionalmente reconocidos por el G.O.I. —el R.E.A.A. y el Rito Simbólico Italiano—, se preveía la posibilidad de reconocer el Rito de York.

También este reconocimiento se inscribía en plena continuidad con la enseñanza de Domizio Torrigiani, quien, poco después de haber reformado la Constitución del G.O.I. mediante el Decreto n.º 227, de 18 de diciembre de 1922, viajó en 1923 a los Estados Unidos, donde pronunció ante la Gran Logia del Estado de Nueva York su memorable discurso sobre la universalidad de la Masonería.

Sin embargo, como hemos visto, la represión fascista, intensificada tras el asesinato de Matteotti, impidió que la reforma constitucional realizada mediante el Decreto n.º 227, de 18 de diciembre de 1922, alcanzara plena efectividad. La semilla, no obstante, había sido sembrada y daría fruto, como veremos más adelante.

Debemos examinar ahora el papel central que el Gran Maestro Domizio Torrigiani desempeñó en la resistencia frente a la represión fascista, dirigida a suprimir por todos los medios el G.O.I.

¹⁰ En este sentido siguen siendo fundamentales las páginas de G. Capruzzi, «La lezione storica di Domizio Torrigiani», cit., *Rivista massonica*, 1979, p. 229.

II

Se ha afirmado muchas veces que la Masonería italiana favoreció el ascenso de Mussolini al poder en tiempos de la Marcha sobre Roma.

Este planteamiento, plenamente válido respecto de la Gran Logia Nacional Italiana de Piazza del Gesù y, en particular, de la actuación de su Gran Maestro Raul Palermi, carece de fundamento en cuanto al G.O.I., que, como institución, adoptó una posición muy distinta.

Hubo ciertamente masones pertenecientes al G.O.I. que participaron en la Marcha sobre Roma; el más destacado fue, sin duda, el general Luigi Capello, quien, además de ser un alto dignatario de Palazzo Giustiniani, había fundado el Cuerpo de los Arditi. Como es sabido, la influencia de los Arditi fue decisiva en el desarrollo del movimiento fascista, incluso en el plano de la simbología y de la ritualidad de masas: la camisa negra, la daga y el propio himno *Giovinezza* fueron tomados de los Arditi, muchos de los cuales figuraron entre los fundadores de los Fascios de Combate el 23 de marzo de 1919 —los llamados *sansepolcristi*—.

Muchos de ellos eran masones: unos pertenecían al G.O.I.; otros, a Piazza del Gesù.

Debe señalarse, no obstante, que los miembros de Palazzo Giustiniani, inicialmente numerosos, habían disminuido mucho después de que los Fascios, tras la derrota electoral del 18 de noviembre de 1919 —elecciones en las que ni el propio Mussolini resultó elegido—, abandonaran progresivamente su originaria orientación democrático-republicana y radical-socialista para asumir, desde los ataques escuadristas contra los jornaleros agrícolas en huelga en la primavera de 1920, un carácter inequívocamente reaccionario, que se acentuaría cada vez más.

En aquel momento se debilitó el papel de los *sansepolcristi*, lo que indujo a una parte de ellos, incluidos algunos de notable autoridad —baste pensar en Pietro Nenni y en muchos otros, entre ellos los hermanos Guido y Mario Bergamo, masones del G.O.I. y ambos miembros del Partido Republicano—, a abandonar los Fascios y pasar resueltamente a la oposición.

En esta segunda fase, que marca la transformación del movimiento originario en partido político, fue aumentando el poder de los *ras* locales, es decir, de los jefes de las escuadras, casi todos ellos masones de

Piazza del Gesù.

En síntesis, al apoyo entusiasta manifestado por Palermi a Mussolini antes, durante y después de la Marcha sobre Roma correspondió, por parte del G.O.I., una actitud de apoyo inicialmente muy condicionado y lleno de reservas, que después evolucionó hacia una oposición abierta y, con el tiempo, cada vez más intransigente.

Baste considerar la posición adoptada, en vísperas de la Marcha sobre Roma, por el Gran Maestro Domizio Torrigiani, quien, en la Circular n.º 28, de 19 de octubre de 1922¹¹, había escrito: «... *en la Masonería no se entra sino con ánimo devoto a la Patria y a la libertad...*».

Y aún: «*En la Masonería Italiana nadie es admitido si no jura devoción a la Patria hasta darle, si fuera necesario, la vida... ni se admite a quien no sea devoto de la libertad...*».

Llegado a este punto, Torrigiani concluye de manera inequívoca: «*Nuestra democracia consiste en la fidelidad a nuestro trinomio. Pues si —nótese bien— se avasallara la libertad, o se vulneraran las libertades —todas esenciales—, si se impusiera una dictadura, una oligarquía, TODOS LOS FRANCMASONES SABEN CUÁL SERÍA SU DEBER: saben que estas son cosas sagradas por las que nuestra tradición gloriosa y heroica nos enseña que se puede vivir y se puede morir*».

Puede decirse, por tanto, que el Gran Maestro Torrigiani había comprendido desde el comienzo la naturaleza autoritaria del fascismo y que las presiones de algunos Hermanos, por lo demás de buena fe, lo indujeron a conceder a Mussolini un margen inicial de confianza, aunque fuertemente condicionado, como se ha visto¹².

En una carta del 9 de noviembre de 1922, el masón milanés Federico Cerasola comunicó a Torrigiani que había entregado al P.N.F. la suma de 700.000 liras, precisando que esperaba llegar a dos millones.

Aquella carta demuestra que, indudablemente, en la Masonería milanesa de la época —nos hallábamos inmediatamente después de la Marcha sobre Roma— existía un amplio apoyo al nuevo Gobierno fascista.

¹¹ Este documento fundamental se reproduce en U. Cipollone, *La lotta tra la Massoneria e il Fascismo per la difesa della libertà*, Roma, 1951, pp. 9–10.

¹² Sobre este punto se han descubierto recientemente algunas cartas dirigidas a Torrigiani por el masón milanés Federico Cerasola; cfr. F. Conti, *La massoneria italiana*, cit., pp. 89–90.

Debe añadirse, sin embargo, que el Gran Maestro tuvo que mediar entre esta posición y la contraria, de intransigente oposición al régimen entonces naciente, sostenida enérgicamente por su Gran Maestro Adjunto Giuseppe Meoni, a la sazón presidente del R.S.I.

III

En cualquier caso, la actitud inicialmente favorable del Gran Maestro Torrigiani ante Benito Mussolini no duró más que una mañana.

Como observó con autoridad Renzo De Felice: *«Lo cierto es que los días 7 y 8 de octubre [de 1922, n. de la r.], durante una reunión de los principales exponentes de Palazzo Giustiniani, se sentaron las bases de un balaustre difundido por Torrigiani el día 19 y reproducido el 25 de octubre por el “Giornale d'Italia”. En él, el Gran Maestro, después de esbozar, como hemos visto, las relaciones con el fascismo, pasaba a examinar la realidad concreta del movimiento para llegar a una conclusión que podríamos definir como de adhesión con reservas...»*¹³.

Esta interpretación de la posición de Domizio Torrigiani ante Mussolini encuentra confirmación expresa en el nítido testimonio de Michele Terzaghi, tanto más creíble cuanto que este, diputado fascista, ostentaba el grado 33.º precisamente en la Gran Logia de Piazza del Gesù.

Escribe, en efecto, Terzaghi: *«Palazzo Giustiniani se volvió cada vez más desconfiado y reservado. Tuve ocasión de encontrarme con Domizio Torrigiani, quien, con aquel aire protector y de suficiencia con que solía hablar desde una posición de superioridad, me dijo: “Nosotros tenemos nuestra línea bien definida; veremos cómo se comporta Mussolini. Si permanece dentro de las libertades democráticas y parlamentarias, lo apoyaremos; de lo contrario, lo combatiremos”. Los masones de Palazzo Giustiniani en el Parlamento se alinearon con la oposición...»*¹⁴.

La declaración de incompatibilidad entre Fascismo y Masonería formulada por el Gran Consejo fue precisamente consecuencia de aquella actitud, llena de reservas, que Palazzo Giustiniani adoptó poco después del ascenso de Mussolini al poder.

¹³ Así R. De Felice, *Mussolini e il fascismo. Vol. 2: La conquista del potere 1921-1925*, Cles (Trento), Einaudi Editore, 2018, p. 351.

¹⁴ Así M. Terzaghi, *Fascismo e Massoneria* (1950), Carmagnola, Arktos-Oggero Editore, 2000, p. 59.

Así se desprende inequívocamente del citado testimonio de Michele Terzaghi, particularmente significativo también por su proximidad a Mussolini justamente en la época en que se dictó la resolución del Gran Consejo del Fascismo de 14 de febrero de 1923, que declaró la incompatibilidad entre Fascismo y Masonería.

Como es sabido, el paso de Michele Terzaghi a la oposición no se produciría hasta después del asesinato de Matteotti, en 1924.

Es cierto que la resolución no distinguía formalmente entre las dos Obediencias entonces existentes en Italia; sin embargo, debe entenderse que, en aquel momento, el Gran Consejo pretendía pronunciarse únicamente contra Palazzo Giustiniani, pues los contactos de Mussolini con Piazza del Gesù prosiguieron durante todo 1925, y no solo de forma oficiosa; la ruptura oficial no se produjo hasta la Ley n.º 2029, de 26 de noviembre de 1925, contra la Masonería.

Según el propio testimonio de Michele Terzaghi¹⁵, Palermi llegó incluso a conferir a Mussolini el grado 33.º *ad honorem* del R.E.A.A. de Piazza del Gesù.

La resolución del Gran Consejo merece, sin embargo, un análisis más profundo.

Fue adoptada menos de un mes después del encuentro secreto entre Mussolini y el cardenal Gasparri, entonces secretario de Estado de Pío XI, y al mismo tiempo que se producía la fusión entre fascistas y nacionalistas.

En cuanto a la fusión, resulta especialmente significativa a nuestros efectos: mientras que el Partido Fascista nunca había establecido hasta entonces incompatibilidad alguna entre sus afiliados y la Masonería, el Partido Nacionalista se había declarado abiertamente antimasonónico desde su fundación, en 1910, y había protagonizado la célebre investigación sobre la Masonería de 1913, que representa el comienzo de aquel antimasonismo radical que Mussolini, como veremos, hizo suyo y llevó hasta sus últimas consecuencias.

¹⁵ M. Terzaghi escribe en *Fascismo e Massoneria*, cit., pp. 59–60, que Raul Palermi, Gran Maestro de Piazza del Gesù, «entregó a Mussolini la patente del grado 33.º *ad honorem*, le mostró la declaración de principios contenida en el manual de los aprendices y, sobre ella, Mussolini escribió de su puño y letra: “Visto y aprobado, B. Mussolini”. Palermi se frotó las manos: también él se consideraba el hombre del destino».

Es indiscutible que los nacionalistas reclamaron con fuerza, durante las negociaciones mantenidas con el P.N.F., la declaración de incompatibilidad entre Fascismo y Masonería.

Lo que legítimamente puede ponerse en duda es la influencia verdaderamente decisiva que aquella exigencia nacionalista ejerció sobre la formación de la voluntad de Mussolini.

En otras palabras, si bien los nacionalistas podían poseer, en el plano cultural y dentro del mundo de la derecha de entonces, autoridad suficiente para afirmar aquella incompatibilidad, carecían ciertamente, en el plano político, de la fuerza necesaria para imponérsela a un partido mucho más numeroso, como el fascista, y a un líder como Mussolini, que en aquel momento ya se hallaba sólidamente en el poder y controlaba prácticamente todos los resortes del Gobierno.

Debe entenderse, por tanto, que se produjo una convergencia de intereses entre nacionalistas y fascistas capaz de inducir a Mussolini a dar un paso que podía enfrentarlo con una parte de sus partidarios.

En el primer Gobierno de Mussolini, todavía en funciones durante el período que examinamos, el único ministro fascista perteneciente a Palazzo Giustiniani era el ministro de Gracia y Justicia Aldo Oviglio¹⁶, de Bolonia, excelente abogado y completamente ajeno al movimiento escuadrista.

La verdad es que lo que estaba en juego era de enorme importancia. Las razones que efectivamente indujeron a Mussolini a cambiar de criterio y a adoptar una posición dura contra Palazzo Giustiniani fueron, por una parte, las fuertes reservas de Domizio Torrigiani respecto de él y, por otra, el encuentro con Gasparri.

Aquel encuentro abrió el camino a los desarrollos posteriores, primero en las relaciones entre el Vaticano y el Fascismo y, después, incluso entre el Estado y la Iglesia.

Según el testimonio del conde Carlo Santucci, entonces presidente del Banco di Roma, el encuentro tuvo lugar en su palacio, provisto de dos accesos desde calles diferentes, lo que permitía a ambas personali-

¹⁶ Como precisa V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, cit., pp. 201–202, Aldo Giuseppe Oviglio fue iniciado en el G.O.I., en la Logia «Ca. Ira» de Bolonia, el 27 de septiembre de 1909.

dades reunirse sin ser vistas juntas.

La cita se fijó para la tarde del 19 de enero de 1923¹⁷.

Mussolini iba acompañado por el subsecretario de la Presidencia, Giacomo Acerbo, natural de los Abruzos y perteneciente a la Gran Loggia de Piazza del Gesù.

La ocasión la ofrecía la petición de ayuda financiera dirigida por el Vaticano al Gobierno italiano para salvar de la quiebra al Banco di Roma.

Mussolini, sin embargo, con gran astucia, para auxiliar al Vaticano, le hizo pagar un precio político muy alto. Exigió, en efecto, a la Santa Sede nada menos que el alejamiento de don Luigi Sturzo, líder del P.P.I. —que ya se estaba revelando como uno de los más firmes adversarios del Gobierno fascista, aunque los populares habían entrado en él con dos ministros—, de la Secretaría del partido.

El propósito era bloquear en Montecitorio la oposición del grupo parlamentario popular al proyecto gubernamental de reforma electoral presentado, por encargo de Mussolini, por el propio Acerbo.

Como es sabido, se trataba de una auténtica ley trampa, que permitiría a la coalición que obtuviera un tercio de los votos conseguir el 65% de los escaños.

Eso fue precisamente lo que ocurriría en las elecciones políticas del 6 de abril de 1924, cuyo resultado permitió a Mussolini permanecer en el poder incluso después del asesinato de Matteotti, respecto del cual él mismo, en su discurso del 3 de enero de 1925, asumiría la responsabilidad política, aunque no la penal.

Ante una exigencia tan gravosa, existen sólidas razones para considerar que —aunque, como es obvio, no se levantó acta de aquel encuentro secreto— el Vaticano pidió al régimen naciente una medida decisiva contra Palazzo Giustiniani¹⁸.

¹⁷ Sobre este encuentro entre Mussolini y el cardenal Pietro Gasparri, cfr. David I. Kertzer, *The Pope and Mussolini: The Secret History of Pius XI and the Rise of Fascism in Europe*, Nueva York, Random House, 2014, pp. 60–63.

¹⁸ En el mismo sentido debe recordarse la reciente monografía de F. Conti, *Massoneria e fascismo. Dalla grande guerra alla messa al bando delle Logge*, Roma, Carocci Editore, 2025, p. 193, donde escribe significativamente: «Como documentan hoy los nuevos materiales hallados en los archivos vaticanos, en aquella ocasión el cardenal Gasparri manifestó explícitamente la necesidad de que Mussolini derrotara a la Ma-

Está claro que no existe prueba directa de esa petición; sin embargo, concurren indicios que hacen que la hipótesis resulte más que verosímil.

En efecto, en la carta del cardenal Gasparri al jesuita Pietro Tacchi Venturi, de 5 de julio de 1923, se lee: *«Por razones que es inútil exponer aquí, el Santo Padre permitió a don Sturzo retrasar la respuesta... Ahora, bien ponderado todo ante Dios, el Santo Padre considera que, en las actuales circunstancias de Italia, un sacerdote no puede, sin grave daño para la Iglesia, permanecer al frente de un partido, y aún menos de la oposición de todos los partidos adversos al Gobierno, bajo los auspicios de la masonería, como ya es notorio»*.

De la simple lectura de este documento fundamental se desprende que Gasparri, al dirigirse a quien ya era entonces su oficial de enlace con Mussolini, precisamente el padre Tacchi Venturi, S. J., criticó duramente a don Sturzo y sostuvo que debía abandonar la Secretaría del P.P.I., pues se había aliado con todas las demás fuerzas liberal-democráticas de la oposición parlamentaria, que el propio cardenal identificaba con la masonería parlamentaria.

Es evidente que, al hablar de Masonería, el cardenal solo podía referirse a Palazzo Giustiniani, pues todos los parlamentarios pertenecientes a Piazza del Gesù eran fascistas o, cuando menos, filofascistas.

Por otra parte, el aliado de los populares contrarios a la Ley Acerbo era ya entonces, claramente, el grupo de Amendola, que más tarde sería el alma del Aventino.

Pues bien, está fuera de discusión la pertenencia al G.O.I. de Amendola¹⁹ y de los suyos, entre ellos, en primer lugar, el parlamentario de Benevento Raffaele de Caro²⁰.

IV

La resolución del Gran Consejo de 14 de febrero de 1923, que declaró, como hemos visto, la incompatibilidad entre la afiliación al P.N.F. y la pertenencia a la Masonería, aunque dirigida sustancialmente contra

sonería y a aquellos grupos políticos que hacían referencia a ella...»

¹⁹ Sobre este punto, véase V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, Roma, Erasmo Editore, 2005, p. 12.

²⁰ Sobre Raffaele de Caro, iniciado en el G.O.I., en la Logia Manfredi de Benevento, el 18 de octubre de 1911, cfr. V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, cit., p. 94.

Palazzo Giustiniani, no perjudicó de inmediato la actividad del G.O.I., que prosiguió sin obstáculos y realizó nuevas iniciaciones hasta que, a partir de enero de 1924, comenzaron los asaltos de las violentas escuadras fascistas contra las Logias: especialmente en Prato; en San Severo, donde la sede sufrió graves daños; y en Termoli, donde fue asaltada la Logia Nathan y su rica biblioteca quedó enteramente destruida por el fuego.

Este estado de cosas se agravó aún más después del célebre discurso de Mussolini del 3 de enero de 1925, que, como es sabido, marca el tránsito del Gobierno fascista a la dictadura propiamente dicha.

No por casualidad, aquel discurso fue seguido inmediatamente por la presentación del proyecto de ley contra la Masonería elaborado por el nuevo ministro de Justicia, Alfredo Rocco.

Resulta interesante observar, sin embargo, que, por una parte, el proyecto fue aprobado muy pronto por la Cámara de Diputados, el 19 de mayo de 1925, y el único obstáculo de verdadera entidad fue el lucidísimo y noble discurso pronunciado por Antonio Gramsci²¹ en la sesión del 16 de mayo de 1925; un discurso que todavía hoy se lee con profunda emoción. Dijo, en efecto, Gramsci: *«La masonería ha sido el único partido real y eficaz que la clase burguesa tuvo durante largo tiempo... en realidad, [el fascismo] lucha contra la única fuerza eficazmente organizada que la burguesía tenía en Italia, para sustituirla en la ocupación de los puestos que el Estado da a sus funcionarios. La revolución fascista es solo la sustitución de un personal administrativo por otro»*.

Como recuerda el ex Gran Maestro del G.O.I. Virgilio Gaito: *«Más tarde, en los “Cuadernos de la cárcel”, Gramsci reconoció a la Masonería “la función de eje de la democracia y el papel de una de las fuerzas más eficaces del Estado en la sociedad civil”, y le atribuía el mérito de haber realizado la unidad nacional y de haber incorporado a Italia al proceso de formación de la burguesía europea»*²².

Por tanto, Gramsci concluyó lúcidamente que Mussolini pretendía

²¹ Este discurso fundamental de Gramsci fue publicado de nuevo recientemente en el volumen *Gramsci e la massoneria. L'intervento del leader comunista nel dibattito alla Camera sulla legge contro la massoneria*, prefacio de Stefano Bisi, introducción de Santi Fedele, Acireale-Roma, Tipheret, 2017.

²² Así V. Gaito, *La massoneria e la società italiana*, discurso pronunciado en el Lions Club de Monopoli el 20 de enero de 1989, todavía inédito.

suprimir la Masonería precisamente porque quería demoler el Estado liberal y sustituirlo por un régimen autoritario.

Por otra parte, muy distinta fue la tramitación del proyecto en el Senado, donde el debate se prolongó cerca de seis meses. El texto, llegado a Palazzo Madama en mayo de 1925 tras su aprobación por la Cámara, no fue aprobado hasta noviembre, después de una larga discusión en la que la defensa de nuestra Institución fue asumida noblemente por dos grandes figuras del Derecho público y, más ampliamente, de la cultura italiana de la época: Francesco Ruffini²³, autor, no por casualidad, del célebre libro sobre la libertad religiosa, y Gaetano Mosca, insigne estudioso de Derecho constitucional y teórico liberal de la circulación de las élites.

Ninguno de los dos pertenecía a la Masonería, pero ambos denunciaron, con una intransigencia moral inolvidable, la afrenta que Mussolini infligía a la libertad en Italia mediante aquel proyecto, plenamente conscientes de que una ley semejante señalaría el fin del Estado liberal.

Nadie puede dejar de advertir, hoy como entonces, la plena y perdurable vigencia de aquellas enseñanzas de reconocida autoridad.

Lo único que terminó por inducir al Senado a aprobar aquella ley liberticida fue el infame montaje del régimen en torno al frustrado atentado de Tito Zaniboni contra Mussolini, del que se acusó instrumentalmente como instigador al general Luigi Capello, posteriormente condenado, sin pruebas, por el Tribunal Especial a treinta años de prisión.

La condena fue pronunciada por razones estrictamente políticas, pese al nobilísimo alegato del Hno. Ottorino Petroni²⁴, sobrino del Gran Maestro Giuseppe Petroni (1880–1885).

El régimen utilizó instrumentalmente aquella circunstancia para

²³ La referencia corresponde a la fundamental monografía de F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, introducción de Arturo Carlo Jemolo, epílogo de Francesco Margiotta Broglio, Milán, Feltrinelli Editore, 1991.

²⁴ Como informa V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, cit., p. 217, Ottorino Petroni, hijo de Raffaele y sobrino de Giuseppe, nació en Roma el 3 de enero de 1882. Abogado defensor del general Luigi Capello ante el Tribunal Especial, había sido iniciado en la Logia «Rienzi» de Roma el 14 de enero de 1910. Murió en Roma el 30 de marzo de 1974.

ejercer chantaje moral sobre los senadores no alineados, obligándolos prácticamente, mediante una auténtica violencia moral, a aprobar el proyecto de ley contra la Masonería.

El proyecto, aprobado por el Senado y sancionado por el Rey, se convirtió así en la Ley n.º 2029, de 26 de noviembre de 1925.

V

Mientras tanto, aquella ignominiosa persecución había sido denunciada valerosamente por Francesco Saverio Nitti en su primera carta desde el exilio al rey Víctor Manuel III, remitida desde Zúrich el 5 de marzo de 1925²⁵, en la que significativamente se lee: «*¿Y qué es la reciente persecución de la Masonería sino otra prueba de locura delictiva? Yo nunca he sido masón y Vuestra Majestad me ha dicho varias veces que tampoco lo es. Pero su padre y su abuelo fueron masones, y lo fueron con gran celo; también fueron masones Mazzini y Garibaldi. En Suecia y Dinamarca los jefes de la Masonería son los dos soberanos; en Inglaterra, el duque de Connaught. En Francia, América, Bélgica, Suiza, Alemania y Holanda, casi todos los políticos más importantes pertenecen a la Masonería. En Italia se ha llegado al extremo de proponer, de hecho, su abolición y de perseguir a los funcionarios que forman parte de ella. Si esta medida insensata es prácticamente absurda, da la medida de la bajeza a la que se ha llegado. Bajo la persecución, la Masonería se transformará en una asociación verdaderamente secreta y tendrá que ser contraria a las instituciones monárquicas. Si la Monarquía le prohíbe vivir y funcionar, estará contra la Monarquía. Purificada por la persecución, ennoblecida por el peligro, se convertirá en una fuerza inmensa. La tendencia republicana ya es muy fuerte en toda Europa; las soñadas restauraciones monárquicas no se producen. ¿Es verdaderamente necesario desarrollar el movimiento republicano en Italia y formarlo artificialmente?*»²⁶.

Como puede advertirse, esta carta del gran estadista y estudioso de la cuestión meridional italiana Francesco Saverio Nitti constituye un documento de excepcional importancia, hasta ahora extrañamente ignorado.

Por una parte, el documento aporta una noticia fundamental: la per-

²⁵ La carta se publicó en F. S. Nitti, *Lettere dall'esilio al Re Vittorio Emanuele III. Prima lettera al Re*, en F. S. Nitti, *Rivelazioni. Dramatis personae*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1948, pp. 592–593.

²⁶ Así, proféticamente, F. S. Nitti, *Rivelazioni. Dramatis personae*, cit., pp. 592–593.

tenencia a la Masonería de Víctor Manuel II y Humberto I, conocida por confidencias anteriores del propio Rey, quien le había hablado «... de sus antepasados... que habían sido masones»²⁷.

Existen, además, sólidos elementos, aunque de naturaleza indiciaria, para considerar que también Víctor Manuel III perteneció al G.O.I.

Así resulta del testimonio de Alcide Garosi, médico del Gran Maestro Domizio Torrigiani durante los últimos años de su vida: «*Domizio, a veces, tenía algún arrebatado de rebelión; por momentos parecía resignado. En esos momentos me repetía a menudo esta pregunta, que parecía dirigida más bien a sí mismo: “¿Por qué el Rey no interviene en mi favor?”*, o bien: “*Me sorprende que el Rey no haga nada por mí*”. El verdadero significado y el motivo de estas preguntas me parecen fácilmente intuibles; mi impresión es que el propio Rey estaba afiliado a la Masonería (obviamente a Palazzo Giustiniani, n. de la r.)»²⁸.

Por otra parte, en cuanto a los efectos de la persecución antimasónica del régimen, la carta posee un carácter claramente profético.

Debe señalarse, ante todo, que el Rey no permaneció completamente insensible ante la carta de Nitti.

Cabe considerar que la evocación, por parte de su antiguo presidente del Consejo de Ministros, de unos recuerdos familiares que él juzgaba sagrados no lo dejó en absoluto indiferente.

Sin embargo, al considerar que no podía desafiar abiertamente a Mussolini, quien, pese al asesinato de Matteotti, conservaba una amplia mayoría en la Cámara, debió de pensar en hacer que lo atacaran por los flancos en el Senado, aconsejando a los numerosos senadores que seguían vinculados a él que se opusieran al proyecto de ley contra la Masonería.

Solo una intervención del Rey, aunque encubierta, explicaría el hecho, todavía significativo, de que, a diferencia de lo ocurrido en la Cámara, el proyecto de ley contra la Masonería tardase seis meses en ser aprobado por el Senado y que, como hemos visto, su aprobación no se produjera hasta después de la detención del general Capello.

²⁷ Así, significativamente, F. S. Nitti, *Rivelazioni. Dramatis personae*, cit., p. 429.

²⁸ Así A. Garosi, *Il Dottore e il Maestro. Al confino di Polizia con Domizio Torrigiani*, prefacio de G. Raffi, Florencia, 2008, p. 70.

En cualquier caso, el hecho de que el Rey terminara sancionando la ley²⁹ no quedó sin consecuencias en los acontecimientos posteriores y, también en esto, el Hno. Nitti fue un buen profeta.

En conclusión, podemos afirmar que la conducta pasiva mantenida ante Mussolini, también desde esta perspectiva, acabaría costando a Víctor Manuel III la Corona, como demostrarían ampliamente los acontecimientos posteriores.

VI

Mientras tanto, el Hno. Giovanni Amendola, de acuerdo con el Gran Maestro Domizio Torrigiani, encargó a Benedetto Croce la redacción del *Manifiesto de los intelectuales antifascistas*, publicado en «Il Mondo» el 1 de mayo de 1925³⁰, como respuesta al *Manifiesto de los intelectuales fascistas*, redactado por Giovanni Gentile y publicado poco antes.

Resulta muy significativo que el Manifiesto de Croce llevara, entre otras, las firmas de Domizio Torrigiani, Gran Maestro del G.O.I.; Giuseppe Meoni, Gran Maestro Adjunto del G.O.I. y presidente del

²⁹ Resulta de gran interés el comentario que se lee en las memorias «apócrifas» de Víctor Manuel III acerca del discurso de Mussolini del 3 de enero de 1925 y de la posterior tramitación del proyecto de ley contra la Masonería: «*Alguien ha definido el discurso del 3 de enero de 1925 como el 18 de brumario de Benito Mussolini. En realidad, guardadas las debidas proporciones, ambos acontecimientos presentan aspectos semejantes... Mussolini no me informó previamente del contenido de su discurso, que equivalía a un golpe de Estado. Ello provocó el primer desacuerdo entre la Corona y el Gobierno y, más exactamente, entre Mussolini y yo. Tres antiguos presidentes del Consejo —Salandra, Orlando y Giolitti— elevaron en el Parlamento una protesta contra la violación del orden constitucional. Los ministros liberales abandonaron el Gobierno. Pero esto no impidió a Mussolini imponer severas restricciones a la prensa, limitar la actividad de los partidos políticos y presentar la ley contra las asociaciones secretas, que la Cámara de Diputados aprobó por unanimidad con 304 votos. La misma ley obtuvo después la aprobación del Senado —que votó nominalmente— con 208 votos favorables, 6 contrarios y 21 abstenciones, sobre 235 presentes*». Las memorias «apócrifas» de Víctor Manuel III pueden leerse en F. Perfetti, *Parola di Re. Il diario segreto di Vittorio Emanuele*, Florencia, Casa Editrice Le Lettere, 2006, p. 123.

³⁰ Sobre el Manifiesto de Croce, véase, por último, E. Galli della Loggia, *Credere, Tradire, Vivere. Un viaggio negli anni della Repubblica*, Bologna, Il Mulino, 2016, p. 33, quien escribe: «*La batalla pública de Croce contra el fascismo, aunque anunciada por algunos indicios significativos, tiene una fecha oficial precisa de inicio: el 1 de mayo de 1925, cuando en “Il Mondo” apareció el Manifiesto de los intelectuales antifascistas, que él había escrito por invitación de Amendola para responder a un manifiesto análogo de los intelectuales fascistas, obra de Giovanni Gentile, publicado una semana antes*».

R.S.I.; y Ettore Ferrari, ex Gran Maestro del G.O.I. y entonces Soberano Gran Comendador del R.E.A.A.

En la práctica, la cúpula de Palazzo Giustiniani hizo suyo el Manifiesto de Croce con una intransigencia moral que, de inmediato, costó a la Masonería italiana la ilegalización, el exilio, la cárcel y, en algunos casos —como el de Giovanni Becciolini y, más adelante, el de Martini y los Hermanos que lo seguirían—, incluso la muerte.

Ello otorgó al G.O.I. una credibilidad que resultaría decisiva en la nueva Italia nacida después de la catástrofe.

Como escribió el Gran Maestro Giordano Gamberini: «*Una comisión de información de The Masonic Service Association llegó a Europa por vía aérea en el verano de 1945, con la autorización y el apoyo del presidente Truman, ex Gran Maestro de la Gran Logia de Misuri; la integraban ilustres Hermanos: R. V. Denslow, también ex Gran Maestro de Misuri, Gran Sumo Sacerdote del Gran Capítulo del Real Arco y autor masónico de grandísima autoridad; C. H. Johnson, ex Gran Maestro de Nueva York; G. E. Bushnell, futuro teniente del Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo de la Jurisdicción Norte de los Estados Unidos; y C. J. McAllister, ex Gran Maestro de la Gran Logia de Montana*».

Transcribimos un solo pasaje del informe de aquella comisión: «*Limitamos nuestras investigaciones al Gran Oriente de Italia. Realizamos averiguaciones sobre la antigua Gran Logia Nacional (de Piazza del Gesù, n. de la r.), pero esta se había desacreditado por completo bajo la dirección de Palermi, hasta el punto de que muy pocas Grandes Logias americanas —si es que alguna— la tenían en consideración*»³¹.

También desde esta perspectiva, como hemos visto, la semilla sembrada por Torrigiani durante su célebre viaje a los Estados Unidos —el primero realizado por un Gran Maestro del G.O.I.— había dado fruto, pese a todas las tragedias sufridas entretanto.

Como escribió Gabriele D'Annunzio en una página inolvidable de su Nocturno: «*Toda ceniza es semilla — todo rastrojo es brote — todo desierto, primavera*»³².

³¹ Así G. Gamberini, *Attualità della Massoneria. Contenti gli operai?*, Rávena, Longo Editore, 1978, pp. 64–65.

³² Así G. D'Annunzio, Nocturno. Cuadernos de guerra de un aviador entre tinieblas, traducción de Julio Gómez de la Serna, Madrid, Fórcola, 2025.

VII

Como diría el Gran Maestro Ugo Lenzi, al hablar en Milán el 16 de junio de 1949: «Vuestro Orador recordaba a Domizio Torrigiani, en quien, casi diría, se resume todo el martirio de la Masonería Italiana, que después continuó en las Fosas Ardeatinas y en las víctimas que también aquí habéis tenido...»³³.

Escribe significativamente el Hno. M. Terzaghi³⁴: «La masonería es el peñasco. Ha soportado muchas oleadas malévolas y violentas, incluso por parte de masones. Pero ha acabado y acabará siempre por salir victoriosa».

Como escribió el propio Terzaghi en 1950, al comentar la reanudación de la Masonería italiana después del Fascismo: «*Ha pasado —y de qué manera tan trágica!—, pero la Masonería ha resurgido: era natural. La Masonería es una idea, una filosofía, un sistema de vida, de educación y de disciplina. Es la libertad humana individual que resiste y se defiende tenazmente, por ser irreprimible... Quien profesa la religión de la libertad es un sacerdote del espíritu inmortal. El eclipse presupone el astro: lo transitorio no puede destruir lo permanente*»³⁵.

N.D.M.

³³ Así el Gran Maestro Ugo Lenzi, en *Riunione Massonica Lombarda (Milano, 16 giugno 1949). Il discorso del Gran Maestro*, en *L'Acacia Massonica*, año 1949, reimpresión anastática, Foggia, Bastogi Editore, 1986, p. 168.

³⁴ Así M. Terzaghi, *Fascismo e massoneria*, Carmagnola, Arktos-Oggero Editore, 2000, p. 6.

³⁵ Así M. Terzaghi, *Fascismo e massoneria*, cit.

El mundo como Gran Logia

En el mundo contemporáneo cobra forma, con creciente claridad, un espacio en el que las memorias históricas de las distintas civilizaciones vuelven a manifestarse, confiriendo a la soberanía política una función que excede la mera administración de los intereses materiales. En este marco se ha afirmado, durante las últimas décadas, la noción de Estado-civilización¹ como categoría idónea para designar un organismo político en el que el espacio histórico, la forma política y la continuidad cultural se articulan según configuraciones diferenciadas, y todas ellas contribuyen a fundamentar, en la memoria colectiva, la legitimidad del poder temporal.

Esta noción, ya consolidada en el léxico político y teórico del orden mundial, plantea a la tradición masónica la tarea de restituir a lo universal su sentido propio: el de un principio capaz de acoger formas múltiples sin reducirlas a la uniformidad. La Francmasonería, formada en Occidente a lo largo de una prolongada historia de tensiones y recomposiciones, ha desarrollado una gramática específica de la relación, gracias a la cual hombres de culturas heterogéneas y distantes pueden comunicarse mediante el símbolo y la disciplina iniciática. Análogamente, la imagen

¹ Véanse, por ejemplo, Marlène Laruelle, *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*, Washington, D. C., Woodrow Wilson Center Press / Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008; Martin Jacques, *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, Londres, Allen Lane, 2009; Zhang Weiwei, *La ola china: el ascenso de un Estado-civilización*, trad. Agustín Alepuz Morales, Beijing, China Intercontinental Press, 2017; Christopher Coker, *The Rise of the Civilizational State*, Cambridge, Polity Press, 2019; S. Jaishankar, *The India Way: Strategies for an Uncertain World*, Nueva Delhi, HarperCollins India, 2020; Kishore Mahbubani, *The Asian 21st Century*, Singapur, Springer, 2022; Dario Fabbri, *Geopolítica umana. Capire il mondo dalle civiltà antiche alle potenze odierne*, Milán, Gribaudo, 2023.

del mundo como Gran Logia prefigura, para los Estados-civilización, la posibilidad de definir su propia identidad en el reconocimiento recíproco: cada sujeto custodia la profundidad histórico-cultural que le pertenece y reconoce, al mismo tiempo, que las tradiciones distintas de la propia son expresiones contingentes de una única naturaleza humana y, como tales, dignas de consideración y respeto.

El tránsito de la Masonería operativa a la especulativa ha mostrado cómo una práctica constructiva, inscrita en un horizonte cosmopolita, puede convertirse en un lenguaje simbólico transmisible más allá de su contexto de origen². En el simbolismo de la Masonería especulativa, el Templo alude, en una sola imagen, a la edificación interior y al orden de la comunidad. La Logia es la sede en la que cada Hermano contribuye a la Obra común y, al mismo tiempo, custodia y perfecciona su propia identidad, hallando, en el diálogo con Hermanos pertenecientes a tradiciones diferentes, la ocasión de comprender más a fondo la belleza de la cultura propia y ajena.

Roscoe Pound (1870–1964), jurista estadounidense, decano de la Facultad de Derecho de Harvard e intérprete de una filosofía jurídica atenta a la relación entre instituciones, orden social y desarrollo histórico, llevó a la reflexión masónica el lenguaje del jurista y del teórico de las civilizaciones. En sus *Conferencias sobre la filosofía de la masonería* delineó una filosofía masónica en la que la Orden es concebida como una institución llamada a custodiar, desarrollar y transmitir los principios de una civilización humana universal. Desde esta perspectiva, la función masónica no consiste en imponer al mundo un contenido uniforme, sino en organizar el esfuerzo humano según líneas comunes, haciendo emerger los elementos que hacen posible el desarrollo de la cultura, la civilización y la solidaridad.

A la luz de Pound, la modernidad occidental no agota el universalismo en su traducción jurídica, económica o técnica. La Masonería conserva una forma simbólica de ese universalismo, capaz de vincular el arraigo local con el horizonte universal sin confundir el uno con el otro.

² David Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

En el marco contemporáneo, en el que se intensifican las relaciones entre lugares y culturas distantes, aparece como una de las pocas organizaciones históricamente consolidadas capaces de ofrecer a los Estados-civilización un modelo concreto de encuentro: no un tribunal ideológico de la humanidad, sino un Taller, y por tanto una cantera, en la que las diferencias son admitidas, promovidas y ordenadas hacia fines comunes: *«Dondequiera que haya en el mundo una Logia de Masones, debería haber un foco de civilización, un centro de la idea de universalidad, que irradiara razón para abatir el prejuicio y promover la justicia en las controversias entre los pueblos y en las controversias entre las clases, contribuyendo a la paz, la armonía y la civilización que deberían prevalecer en esta gran Logia del mundo»*³.

DEL CONFLICTO ENTRE CIVILIZACIONES A LA CANTERA DEL MUNDO

En el plano histórico, el cosmopolitismo iniciático asume la tensión entre las civilizaciones como materia que debe ordenarse conforme a una justa medida, pues la diferencia se vuelve fecunda cuando se inscribe en una forma capaz de ponerla en valor. La referencia a Pound permite precisar este tránsito: aquello que otras organizaciones realizan dentro de fronteras de clase, credo, etnia, territorio o pertenencia política, la Masonería intenta realizarlo mediante la universalidad, es decir, por medio de una disciplina capaz de sustraer la relación humana a la presión inmediata del prejuicio local. Desde esta perspectiva, la obra masónica conserva un valor operativo: la materia, para integrarse en el diseño de la Obra, requiere instrumentos apropiados; del mismo modo, las civilizaciones pueden concurrir a la edificación de una arquitectura compartida cuando sus instituciones estabilizan la mediación recíproca y generan, entre sujetos históricamente diferentes, una confianza duradera.

³ Roscoe Pound, *La filosofía de la masonería: Conferencias sobre la filosofía de la masonería*, trad. de Alvin Reuben Montañez Schilansky, [s. l.], 2019; ed. orig. *Lectures on the Philosophy of Freemasonry*, Anamosa (IA), The National Masonic Research Society, 1915, p. 87. La traducción del pasaje se ha cotejado con el original inglés: *«Wherever in the world there is a lodge of Masons, there should be a focus of civilization, a center of the idea of universality, radiating reason to put down prejudice and advance justice in the disputes of peoples, and in the disputes of classes, and making for the peace and harmony and civilization that should prevail in this great lodge of the world»*.

La obra común presupone asimismo una educación para la escucha y se hace plenamente inteligible cuando la voz de cada parte es acogida respetando su peculiaridad y recibe respuestas congruentes dentro de un horizonte compartido.

La forma así delineada implica, por último, una disciplina de la duración, pues la acción de los Estados-civilización se despliega en tiempos largos y exige una paciencia propia de la Obra, conforme al ritmo de las grandes obras catedralicias, en las que la edificación trasciende el horizonte del constructor individual. El mundo como Gran Logia indica, por tanto, una forma de cohabitación histórica en la que las civilizaciones no se disuelven en un globalismo mercantilizador indiferenciado, sino que se hacen recíprocamente inteligibles dentro de una medida común.

Albert Pike (1809–1891), jurista, poeta, traductor, militar, estudioso de las religiones comparadas y Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo, 33.º, Jurisdicción Sur de los Estados Unidos, fue una de las figuras más influyentes de la Masonería estadounidense del siglo XIX. Recibió los grados del Rito Escocés en 1853 y, en los años siguientes, llevó a cabo una prolongada labor de revisión de los rituales y de fundamentación filosófica.

En *Moral y dogma del Rito Escocés Antiguo y Aceptado*⁴, Pike dispuso materiales religiosos, filosóficos y éticos procedentes de contextos diferentes dentro de un horizonte de instrucción moral, en el que el iniciado está llamado a reconocer, tras la pluralidad de las formas históricas, una tensión común hacia lo verdadero, lo justo, lo divino y el deber.

El valor del texto reside tanto en la amplitud erudita de sus referencias como en el principio masónico que sostiene su empleo. Desde esta perspectiva, la Masonería acoge las religiones positivas respetando su fisonomía y ofrece una forma disciplinada de relación, en la que hombres pertenecientes a tradiciones diferentes pueden reconocerse dentro

⁴ Albert Pike, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*, ed. anotada a cargo de Arturo de Hoyos, Washington, D. C., The Supreme Council, 33.º, S.J., U.S.A., 2019; ed. orig. 1872. Edición española: Albert Pike, *Moral y dogma del Rito Escocés Antiguo y Aceptado: obra completa (grados 1-32)*, trad. de Alberto Moreno Moreno, Oviedo, Editorial Masonica.es, 2022, ISBN 978-84-19044-57-0.

de una misma gramática ética, fundada en la rectitud de la obra, la caridad operante y la búsqueda ordenada de la sabiduría.

Casi un siglo y medio más tarde, Joy Porter, historiadora estadounidense de las culturas indígenas y de las relaciones entre el mundo indígena y las instituciones asociativas euroamericanas, en *Native American Freemasonry*⁵, mostró, en el plano histórico, el alcance concreto de esa disposición, reconstruyendo los intercambios entre la Masonería y las tradiciones de los pueblos indígenas de América como procesos en los que la forma masónica pudo asumir configuraciones peculiares, arraigadas en las comunidades que la acogían, y servir como cauce de diálogo incluso en escenarios marcados por la tensión política, la fractura cultural y la negociación identitaria.

La ley simbólica del Templo implica el reconocimiento de la dignidad del otro como principio de la edificación compartida; de ella deriva la comprensión de la interdependencia ordenada de las formas históricas y del límite intrínseco de toda pretensión de autosuficiencia.

NOVUS ORDO SECLORUM

La reflexión sobre el orden del mundo forma parte de los ámbitos en los que la cultura masónica puede ofrecer una clave simbólica de la teoría política, pues el problema del orden no concierne únicamente a la distribución de la fuerza, sino a la posibilidad de articular pluralidades históricas en una forma reconocible. Henry Kissinger, en *Orden mundial*⁶, identifica el fundamento de todo orden duradero en la relación entre legitimidad y poder: por una parte, un conjunto de normas comúnmente aceptadas, capaz de definir los límites de la acción admisible; por otra, un equilibrio entre los poderes capaz de impedir que una parte someta a las demás. La legitimidad no suprime la posible rivalidad, sino que la encauza dentro de un marco compartido; el equilibrio no genera por sí solo la paz, pero limita las pretensiones absolutas y reduce

⁵ Joy Porter, *Native American Freemasonry: Associationalism and Performance in America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011.

⁶ Henry Kissinger, *Orden mundial: Reflexiones sobre el carácter de las naciones y el curso de la historia*, trad. de Teresa Arijón, Barcelona, Debate, 2016; ed. orig. *World Order*, Nueva York, Penguin Press, 2014.

la posibilidad de que el conflicto se convierta en negación del propio orden. Aplicada a la era de los Estados-civilización, esta indicación adquiere relevancia práctica. Las relaciones entre grandes sujetos históricos solo pueden articularse en la medida en que la legitimación simbólica preceda al cálculo de los intereses. Cada Estado-civilización interpreta su propia acción dentro de una continuidad asumida y reconocida como tal y, al mismo tiempo, a la luz de una misión histórica igualmente reivindicada.

Por ello, la diplomacia entre civilizaciones debe conocer tales auto-representaciones y no subordinarlas a intereses que puedan conciliarse mediante la negociación. El reconocimiento establece el marco dentro del cual el interés puede inscribirse en un horizonte más amplio que el determinado por el cálculo meramente material: antes de negociar los intereses, es preciso instituir un lenguaje en el que el otro pueda presentarse como portador de dignidad, forma propia y destino histórico.

Kissinger observa que la búsqueda del orden mundial exige conectar las percepciones de sociedades cuyas experiencias permanecieron durante largo tiempo independientes. El problema no consiste, por tanto, en reducir las civilizaciones a unidades equivalentes e intercambiables, sino en hacer comparables sus representaciones profundas sin anular su cualidad propia. Desde esta perspectiva, la diplomacia se configura ante todo como arte de la traducción histórica: hace comunicables las imágenes que los pueblos elaboran de sí mismos, de su pasado, de su legitimidad y de su lugar en el mundo. Allí donde falta esta traducción preliminar, la negociación queda expuesta a la presión inmediata de la fuerza, la urgencia y la desconfianza; allí donde se realiza, el diálogo puede elevarse a la búsqueda de una mediación ordenadora a largo plazo.

Una cultura capaz de conciliar principios universales y múltiples memorias colectivas no puede fundarse ni en la uniformidad ni en la simple competencia de los intereses. Requiere una forma estable de reconocimiento, en la que la continuidad de los ordenamientos, la solidez efectiva de las instituciones comunes y la memoria compartida se sostengan recíprocamente. Para Kissinger, el orden no puede imponerse y, para perdurar, debe ser aceptado como justo no solo por los gobernantes, sino también por los pueblos. La era de los Estados-

civilización exige, por ello, espacios previos de entendimiento mutuo, en los que toda controversia esté precedida por una legitimación mutua; solo así el conflicto puede contenerse dentro de una forma más elevada que la mera colisión de voluntades.

La fórmula de Kissinger de una segunda cultura, global, estructural y jurídica, capaz de trascender los intereses particulares y de respetar la historia y la cultura de cada país, indica precisamente esta tarea. No postula la supresión de las diferencias, sino su articulación dentro de un orden común. Aquí la cultura masónica puede ofrecer una integración simbólica: más allá de la estructura jurídica se necesita una estructura de confianza, hecha de formas, memoria y gradualidad. La regla común, para ser realmente común, debe estar precedida por una gramática del reconocimiento; el orden, para ser estable, debe poder apelar a las dimensiones simbólicas profundas de los sujetos que lo habitan.

La diplomacia entre civilizaciones requiere, por tanto, un *corpus* orgánico de conocimientos sobre las grandes civilizaciones históricas. Una disciplina semejante debe reconstruir el perfil de cada forma tradicional a partir de las fuentes, las instituciones, los textos, los ritos, las imágenes del poder y las estructuras simbólicas mediante las cuales cada colectividad se interpreta a sí misma. Bajo el doble signo de la Escuadra y el Compás, la fidelidad a las fuentes y la comparación se presentan como dos funciones de un mismo método: la Escuadra custodia la precisión del dato, la proporción del análisis y la rectitud de la referencia documental; el Compás abre el campo de la síntesis, de la relación y de la medida entre órdenes diferentes. Una investigación masónica sobre las civilizaciones debería, por tanto, unir el rigor documental y la apertura hermenéutica, para que el análisis permanezca fiel al dato y, al mismo tiempo, atento a su dimensión más profunda.

El método culmina en la Cadena de Unión, siempre que la investigación sobre las civilizaciones humanas que se han sucedido a lo largo de la historia aspire a integrar las visiones parciales en un diseño común. Traducido al lenguaje del siglo XXI, ello significa que el saber sobre las civilizaciones debe ponerse al servicio de una cooperación ordenada, no de una apropiación polémica ni de una clasificación jerárquica. Los instrumentos de la construcción no pertenecen al individuo,

sino a la Obra común; y la Obra común, en la era de los Estados-civilización, consiste en hacer inteligibles las diferencias sin disolverlas, reconocer las memorias sin idolatrarlas y componer los intereses dentro de una forma de legitimidad compartida.

EUROPA COMO TALLER DE MEDIACIÓN

Entre las civilizaciones llamadas a medirse con este criterio relacional, la europea ocupa una posición peculiar. Posee una profunda estratificación histórica y está llamada a convertir esta herencia en una capacidad de acción estratégica, arraigada en su propia cultura y capaz de traducirse en una voz común y en una responsabilidad propiamente civilizatoria. Su patrimonio, fundado en las raíces grecorromanas y cristianas de Occidente, permanece operante en la medida en que se traduce en una forma reconocible.

La Masonería europea puede contribuir a esclarecer esa vocación, pues, a lo largo de los siglos, ha custodiado la experiencia de una multiplicidad ritual, lingüística e institucional articulada en un perfil unitario. De este modo, la herencia europea no está llamada a encerrarse en una memoria defensiva de su antigua grandeza, sino a reencontrar en su propia pluralidad un método de diálogo: aquello que Europa conoció como tensión interna entre derecho, filosofía, teología, ciencia y política puede convertirse en capacidad de mediación ante civilizaciones que ordenan de otro modo la relación entre poder, símbolo y memoria.

Considerada bajo esta luz, la Masonería tiene ante sí una tarea cultural a la altura de las formas políticas y simbólicas del siglo XXI. En Occidente, la Orden custodia una forma plural de lo universal, fundada en la disciplina simbólica y en la fraternidad; por ello, puede dialogar con las estructuras análogas existentes en los Estados-civilización no occidentales, respetando su fisonomía histórica. La imagen del mundo como Gran Logia no es, por tanto, una metáfora ornamental, sino la recuperación de una intuición antigua: allí donde existe una Logia, existe también un centro de civilización capaz de irradiar universalidad, razón, justicia, paz y armonía en la Gran Logia del mundo.

E.R.

Albert Pike



Publicado originalmente en *Rivista Massonica*,
n.º 6, julio de 1970, vol. LXI, V de la nueva serie, pp. 241–246.

Albert Pike fue Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo de la Jurisdicción Sur de los Estados Unidos desde 1859 hasta su muerte, acaecida en 1891.

Está reconocido como uno de los mayores estudiosos de la historia y la filosofía de la Masonería; por ello, la revisión que llevó a cabo de los rituales del R.E.A.A. goza de la máxima autoridad.

Según el esquema introducido por Pike, todavía vigente en los Cuerpos dependientes del Supremo Consejo de Washington, las Logias de Perfección confieren los grados del 4.º al 14.º; los Capítulos Rosa Cruz, los grados del 15.º al 18.º; los Consejos de Caballeros Kadosch, los grados del 19.º al 30.º; y los Consistorios, los grados 31.º y 32.º.

En la práctica, no se establece limitación temporal alguna para con-

ferir dichos grados, a fin de evitar que el sistema escocista pueda emplearse en sentido profano, como medio para instituir una nueva jerarquía de autoridad o —peor aún— una «carrera» de tipo eclesiástico o militar.

La posesión de los grados del Rito Escocés significa esencialmente conocer los rasgos iniciáticos de cada uno de ellos y, con aptitud y voluntad suficientes, aplicar a su estudio las propias facultades intuitivas y la reflexión filosófica.

Las propuestas de admisión al Rito Escocés deben ser presentadas por dos miembros del Rito investidos ya con el grado 32.º. Los aspirantes han de ser Maestros Masones activos en una Logia regular.

Esta regla nunca ha sufrido alteraciones ni concesiones en el Supremo Consejo Madre del Mundo. Ya en 1802, dicho Supremo Consejo, entonces con sede en Charleston, declaró:

«El Masón Sublime, es decir, aquel que ha recibido los grados del Rito Escocés, no iniciará a nadie en los grados azules —los tres grados propios de la Masonería— sin una autorización válida obtenida a tal efecto de una Gran Logia Simbólica»¹.

Es decir, desde su origen, el primer Supremo Consejo del mundo reconoció la jurisdicción de las Grandes Logias Simbólicas sobre los tres grados azules, y ningún Cuerpo del Rito Escocés de la Jurisdicción Sur de los Estados Unidos ha conferido jamás esos grados.

Todo miembro del Rito Escocés debe mantenerse activo en su Logia; de lo contrario, pierde automáticamente también su pertenencia al Rito Escocés.

Este principio fue establecido y, posteriormente, aplicado en todas las Masonerías regulares, con tanta mayor dificultad cuanto más se había arraigado el equívoco de la superioridad aritmética de los grados escoceses y de otros Ritos sobre los grados conferidos por las Logias: Aprendiz, Compañero y Maestro.

Este equívoco se veía, naturalmente, corroborado por la existencia

¹ La traducción de este pasaje se ha cotejado con el texto inglés de la *Circular throughout Two Hemispheres*, aprobada por el Supremo Consejo de Charleston el 10 de octubre de 1802 y fechada el 4 de diciembre de ese mismo año. N. del T.

de una «carrera», muchas veces lentísima y sujeta a condiciones diversas, en los Supremos Consejos europeos y latinoamericanos.

Había nacido en Boston, Massachusetts, el 29 de diciembre de 1809. Aquel mismo año nacieron William E. Gladstone, Abraham Lincoln, Oliver Wendell Holmes, Charles R. Darwin y Edgar Allan Poe, cada uno de los cuales habría de dejar una huella indeleble en el siglo XIX.

Su padre murió cuando él era aún un muchacho. Albert Pike pertenecía a un linaje distinguido, descendiente de una importante familia de Devonshire del siglo XIV. Sus antepasados americanos fueron hombres de progreso, como se advierte en la historia del condado de Essex, Massachusetts.

Desde la fundación de la ciudad de Newbury, adonde llegaron como pioneros en 1635, los Pike se habían distinguido por su inteligencia, amplitud de miras e independencia de acción.

En sus descendientes —intrépidos ante las dificultades, resueltos en lo que consideraban justo y valerosos en la defensa de sus convicciones— encontramos las mismas cualidades. Uno de ellos fue Nicholas Pike, autor de la primera aritmética publicada en América, amigo de George Washington y aquel que plantó el árbol de la libertad frente a su residencia en 1775.

Otro fue el general Zebulon Montgomery Pike, quien exploró las Montañas Rocosas, dio nombre al Pikes Peak y murió en combate durante la guerra de 1812². A la misma stirpe perteneció el poeta y soldado Albert Pike, uno de los héroes de Buena Vista, distinguido con una mención honorífica por el general Taylor. Esta familia dio estudiosos, poetas, pastores, docentes, estadistas, juristas y soldados.

El padre de Albert Pike se trasladó a Newburyport, Massachusetts, cuando el niño tenía unos cuatro años. Recibió la enseñanza primaria y secundaria en una escuela privada y en una academia de Framingham, Massachusetts; en agosto de 1825, tras aprobar los exámenes, se matriculó en Harvard.

Para costearse los estudios se vio obligado a enseñar. Así, durante seis meses del otoño e invierno de aquel año, enseñó en Gloucester a jóvenes

² Murió en el asalto a York, Canadá, el 27 de abril de 1813. N. de la D.

siete u ocho años mayores que él. Enseñó seis meses en Fairhaven; en la escuela elemental de Newburyport, primero como ayudante y después como titular; y, más tarde, durante dos o tres años en una escuela privada, hasta marzo de 1831.

Fue un pensador por herencia y por naturaleza, un estudioso y un poeta. De amplias miras y gran capacidad, sensible, caballeroso, consciente de su valía aunque reservado y modesto, se mostraba firme en sus decisiones. Rodeado de rígidos puritanos, poco tolerantes con los sentimientos y desdeñosos de la poesía y del lenguaje florido —como denominaban cualquier expresión de la imaginación y del ideal—, anhelaba respirar un aire más libre y llevar una vida de horizontes más amplios. Todos sus esfuerzos se encaminaron, por tanto, a un propósito: reunir dinero suficiente para marchar más al oeste. Las costas del Pacífico fueron la meta hacia la que se dirigió en 1831.

Después de detenerse en San Luis, Santa Fe, Fort Smith y Van Buren, se estableció en Little Rock, Arkansas, donde, con el seudónimo de «Casca», colaboró en el *Advocate* de Little Rock con una serie de artículos sobre los asuntos políticos del momento.

Estos artículos le valieron el puesto de codirector del *Advocate*, que ocupó durante largo tiempo. En aquella ciudad del Sur encontró la atmósfera que necesitaba: fue querido y admirado; sus talentos fueron apreciados; se lo alentó a desplegar todas sus capacidades; allí encontró fortuna y fama.

En 1833 fue elegido secretario adjunto del Consejo de la Legislatura Territorial, comenzó los estudios de Derecho y fue admitido en el Colegio de Abogados del Estado durante el invierno de 1834. Contrajo matrimonio con Mary Ann Hamilton el 10 de octubre de 1834 y continuó residiendo en Little Rock.

El poema «*Hymns to the Gods*» («*Himnos a los dioses*»), aparecido por primera vez en *Blackwood's Magazine* en junio de 1839, y otros escritos publicados entre 1831 y 1854, le dieron renombre entre los poetas estadounidenses.

El profesor Wilson, conocido como Christopher North, dijo al Dr. Shelton Mackenzie acerca de Pike: «Su genio colosal lo señala como el poeta de los titanes». En 1834 publicó *Prose Sketches and Poems*; «*Ariel*»

apareció en 1834 o 1835; en 1836 apareció «*Ode to the Mocking Bird*» («*Oda al sinsonte*»), que *Blackwood's* volvió a publicar en marzo de 1840. De vez en cuando aparecieron otros poemas sueltos en diversas revistas y fueron acogidos siempre con entusiasmo por los lectores. Finalmente, en 1854 publicó una recopilación de sus poemas titulada *Nugae*, aunque solo para distribución privada.

En 1836 se ocupó de supervisar la publicación de los *Revised Statutes of Arkansas*, labor que le granjeó un gran prestigio. En la primavera de 1835 adquirió el *Advocate* y poco después abrió con William Cummins un bufete de abogados que funcionó durante varios años. Al advertir que la dirección del *Advocate* interfería con su ejercicio profesional, vendió el periódico al cabo de dos años y dedicó su tiempo libre a la práctica y el estudio del Derecho. En 1840 fue nombrado abogado del Real Estate Bank y, en 1842, miembro de su Consejo de Administración.

En 1846 reclutó un escuadrón de caballería, que mandó con el grado de capitán, y combatió en la guerra contra México; recibió una mención especial de los generales Taylor y Wool³. Allí conoció al mayor Robert E. Lee, quien más tarde sería general del Ejército Confederado.

Como abogado, fue admitido para ejercer ante el Tribunal Supremo de los Estados Unidos en 1849, donde Daniel Webster le tributaría más tarde un gran elogio. Defendió ante la Corte, con gran distinción y honor, numerosas causas, algunas de ellas en representación de los creek, los choctaw y los cheroquis.

En todas las cuestiones de Derecho romano se lo consideraba una autoridad máxima. Tradujo las *Pandectas* al inglés y, después de trasladarse a Washington en 1868, dedicó varios años a completar una obra sobre todas las normas del Derecho romano y francés; incluyó en sus investigaciones los veintidós volúmenes de Duranton, muchas obras de Pothier y los cinco volúmenes de Marcadé, a quien se consideraba la autoridad más alta de todas, por encima incluso de los tribunales de Francia y de los especialistas en derecho público más reputados, ade-

³ Zachary Taylor, futuro presidente de los Estados Unidos. Algunos historiadores lo consideran masón; el H. · Rob Morris lo niega, mientras que la historia de la Logia Marsh n.º 188, de Nueva York, afirma que Taylor era masón, y otra Logia lleva su nombre. N. de la D.

más de otras obras.

Cuando, en 1861, Arkansas unió su destino al de la Confederación, Pike fue nombrado comandante de brigada y recibió el mando del Territorio Indio. Como representante del Gobierno confederado negoció numerosos tratados con las tribus indígenas.

Al término de la Guerra Civil, se estableció en Memphis, donde ejerció la abogacía y publicó un diario durante unos dos años. En 1868 se trasladó a Washington, donde permaneció el resto de su vida, salvo un breve periodo que pasó en Alexandria, Virginia.

Murió en Washington, D. C., el 2 de abril de 1891, llorado por todos. Tuvo una muerte verdaderamente serena. El tránsito fue tan leve y la extinción del aliento vital tan gradual que apenas se advirtió el momento en que exhaló el último suspiro y su gran espíritu volvió a Dios.

Había abandonado el ejercicio activo de la abogacía hacia 1879 y, desde entonces, solo comparecía ante los tribunales mediante escritos. Era un consumado estudioso de los clásicos griegos y latinos; había aprendido por sí solo numerosas lenguas y gran cantidad de dialectos; entre las primeras figuraban el sánscrito, el hebreo, el antiguo samaritano, el caldeo, el persa y lenguas de los indígenas de América. A partir de ellas se adentró en el estudio de las creencias y tradiciones de los parsis y los hindúes, así como del *Rig-Veda* y el *Zend-Avesta*. Dejó quince grandes volúmenes manuscritos de traducciones y comentarios de estos antiguos escritos arios. Iniciado como Masón en Little Rock en 1850⁴, durante los últimos años de su vida se consagró a los intereses de la Orden y recibió todos los honores posibles, hasta llegar al cargo de Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo Madre del Mun-

⁴ Albert Pike fue elevado al grado de Maestro Masón en la Western Star Lodge n.º 2 en agosto de 1850. Fundador y primer Venerable Maestro de la Magnolia Lodge n.º 60, también en Little Rock, el 4 de octubre de 1880 se afilió a la Pentalpha Lodge n.º 23 de Washington, D. C. El 29 de noviembre de 1850 fue recibido en el Capítulo n.º 2 del Rito del Arco Real; posteriormente fue Gran Escriba del Gran Capítulo de Arkansas de dicho Rito y, finalmente, Sumo Sacerdote en 1853–1854. Durante este periodo, el 20 de marzo de 1853, recibió asimismo los grados del 4.º al 32.º del R.E.A.A. en Charleston, Carolina del Sur, de manos del célebre historiador de la Masonería Albert Mackey. En 1857 recibió el grado 33.º en Nueva Orleans. Al año siguiente fue elegido miembro activo del Supremo Consejo y, el 3 de enero de 1859, Soberano Gran Comendador. N. de la D.

do del R.E.A.A., que ejerció durante treinta y dos años, hasta su muerte.

Se lo considera el masón más eminente del mundo, no solo por los cargos que desempeñó, sino por su elevadísima cultura; por sus admirables disertaciones sobre el derecho y el simbolismo masónicos; por su profundo conocimiento del arte de gobernar, la teología y la etnología; por su visión amplia e integral de todos los asuntos; y por el equilibrio de su juicio.

Estas cualidades lo convirtieron en árbitro y juez de todas las cuestiones relativas a los Supremos Consejos del mundo.

Es autor de más de veinte volúmenes de literatura masónica, además de los libros de poesía que le dieron fama en el mundo profano⁵.

Se dijo de Albert Pike que fue «un rey entre los hombres, por el derecho divino del mérito». Majestuoso e imponente, con la figura y las proporciones de Hércules y la belleza de un Apolo, su prestigio fue tal que, mediante resolución del Congreso, se le dedicó una estatua en la capital de la nación, caso absolutamente único para un hombre que había militado en las filas de la Confederación.

James D. Richardson⁶

⁵ Ediciones españolas de referencia: Albert Pike, *Moral y Dogma del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Obra completa (grados 1–32)*, traducción de Alberto Moreno Moreno, Oviedo, Masónica.es, 2022, ISBN 978-84-19044-57-0; y Albert Pike, *Esoterika: El simbolismo de los grados azules de la Masonería*, edición de Arturo de Hoyos, Westphalia Press, 2023, ISBN 978-1-63723-723-6. N. del T.

⁶ James D. Richardson, miembro del Congreso de los Estados Unidos de 1885 a 1905 y presidente de la Convención Demócrata de 1900, fue Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo de Washington desde 1900 hasta su muerte, ocurrida en 1914. El escrito de Richardson que hemos traducido y publicado data de 1909, cuando se celebró el centenario del nacimiento de Albert Pike. N. de la D.

Carta a un Hermano

Publicado originalmente en *Rivista Massonica*,
n.º 1, enero de 1972, vol. LXIII, VII de la nueva serie, pp. 43–44.

Muy querido Hermano,

desde hace ya bastante tiempo, tu participación en los Trabajos del Taller y en los de la Cámara ritual de la que también formas parte se ha vuelto muy escasa.

Tú «justificas» —hay que reconocerlo— cada una de tus ausencias. No eres de los que, además de no dejarse ver, ni siquiera se preocupan de avisar o explicar el motivo. Tú, en cambio, sí tienes un motivo, y siempre es el mismo: estás «muy ocupado».

¿Intentamos examinar juntos, un poco más de cerca, el contenido de esta expresión? «Estar ocupado» —en efecto— puede querer decir muchas cosas. Hay quien está necesariamente «ocupado» todas las noches a causa de su trabajo. En tales condiciones, es evidente que su participación vespertina en la vida de la Orden o del Rito se ve impedida.

Pero existen otras «ocupaciones» vespertinas: compromisos laborales, participación en encuentros de otras asociaciones... ¡incluso reuniones «mundanas»! ¿Hasta qué punto pueden tales «ocupaciones» interferir realmente con la presencia de un Masón en Logia o en un Capítulo?

Aquí, muy querido Hermano, debo formular una observación de la cual dependen, en lo esencial, el alcance y la validez de mi razonamiento. Me pregunto, invirtiendo los términos del propio razonamiento, si participar en los Trabajos masónicos puede definirse como «estar ocupado» al igual que asistir a una junta de propietarios o a una reunión de la junta directiva de un círculo cultural.

A mi juicio, no.

A mi juicio, quien ha solicitado incorporarse a la vida masónica y lo ha conseguido ha realizado una elección cualitativa: ha considerado que

existía un plano de experiencias y actividades distinto y superior a los intereses y las actividades profanas —por dignos e importantes que estos puedan ser—.

Si así es, lo menos que se puede pedir a un Masón es que lo recuerde: que recuerde, es decir, que se ha comprometido —antes consigo mismo que con los demás— a dar a su existencia un sentido enteramente particular, ¡y no solo a llevar un carné más en la cartera! Es, sencillamente, una cuestión de coherencia. A un profano se le puede decir perfectamente «esta noche estoy ocupado» cuando se acude a la Logia. Pero es, precisamente, una frase profana. Un verdadero y perfecto Masón debería, en realidad, considerarse siempre en Logia, aun cuando no se encuentre físicamente en ella. Ahí reside, en el plano masónico, la diferencia entre estar en Logia o en Capítulo y «estar ocupado»...

Naturalmente, también en la vida del Masón «que se lo toma en serio» y a quien no se le ocurriría ausentarse de los Trabajos masónicos por estar «ocupado» en un torneo de bridge, pueden presentarse casos de fuerza mayor: un trabajo suplementario impuesto por el director, un viaje motivado por la enfermedad de un familiar... Pero estoy seguro, muy querido Hermano, de que, si quisieras hacer examen de conciencia, tú mismo advertirías que, en varias ocasiones, tus «ocupaciones» podían dejarse de lado o aplazarse para dar prioridad a tu participación activa en la reunión vespertina de los Hermanos.

Sin embargo, lo repito, la cuestión es de fondo y no concierne a las «ausencias» concretas. Todo se reduce a haber tomado o no conciencia de lo que significa ser Masón. Si un musicólogo o un amante de las bellas artes ni siquiera pone en duda la superioridad de esos intereses frente a otros igualmente profanos, ¿cómo podría un Francmasón, es decir, un hombre que ha elegido la vía iniciática, equipararla a los caminos comunes que recorreremos a diario, o incluso subordinarla a ellos? ¿No deberá consistir su esfuerzo continuo en abandonar, siempre que sea posible, esos senderos, para encontrarse, con seriedad, sensatez, provecho y júbilo, junto a quienes caminan con él y como él?

Espero volver a verte pronto y a menudo. Con el triple abrazo ritual,
tuyo
E.S.

El primer periódico oficial del Gran Oriente de Italia se publicó en Florencia el 30 de julio de 1870 con el título «Rivista della Massoneria Italiana», a propuesta del Gran Maestro Lodovico Frapolli.

En enero de 1905 la publicación adoptó el título «Rivista Massonica», que mantuvo hasta septiembre de 1926, cuando, a raíz de la promulgación de las leyes fascistas contra las asociaciones, el Gran Maestro Domizio Torrigiani dispuso la suspensión de los Trabajos y la disolución de las Logias del Gran Oriente de Italia.

Después de la caída del fascismo y la Liberación, el periódico oficial del Gran Oriente de Italia reanudó su publicación en septiembre de 1947 y continuó hasta diciembre de 1952 con el nuevo título «Acacia Massonica». En 1954 la revista volvió a cambiar de nombre: apareció primero como «Lumen» y después como «Lumen Vitae», hasta 1959.

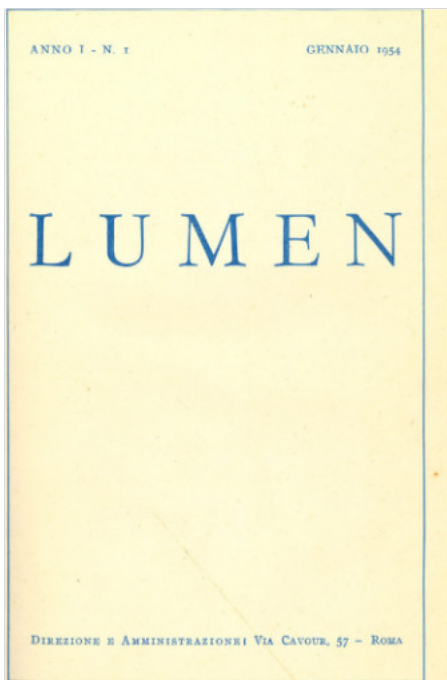
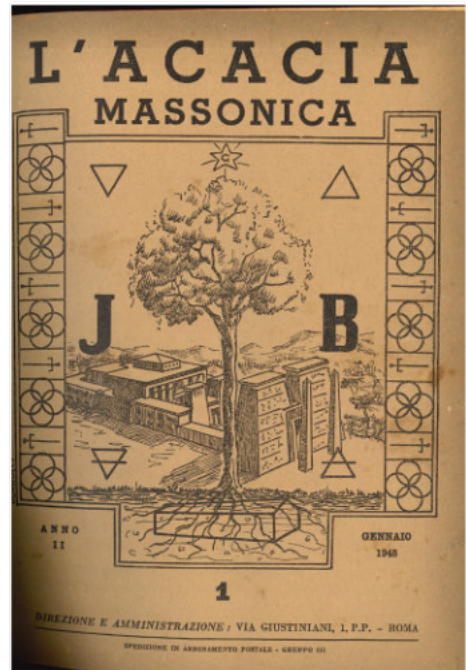
Tras una breve interrupción, se publicaron dos números piloto: «Rivista Massonica» (noviembre de 1965) y «Ordine Massonico» (diciembre de 1965). Desde enero de 1966, «Rivista Massonica» reanudó su publicación con un nuevo diseño gráfico, identificado en la cubierta como «Nuova Serie», y continuó hasta 1979.

En febrero de 1980 el periódico adoptó el título «Hiram», acompañado de un nuevo formato editorial. La publicación continuó hasta 1994, cuando el título pasó a ser «Massoneria Oggi».

En 1998 se restableció la denominación «Hiram», mantenida hasta 2016, año en que se inició una nueva publicación con el título «Nuovo Hiram», difundida hasta enero de 2024.

Desde septiembre de 2026, por iniciativa del Gran Maestro Antonio Seminario, la revista vuelve a publicarse con la denominación «Hiram».







HIRAM 1/2026 – Registro del Tribunal de Roma n.º 178/2015 de 20 de octubre de 2015

Dirección y Redacción – Grande Oriente de Italia, via San Pancrazio n. 8 – 00152 Roma

Director responsable – Stefano Bisi

Representante legal – Gran Maestro Antonio Seminario

Editor – Grande Oriente de Italia, via San Pancrazio n. 8 – 00152 Roma

Inscripción ROC n.º 26027

Impresión – Arti Grafiche Barbieri – Piazza Giovanni XXIII, 14/16 – 87100 Cosenza

Se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2026