GLOSSAE
European Journal of Legal History

ISSN 2255-2707

Edited by
Institute for Social, Political and Legal Studies
(Valencia, Spain)

Chief Editor
Aniceto Masferrer, University of Valencia

Assistant Chief Editors
Wim Decock, University of Oxford
Gabriela Cobo del Rosal Pérez, Universidad Rey Juan Carlos
Juan A. Obarrio Moreno, University of Valencia

Editorial Board
Isabel Ramos Vázquez, University of Jaén (Secretary)
Fernando Hernández Fradejas, University of Valladolid
M.C. Mirow, Florida International University
José Miguel Piquer, University of Valencia
Andrew Simpson, University of Aberdeen

International Advisory Board
Javier Alvarado Planas, UNED; Juan Baró Pazos, University of Cantabria; Mary Sarah Bilder, Boston College; María José Bravo Bosch, University of Vigo; Orazio Condorelli, University of Catania; Emanuele Conte, University of Rome III; Daniel R. Coquillette, Boston College – Harvard University; Serge Dauchy, University of Lille; Salustiano de Dios, University of Salamanca; José Domingues, University of Lusíada; Seán Patrick Donlan, The University of the South Pacific; Matthew Dyson, University of Oxford; Antonio Fernández de Buján, University Autónoma de Madrid; Remedios Ferrero, University of Valencia; Manuel Gutan, Lucian Blaga University of Sibiu; Jan Hallebeek, VU University Amsterdam; Dirk Heirbaut, Ghent University; Richard Helmholz, University of Chicago; David Ibbetson, University of Cambridge; Emily Kadens, University of Northwestern; Mia Korpiola, University of Turku; Pia Letto-Vanamo, University of Helsinki; Orazio Licandro, University of Catania; Jose María Llanos Pitarch, University of Valencia; Marju Luts-Sootak, University of Tartu; Magdalena Martínez Almira, University of Alicante; Pascual Marzal Rodríguez, University of Valencia; Dag Michaelsen, University of Oslo; María Asunción Mollá Nebot, University of Valencia; Emma Montanos Ferrín, University of La Coruña; Olivier Moréteau, Louisiana State University; John Finlay, University of Glasgow; Anthony Musson, University of Exeter; Vernon V. Palmer, Tulane University; Agustin Parise, Maastricht University; Heikki Pihlajamäki, University of Helsinki; Jacques du Plessis, Stellenbosch University; Merike Ristikivi, University of Tartu; Remco van Rhee, Maastricht University; Luis Rodríguez Ennes, University of Vigo; Jonathan Rose, Arizona State University; Carlos Sánchez-Moreno Ellart, University of Valencia; Mortimer N.S. Sellers, University of Baltimore; Jørn Øyrehagen Sunde, University of Oslo; Martin Sunnqvist, Lund University; José María Vallejo García-Hevia, University of Castilla-La Mancha; Norbert Varga, University of Szeged; Helle Vogt, University of Copenhagen; Tammo Wallinga, University of Rotterdam; José Luís Zamora Manzano, University of Las Palmas de Gran Canaria

Citation

Javier Alvarado Planas, "La crítica masónica de los altos grados: la reforma del príncipe Federico como gran maestro nacional de la Orden de los Francmasones de los Países Bajos (1816-1820)", *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 23 (2026), pp. 281-324 (available at http://www.glossae.eu).

Esta obra está bajo una licencia de *Creative Commons* Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

La crítica masónica de los altos grados: la reforma del príncipe Federico como gran maestro nacional de la Orden de los Francmasones de los Países Bajos (1816-1820)

The Masonic Critique of the Higher Degrees: Prince Frederick's Reform as National Grand Master of the Order of Freemasons of the Netherlands (1816–1820)

Javier Alvarado Planas
Universidad Nacional de Educación a Distancia

ORCID ID: 0000-0002-0084-7899

Recibido: 04.09.2026
Aceptado: 26.09.2026

Resumen
El trabajo estudia las críticas a los altos grados masónicos desde finales del siglo XVIII y, especialmente, la reforma promovida por el príncipe Federico de los Países Bajos entre 1816 y 1820 en su condición de gran maestro nacional. Formado en el reformismo masónico alemán, el príncipe sostuvo que el *cursus* propiamente masónico culminaba en el tercer grado, el de maestro, y sometió los grados superiores a la crítica histórica, moral y religiosa. Su reforma fue un intento de mantener la neutralidad política y religiosa de la Orden dentro de los límites (Landmarks) de lo que podía enseñarse legítimamente en nombre de la masonería.

Palabras clave
Masonería; rituales masónicos; reformismo masónico; libertad de conciencia; universalidad religiosa

Abstract
This article examines criticism of the Masonic higher degrees from the late eighteenth century onwards, focusing particularly on the reform promoted by Prince Frederick of the Netherlands between 1816 and 1820 in his capacity as National Grand Master. Shaped by German Masonic reformism, the Prince maintained that the properly Masonic *cursus* culminated in the third degree, that of Master Mason, and subjected the higher degrees to historical, moral, and religious criticism. His reform was an attempt to preserve the political and religious neutrality of the Order within the Landmarks of what could legitimately be taught in the name of Freemasonry.

Keywords
Freemasonry; Masonic rituals; Masonic reform; freedom of conscience; religious universality

Sumario: Introducción; 1. La crítica de los altos grados en los orígenes del reformismo masónico; 2. Precursores de la reforma de la masonería; 3. El reformismo masónico alemán entre la simplificación ritual y la universalidad de la Orden; 3.1. Lessing, Fessler y Fichte: universalidad y reforma de los grados; 3.2. Schröder, Herder y el retorno a los tres grados; 3.3. Schneider y Mossdorf: transmisión y sistematización del reformismo; 3.4. Krause: grados, secreto y universalidad; 3.5. Una corriente reformadora y sus posibles conexiones con el príncipe Federico de Orange-Nassau; 4. La reforma masónica del príncipe Federico, gran maestro nacional de la Orden de los francmasones y gran maestro nacional de los altos grados; 4.1. La trayectoria masónica y el acceso del príncipe Federico a la gran maestría; 4.2. Las fuentes inmediatas de la reforma: Kinker, Van Vredenburch y la experiencia berlinesa; 4.3. La controversia de 1819 sobre los altos grados; 5. La respuesta de la Comisión; 5.1. Universalidad masónica, religión y altos grados; 5.2. La defensa de los cuatro altos grados; 5.3. La crítica de los nuevos rituales propuestos por el príncipe Federico; 5.4. Conclusiones de la Comisión; 6. La respuesta del príncipe Federico como gran maestro nacional; 6.1. La decisión de abandonar los altos grados; 6.2. Libertad de conciencia,

convicción individual y límites de la autoridad masónica; 6.3. Universalidad de la masonería y compatibilidad con las distintas religiones; 6.4. Crítica de los altos grados: leyendas, venganza, cruzadas y fundamento moral; 6.5. La alternativa doctrinal del príncipe Federico: maestro Elegido y maestro Supremo Elegido; 6.6. El enfrentamiento con la Comisión, los límites de la autoridad y la ruptura institucional; 6.7. El trasfondo religioso: cristianismo reformado, «religión de la razón» y universalidad masónica; Conclusiones; Apéndice bibliográfico

Introducción

La proliferación de ritos, sistemas y altos grados acompañó la expansión de la masonería europea durante la segunda mitad del siglo XVIII. A los grados de aprendiz, compañero y maestro se añadieron nuevas iniciaciones, dignidades, leyendas y órdenes cuya diversidad acabó por suscitar dudas sobre su origen, su legitimidad y su relación con la masonería propiamente dicha. La crítica no procedió solo de sus adversarios. También algunos masones se preguntaron si aquellos grados eran necesarios y si convenía revisar, reducir u ordenar unos sistemas cuya justificación resultaba cada vez menos clara.

La cuestión excedía la simple conservación o supresión de los altos grados. Había que determinar, ante todo, si el *cursus* masónico culminaba en la maestría o podía prolongarse mediante nuevas iniciaciones. En este último caso quedaba por establecer qué enseñanzas podían incorporarse, quién tenía autoridad para hacerlo y hasta dónde alcanzaba esa potestad. La reforma conducía así a una pregunta previa a cualquier decisión sobre los rituales: qué pertenecía propiamente a la masonería y con arreglo a qué criterio podía reconocerse.

Este trabajo examina algunas de las primeras críticas y tentativas reformadoras para situar en su contexto el proyecto promovido entre 1816 y 1820 por el príncipe Federico de los Países Bajos. Los reformadores alemanes no ofrecieron una respuesta única. Unos sometieron las genealogías legendarias al examen histórico; otros procuraron simplificar los rituales, ordenar los grados existentes o devolver la centralidad a los tres grados simbólicos. Sobre ese trasfondo se estudia la controversia neerlandesa de 1819 mediante el informe de la Comisión encargada de examinar los altos grados y la respuesta del gran maestro. En ella se discutió algo más que la suerte de unos rituales: la facultad de la Orden para presentar sus contenidos como enseñanzas masónicas y exigir su aceptación.

El príncipe Federico sostuvo que la iniciación propiamente masónica culminaba en el grado de maestro. Le parecía, por ello, paradójico superponerle nuevos grados que pretendieran elevar al masón a una condición iniciática superior. Lo que podía continuar después de la maestría era el estudio y la profundización en los conocimientos ya adquiridos, sin necesidad de nuevas iniciaciones ni dignidades. Este criterio le permitió someter los altos grados a una doble exigencia: que sus enseñanzas pudieran reconocerse como masónicas y que ningún miembro, para proseguir su formación, tuviera que profesar creencias contrarias a su conciencia. Aunque su reforma no prevaleció, la controversia dejó planteado un problema que su desenlace institucional no resolvía: qué podía enseñarse en nombre de una fraternidad que se proclamaba universal y hasta dónde llegaba la autoridad de la mayoría sobre las convicciones de sus miembros.

1. La crítica de los altos grados en los orígenes del reformismo masónico

La crítica de aquellas construcciones comenzó a adquirir consistencia durante las últimas décadas del siglo XVIII. No se discutía únicamente la creciente multiplicación de grados, sino también los títulos con que pretendían legitimarse. Filiaciones templarias o rosacruces, tradiciones caballerescas y órdenes interiores invocaban genealogías remotas cuya historicidad comenzaba a ponerse en duda. Antes de reformar los altos grados era preciso, por tanto, resolver una cuestión previa: determinar qué había de histórico en los orígenes que se atribuían y qué legitimidad los avalaba[1].

Uno de los precursores de este revisionismo historicista fue el teólogo protestante Paul Joachim Siegmund Vogel (1753-1834), iniciado en 1779 en la logia *Joseph zur Einigkeit* de Núremberg y posteriormente cofundador y maestro de *Zu den drei Pfeilen*. En sus *Briefe, die Freimaurerei betreffend* (Núremberg, 1783-1785) cuestionó las genealogías legendarias sobre las que algunos sistemas masónicos pretendían fundar su antigüedad y legitimidad. En suma, Vogel planteó que antes de decidir qué debía conservarse era preciso averiguar qué podía demostrarse históricamente[2].

También el ilustrado masón berlinés Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) fue muy crítico con el templarismo, el rosacrucismo y las órdenes interiores incorporadas a determinados ritos masónicos. Polemizó asimismo contra el Clericato templario formulado por Starck y trató de sustituir las genealogías legendarias por una investigación histórica de los orígenes de hermandad masónica[3]. La cuestión no afectaba, por tanto, a la masonería en cuanto tal, sino a la legitimidad histórica de los grados que posteriormente se habían añadido a ella. Muchos de aquellos sistemas pretendían justificar su existencia mediante genealogías que remontaban sus orígenes a épocas muy anteriores, pero la antigüedad afirmada no era necesariamente antigüedad demostrada. La consecuencia aplicada a los altos grados resultaba clara: si la tradición histórica servía de fundamento a su legitimidad, esa tradición debía poder acreditarse históricamente.

Particular interés ofrece el caso del teólogo luterano Johann August von Starck (1741-1816), precisamente porque había conocido desde dentro, y contribuido decisivamente a configurar, algunos de los sistemas que más tarde sometería a crítica. Iniciado en

* El presente trabajo se ha desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación "Tradición e influencias extranjeras en la codificación penal española: contribución de la jurisprudencia en la evolución de la parte general (1870-1995)", (PID2023-148177NB-I00), dirigido por Aniceto Masferrer (Facultad de Derecho, Universidad de Valencia) y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y Universidades.

[1] Sobre el origen y simbolismo de los tres grados masónicos, vid. Alvarado, Javier, *Apercepciones sobre la iniciación masónica*, Madrid-Oviedo, 2019.

[2] La *Encyclopädie der Freimaurerei* de Mossdorf situó retrospectivamente a Vogel, junto a Bode y Nicolai, entre los precursores de aquella revisión crítica; Mossdorf, Friedrich (ed.), *Encyclopädie der Freimaurerei*, II, Leipzig, 1824, «Vorbericht des Herausgebers», p. XVII. Vid. también la voz «Vogel, Paul Joachim Siegmund» en Lenhoff, Eugen, Posner, Oskar, *Internationales Freimaurer-Lexikon*, Viena, 1932, pp. 1664-1665.

[3] Nicolai, Friedrich, *Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniss. Nebst einem Anhange über das Entstehen der Freymaurergesellschaft*, 2 vols., Berlín-Stettin, 1782; sobre el contexto intelectual en el que se movió Nicolai, vid. Klausnitzer, Ralf, *Poesie und Konspiration. Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft, 1750-1850*, Berlín-New York, 2007. El simbolismo de algunas de estas genealogías que, por lo demás, no eran exclusivas de la masonería, son analizadas por Alvarado, Javier, "Saberes traslaticios: la leyenda de las dos columnas prediluviales", *Glossae. European Journal of Legal History* 10 (2013), pp. 48-69.

Göttingen en 1761 y relacionado durante su estancia en San Petersburgo con las ideas de Pëtr Ivanovič Melissino, Starck fue desde 1767 el principal artífice del llamado *clericato templario*. Su aportación introducía una importante novedad en el templarismo masónico: dado que la antigua Orden del Temple no estuvo formada únicamente por caballeros, sino también por una rama sacerdotal, eran esos clérigos, y no los caballeros, los depositarios de ciertos conocimientos reservados que la tradición caballeresca desconocía y él era precisamente un depositario de ellos. El Clericato no pretendía ser, por ello, una simple prolongación de la *Estricta Observancia*, sino una tradición templaria diferenciada, poseedora de secretos que aquella no habría conservado. De ahí surgió precisamente la posibilidad de unir ambos sistemas. Starck inició en 1767 las negociaciones con Karl Gotthelf von Hund, al año siguiente se alcanzó un primer acuerdo y el convento de Kohlo de 1772 formalizó mediante un *Pactum Fundamentale* la unión de las dos ramas. Quedaban así asociados dos templarismos que reivindicaban un mismo origen, aunque se atribuían funciones y conocimientos distintos: el caballeresco de Hund y el clerical de Starck. La unión nunca resolvió por completo aquellas diferencias y terminó rompiéndose en 1778. La posterior evolución intelectual de Starck adquiere por ello especial interés: su crítica no procedía de un adversario exterior de los altos grados, sino de quien había participado directamente en la elaboración de uno de los sistemas templarios más complejos de la masonería alemana del siglo XVIII[4].

En todo caso, desde mediados de la década de 1770 comenzó a distanciarse de las pretensiones fabulosas de aquellos sistemas y terminó apartándose de la masonería organizada. Ello no comportó, sin embargo, una condena indiscriminada de la institución. El propio título de uno de sus escritos, *Etwas über ächte Freymaurerey und Freymaurer* (1785), «Algo sobre la verdadera masonería y los masones», resulta significativo: la expresión *ächte Freymaurerey* permitía distinguir una masonería considerada auténtica de determinadas construcciones añadidas o desviadas. Aunque en su *Der Triumph der Philosophie im achtzehnten Jahrhunderte, oder Geschichte der Verschwörung des Rationalismus gegen Religion und Kirche, Fürsten und Staaten* (1803), atribuyó al racionalismo filosófico una acción disolvente sobre la religión, la Iglesia y las monarquías europeas que habría contribuido a propiciar la Revolución francesa, no identificaba, sin embargo, toda la masonería con los Iluminados de Baviera o el iluminismo.

Una vertiente distinta de aquella revisión se encuentra en Friedrich Münter (1761-1830), orientalista y más tarde obispo luterano de Selandia (principal diócesis de Dinamarca, con sede en Copenhague) que había pertenecido a la *Estricta Observancia* y mantenido relaciones con Bode. Su aportación no consistió en proponer una simplificación de los grados ni en formular un nuevo sistema masónico, sino en aplicar la investigación documental al pasado templario que algunas masonerías invocaban para justificar su propia genealogía. En su *Statutenbuch des Ordens der Tempelherren* editó y comentó, a partir de un antiguo manuscrito francés, los estatutos de la Orden del Temple. El cambio de perspectiva era significativo: frente a una genealogía aceptada porque el propio sistema la proclamaba, se imponía progresivamente la exigencia del documento. Cuanto mejor se conocía históricamente la antigua Orden del Temple, más difícil resultaba invocarla, sin

[4] Telepneff, Boris, "J. A. Starck and his Rite of Spiritual Masonry", *Ars Quatuor Coronatorum* 41 (1929), pp. 238-284; Vesper, Michael, *Aufklärung – Esoterik – Reaktion. Johann August Starck (1741-1816). Geistlicher, Gelehrter und Geheimbündler zur Zeit der deutschen Spätaufklärung*, Darmstadt, 2012, pp. 44-79 y 243-364. Sobre la creación y expansión de la Estricta Observancia templaria y su relación con otras organizaciones masónicas vid. Le Forestier, René, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, 1970. También Alvarado, Javier, *Monarcas masones y otros príncipes de la Acacia*, Madrid, 2021, vol. II, pp. 56-100.

otras pruebas, como fundamento de grados que pretendían prolongar la iniciación masónica más allá de la maestría[5].

Distinta fue la posición del científico escocés John Robison (1739-1805), profesor de Filosofía Natural en la Universidad de Edimburgo y secretario de la Royal Society of Edinburgh. La notoriedad alcanzada por sus *Proofs of a Conspiracy against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies* (Edimburgo y Londres, 1797) ha llevado a presentarlo como un escritor antimasónico. Sin embargo, distinguía entre la masonería británica, que consideraba legítima, y determinados sistemas continentales que, a su juicio, habían desnaturalizado sus principios mediante la multiplicación de grados y su utilización con fines políticos. Su conocimiento de aquellos sistemas procedía de una experiencia directa. Según su propio testimonio, había sido iniciado «en una logia muy espléndida de Lieja», *La Parfaite Intelligence*. En diciembre de 1770, recordaba, aquella logia contaba «[...] con el príncipe-obispo y la mayor parte de su cabildo»[6]. Aunque visitó numerosas logias y conoció la diversidad ritual de la masonería continental, criticó sus altos grados porque encontraba «frivolidad en todas sus partes» y los consideraba «un edificio sin fundamento». Su censura no se dirigía, pues, contra los tres grados masónicos, sino contra las construcciones que pretendían prolongarlos mediante nuevas iniciaciones[7]. En su razonamiento subsistía una distinción significativa entre los tres grados conocidos en Gran Bretaña y determinados sistemas continentales posteriormente superpuestos a ellos.

En similar sentido, pero todavía más explícita, fue aquella distinción en Augustin Barruel (1741-1820). Expulsada la Compañía de Jesús de Francia, se trasladó a Italia y posteriormente ejerció como preceptor y capellán de la princesa de Conti. Desde posiciones contrarias al enciclopedismo publicó *Les Helviennes* (1781-1788) y dirigió el *Journal Ecclésiastique* (1788-1792). En septiembre de 1792, huyendo de la Revolución, se refugió en Inglaterra, donde recibió los tres primeros grados de la masonería. Allí publicó su *Histoire du clergé pendant la Révolution française* y, poco después, las célebres *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (Londres, 1797-1798)[8]. Barruel interpretaba la Revolución como resultado de una triple conspiración. La primera procedía de los *philosophes* contra el cristianismo: «Muchos años antes de esta Revolución francesa había hombres que se hacían llamar filósofos y conspiraban contra el Dios del Evangelio». La segunda habría unido a ciertos masones con aquella ofensiva intelectual y extendido la conspiración al orden político, «uniendo la conspiración del ateísmo contra los altares

[5] Münter, Friedrich, *Statutenbuch des Ordens der Tempelherren. Aus einer altfranzösischen Handschrift herausgegeben und erläutert*, Berlín, 1794; Andreasen, Ojvind (ed.), *Aus den Tagebüchern Friedrich Münters. Wander- und Lehrjahre eines dänischen Gelehrten*, 3 vols., Copenhague-Leipzig, 1937-1944. Sobre la utilización del mito templario por los masones vid. Alvarado, Javier, *Templarios y masones. Las claves de un enigma*, Madrid, 2019.

[6] Robison, John, *Proofs of a Conspiracy against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies*, London, 1797, Introduction, pp. 1-2 y p. 43.

[7] Robison, *Proofs of a Conspiracy…*, p. 3. Aunque la terminología masónica suele reservar las palabras *iniciación* para el ingreso en el grado de aprendiz, *pase* para el acceso al de compañero y *elevación* para el de maestro, los tres ritos poseen, en sentido amplio, el carácter de una iniciación, pues introducen al masón en un nuevo grado y en los conocimientos y experiencias que le son propios. De ahí que algunos autores propongan distinguir entre la *iniciación* propiamente dicha, entendida como ingreso en una organización o tradición, y los sucesivos *ritos iniciáticos* que articulan el progreso dentro de ella.

[8] Oberhauser, Claus, *Die verschwörungstheoretische Trias: Barruel – Robison – Starck*, Innsbruck-Viena-Bolzano, 2013; Taylor, Michael, "British Conservatism, the Illuminati, and the Conspiracy Theory of the French Revolution, 1797–1802", *Eighteenth-Century Studies* 47/3 (2014), pp. 293-312.

de Cristo con la conspiración contra todos los tronos de los reyes». Finalmente, los Iluminados de Baviera habrían radicalizado el proyecto hasta dirigirlo contra el conjunto del orden religioso, político y social.

Pero tampoco Barruel identificaba indiscriminadamente masonería y conspiración. Él mismo había recibido los tres grados y establecía una distinción particularmente útil para nuestro objeto entre la masonería regular, especialmente la inglesa, y los grados que se superponían a ella. A estos últimos los denominaba «tras-logias»: «Lo que aquí entiendo por tras-logias, o últimos grados de la masonería, comprende en general a todos los masones, que después de haber pasado por los tres primeros grados de aprendices, compañeros y maestros, pasan a ser admitidos a los grados ulteriores»[9]. La definición no deja lugar a dudas: la frontera se situaba precisamente después del grado de maestro.

Su propia experiencia confirma esa diferencia. Barruel relata que unos masones ingleses resolvieron «formar una logia, e iniciarme» y que recibió sucesivamente los grados de aprendiz, compañero y maestro. Aunque presenta la ceremonia con cierta ironía, recuerda que en su primera asistencia a una logia regular habló «de la hermandad y sobre el placer de vivir con hermanos» y llegó a afirmar que en Inglaterra la masonería estaba compuesta «por lo general, de muy buenos ciudadanos, cuyo objeto principal es auxiliarse mutuamente por los principios de una igualdad, que para ellos no es otra cosa que la hermandad general»[10]. De ahí que Barruel introdujera una excepción expresa en favor de numerosos masones ingleses: «Habiendo de tratar de los franc-masones, exigen la verdad y la justicia, que demos principio por una excepción, que ponga a cubierto de nuestras acusaciones aquel crecido número de hermanos iniciados en las logias masónicas [...]. En particular la Inglaterra está llena de unos hombres honrados, excelentes ciudadanos de todo estado y condición, que tienen por honor ser masones». Insistía incluso en que «el gobierno y todo el cristianismo, ya ha mucho tiempo, se habrían perdido en Inglaterra» si los masones ingleses hubiesen participado en los planes que denunciaba, y pedía «a los masones honrados, que no piensen que a todos indistintamente los acuso de haber querido tramar una semejante Revolución»[11].

Su posición era, pues, más matizada que el antimasonismo indiscriminado que posteriormente se serviría de su obra: distinguía la masonería de los tres primeros grados de las *tras-logias*, altos grados y determinadas construcciones continentales a las que atribuía objetivos irreligiosos y revolucionarios. Aunque buena parte de su reconstrucción histórica resultó errónea, especialmente al atribuir a aquellos sistemas un protagonismo revolucionario difícilmente demostrable o al remontar sus orígenes a albigenses y templarios, sus *Mémoires* tuvieron una consecuencia paradójica: una obra que todavía distinguía entre la masonería de los tres grados y determinadas construcciones posteriores acabaría proporcionando argumentos fundamentales a un discurso antimasónico mucho menos dispuesto a establecer semejantes diferencias. Conviene, por ello, no confundir dos problemas distintos. En suma, nada permite atribuir a la masonería, como institución, participación en una conspiración destinada a provocar la Revolución francesa. Cuestión diferente es que algunos masones compartieran ideas ilustradas y que determinadas formas

[9] Barruel, Augustin, *Memorias para servir a la historia del Jacobinismo*, trad. de Raimundo Strauch y Vidal, Palma de Mallorca, 1813, tomo II, p. 184.

[10] Barruel, *Memorias*, pp. 181 y 183.

[11] Barruel, *Memorias*, pp. 171-184; especialmente pp. 171 ss.; Duclos, P., "Barruel", *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (Charles E. O'Neill, Joaquim Maria Domínguez, coords.), vol. I, Roma-Madrid, 2001, pp. 358-359; Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1988, pp. 181-218.

de sociabilidad masónica contribuyeran a su circulación[12]. Para nuestro propósito, sin embargo, la consecuencia más importante fue otra.

Aquellas críticas habían abierto una discusión sobre la relación entre los tres grados simbólicos y las construcciones supuestamente filosóficas que pretendían superponerse a ellos. Había que dilucidar si las genealogías templarias, rosacruces o caballerescas podían resistir un examen histórico y hasta qué punto formaban parte necesaria de la formación del masón.

De la crítica se pasó así a la reforma. Durante el último tercio del siglo XVIII algunos masones dejaron de limitarse a cuestionar genealogías, leyendas o grados superpuestos y comenzaron a preguntarse qué debía hacerse con ellos. Las respuestas fueron diferentes. Unos trataron de rectificarlos; otros, de reducirlos, seleccionarlos u ordenarlos; otros acabarían preguntándose si eran siquiera necesarios. No se trataba, por tanto, de reformar la masonería porque se rechazasen sus fundamentos, sino de determinar qué lugar correspondía dentro de ella a todo aquello que se había construido más allá de los tres grados de aprendiz, compañero y maestro.

2. Precursores de la reforma de la masonería

La crítica de los altos grados no condujo a una reforma única, porque tampoco existía acuerdo sobre aquello que debía reformarse. Para unos, el problema estaba en haber desplazado a los tres grados simbólicos de la posición central que les correspondía, y la solución consistía en restituírsela. Otros admitían los altos grados, pero rechazaban su proliferación y trataron de reducirlos, seleccionarlos y ordenarlos en sistemas más sencillos y coherentes. Hubo, finalmente, quienes entendieron que el problema era más profundo y que no bastaba con reorganizar grados y rituales: era preciso revisar sus contenidos doctrinales o, incluso, preguntarse de nuevo cuál debía ser la verdadera finalidad de la masonería.

Uno de los principales escenarios de aquella transformación fue la crisis de la Orden de la *Estricta Observancia*, cuya pretensión de vincular históricamente la masonería moderna con la antigua Orden del Temple y cuya compleja organización jerárquica habían alcanzado considerable difusión en el espacio germánico. Johann Joachim Christoph Bode (1731-1793), que había conocido desde dentro distintos sistemas de altos grados, desempeñó un papel destacado en la revisión de aquellos presupuestos. Terminó rechazando la genealogía templaria, la autoridad de superiores desconocidos y la subordinación de las logias simbólicas a estructuras cuya legitimidad histórica o masónica resultaba difícil de demostrar.

El Convento de Wilhelmsbad, celebrado en 1782 bajo la presidencia del duque Ferdinand de Brunswick-Wolfenbüttel, reunió a representantes de tendencias muy diferentes, entre ellos Bode, Franz Dietrich von Ditfurth, Karl von Hessen-Kassel y Jean-Baptiste Willermoz. No decretó la desaparición de los altos grados ni puso fin a las construcciones caballerescas, pero abandonó la pretensión de sostener como históricamente demostrada la descendencia directa de la masonería respecto de la Orden del Temple. La crisis del

[12] Saunier, Eric, *La Maçonnerie est-elle à l'origine de la Révolution?*, Paris, 2001; Beaurepaire, Pierre-Yves, *Les véritables auteurs de la Révolution française de 1789 démasqués*, Paris, 2000.

templarismo no produjo, por tanto, una reforma única. Bode participó del nuevo ambiente reformador y acabaría promoviendo su propio *Bund der deutschen Freimaurer*, mientras otras iniciativas conducirían a soluciones distintas. La cuestión ya no era solamente si determinadas genealogías podían demostrarse, sino qué consecuencias debían extraerse de su falta de fundamento para la organización de la masonería[13].

Una respuesta diferente surgió alrededor de Franz Dietrich von Ditfurth, quien, junto con el comerciante y masón de Fráncfort Johann Carl Brönner (1738-1812) y con la participación inicial del barón Adolph von Knigge (1752-1796)[14], intervino en la formación del *Eklektischer Bund*. Su circular fundacional de marzo de 1783 reclamaba el retorno a la sencillez de la antigua masonería y reconocía los tres grados simbólicos como fundamento común de la Orden. El eclecticismo no exigía, sin embargo, la desaparición absoluta de toda práctica posterior, sino que negaba que los sistemas superiores pudieran convertirse en fuente necesaria de autoridad sobre las logias simbólicas. La reforma afectaba así tanto a los grados como al poder construido sobre ellos. Frente a la organización jerárquica de la Orden de la *Estricta Observancia* templaria, afirmaba la autonomía de las logias y reservaba a los tres grados de aprendiz, compañero y maestro aquello que todas podían reconocer como propiamente masónico[15].

Distinta fue la solución ensayada en el ámbito francófono por Jean-Baptiste Willermoz, iniciado en Lyon en 1750. Vinculado a los Élus Coëns de Martines de Pasqually e incorporado después a la *Estricta Observancia*, conocía de primera mano diversos sistemas de altos grados. Willermoz no pretendía suprimir los altos grados, sino depurarlos y ordenarlos. La Reforma de Lyon de 1778 estableció un sistema limitado de cuatro grados, aprendiz, compañero, maestro y maestro Escocés de San Andrés, seguido de una Orden Interior caballeresca.

Dentro de aquel mismo horizonte reformista debe situarse al conde Joseph de Maistre (1753-1821), cuya trayectoria masónica se desarrolló inicialmente en Saboya y terminó incorporándose a la masonería rectificada. Con ocasión del Convento de Wilhelmsbad redactó en 1782 su *Mémoire au duc de Brunswick*, donde formuló un verdadero proyecto acerca de la orientación que debía adoptar la masonería[16]. Su posición se encontraba muy alejada de las tendencias racionalistas o de aquellas que conducían a la eliminación de los altos grados: pretendía acentuar el fundamento cristiano y espiritual de la Orden y atribuirle una función religiosa e intelectual definida. Su presencia entre los reformadores confirma que la rectificación podía consistir también en reforzar doctrinalmente la masonería y precisar su finalidad.

---

[13] Berghahn, Cord-Friedrich, Biegel, Gerd, Kinzel, Till (eds.), *Johann Joachim Christoph Bode. Studien zu Leben und Werk*, Heidelberg, 2017, especialmente pp. 371-518; Meumann, Markus, Mulsow, Martin, "Krise und Neuorientierung der Freimaurerei 1782-1806", *Freimaurer und Mysterien Ägyptens in Gotha* (Markus Meumann, Uta Wallenstein, eds.), Petersberg, 2023, pp. 27-39.

[14] Adolph Freiherr von Knigge (1752-1796), antiguo miembro de la Estricta Observancia y próximo al movimiento ecléctico, participó en la crítica ilustrada de los altos grados y de las genealogías templarias utilizadas para legitimarlos. Defendió así la recuperación de la centralidad de los tres grados simbólicos frente a sistemas superiores de autoridad difícilmente justificable. Vid. Bois, Pierre-André, *Adolph Freiherr Knigge (1752-1796). De la «nouvelle religion» aux Droits de l'homme*, Wiesbaden, 1990.

[15] La principal obra sobre la historia de la Estricta Observancia templaria sigue siendo Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*.

[16] Carta enviada por el conde Joseph de Maistre, miembro de la logia La Perfecta Sinceridad de Chambéry, al gran maestro, el duque Fernando de Brunswick; publicada en de Maistre, Joseph, *La Franc-Maçonnerie. Mémoire inédit au duc de Brunswick (1782)*, con una introducción de Émile Dermenghem, Paris, 1925, pp. 87-88.

Por su parte, la extraordinaria diversidad de sistemas rituales existentes en Europa favoreció en Francia una respuesta de signo propio. Frente a los modelos o sistemas inglés, escocés, alemán de la *Estricta Observancia*, o sueco, desarrollado este último desde mediados del siglo XVIII y reorganizado bajo el duque Carlos de Södermanland, en el seno del Gran Oriente de Francia se abrió paso el propósito de ordenar y codificar unos altos grados específicamente franceses. En aquellos trabajos participaron masones destacados como Jean-Jacques Bacon de la Chevalerie (1731-1821) y Charles-Pierre-Paul Savalette de Langes (1745-1797). Sucesivas comisiones y cámaras de grados examinaron materiales de procedencia muy diversa para poner orden. El proceso alcanzó su formulación más acabada con el impulso de Alexandre-Louis Roëttiers de Montaleau (1748-1808), que impuso una solución distinta de la defendida por quienes propugnaban la suficiencia de los tres grados simbólicos; frente a la supresión, conservó los tres grados simbólicos y ordenó las enseñanzas superiores en cuatro Órdenes[17].

Una respuesta más radical fue la de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). Discípulo y durante algún tiempo secretario de Martines de Pasqually, había conocido desde dentro la compleja vía teúrgica de los *Élus Coëns*, pero se distanció progresivamente de las prácticas ceremoniales y terminó cuestionando la necesidad de la propia mediación ritual. Ya en julio de 1790 pidió que su nombre fuese borrado de los registros y listas de la Orden y explicó que «todo el régimen masónico» se hacía cada día más incompatible con «la sencillez de su camino». Saint-Martin llevaba así la crítica más allá del problema de los altos grados: no se trataba ya de ordenarlos, reducirlos o sustituirlos, sino de preguntarse si el perfeccionamiento espiritual necesitaba realmente de grados, ceremonias y estructuras masónicas. Su respuesta terminó inclinándose hacia una vía esencialmente interior y personal[18].

Las diferencias entre aquellas soluciones permiten alcanzar una primera conclusión. El reformismo masónico del siglo XVIII no se dirigió simplemente contra los altos grados, sino contra los problemas que había creado su existencia. Las respuestas fueron distintas: rectificar los sistemas existentes, seleccionar o reducir los grados acumulados, devolver autonomía a las logias simbólicas o trasladar el *cursus* masónico desde una sucesión indefinida de iniciaciones hacia la formación interior del masón. Todas ellas respondían, sin embargo, a una misma cuestión: qué lugar correspondía a los altos grados dentro de la masonería.

La crítica de las genealogías y tradiciones utilizadas para legitimar los altos grados condujo, finalmente, a un problema de mayor alcance: qué pertenecía propiamente a la masonería y quién estaba legitimado para decidirlo. Una parte del reformismo alemán llevó precisamente el debate a ese terreno. La suficiencia de los tres grados simbólicos, la naturaleza de las enseñanzas posteriores a la maestría, la finalidad moral de la Orden y su capacidad para reunir a hombres de diferentes religiones pasaron así a ocupar el centro de la discusión. Era ya una cuestión distinta de la mera ordenación de los altos grados y

[17] La comisión de ritos del Gran Oriente de Francia publicó por primera vez el rito francés llamado moderno en dos publicaciones diferentes: los tres grados simbólicos se imprimieron en *Le Régulateur du Maçon*, Paris, 1801. Los cuatro Órdenes superiores del Rito Francés lo fueron en *Le Régulateur des Chevaliers Maçons, ou les quatre Ordres supérieurs, suivant le Régime du Grand Orient*, Paris, 1801, y los grados de Élu, Écossais, Chevalier d'Orient y Souverain Prince Rose-Croix.

[18] Jacques-Lefèvre, Nicole, *Louis-Claude de Saint-Martin, le philosophe inconnu (1743-1803). Un illuministe au siècle des Lumières*, Paris, 2003.

constituye el punto de partida del reformismo que interesa más directamente para comprender el posterior proyecto del príncipe Federico.

3. El reformismo masónico alemán entre la simplificación ritual y la universalidad de la Orden

El reformismo alemán que interesa directamente a nuestro propósito no constituyó una escuela homogénea ni respondió a un programa común. Lessing, Fessler, Fichte, Schröder, Herder y Krause ofrecieron respuestas diferentes, pero contribuyeron a desplazar el debate desde la mera reorganización de los sistemas hacia la definición de la propia masonería. Dentro de este reformismo cobraron particular importancia dos cuestiones que después ocuparían un lugar central en el pensamiento del príncipe Federico: si el grado de maestro culminaba la iniciación masónica y hasta qué punto las enseñanzas posteriores a la maestría podían conciliarse con la vocación universal de la Orden.

3.1 Lessing, Fessler y Fichte: universalidad y reforma de los grados

Iniciado en Hamburgo en 1771, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) no elaboró un nuevo sistema ritual ni propuso una reforma institucional comparable a las que desarrollarían Fessler o Schröder. Su importancia reside en haber desplazado la reflexión hacia una cuestión más profunda: qué era verdaderamente la masonería y cuál debía ser su función dentro de la humanidad. En *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer* (1778-1780)[19], la masonería aparece vinculada a una realidad que trascendía las formas históricas concretas de las logias y las divisiones introducidas entre los hombres por los Estados, las religiones y las diferencias sociales. Desde esta perspectiva, como la fraternidad masónica adquiría una dimensión esencialmente universalista, su finalidad no podía agotarse en la pertenencia a una corporación particular ni en la adquisición sucesiva de secretos y dignidades, sino que debía contribuir a superar las separaciones convencionales entre los hombres. Esta concepción proporcionaba uno de los criterios desde los que los altos grados podían ser juzgados: cuanto más universal fuese la finalidad atribuida a la masonería, más problemática resultaba la multiplicación de círculos iniciáticos progresivamente restringidos y de doctrinas particulares susceptibles de dividir a quienes debían reconocerse como hermanos.

La cuestión dejaba de consistir exclusivamente en averiguar qué grados eran antiguos o auténticos para preguntarse qué instituciones resultaban coherentes con la finalidad universal atribuida a la Orden. Esta transformación del problema reaparecería, con formulaciones distintas, en Fessler, Fichte y Krause y tendría particular importancia en la reforma del príncipe Federico de Orange-Nassau.

La transformación de aquella reflexión en un proyecto institucional adquirió especial importancia con Ignaz Aurelius Fessler (1756-1839)[20]. Su reforma, desarrollada en

[19] Hay dos ediciones en español de esta obra: Lessing, Gotthold Ephraim, "Ernst y Falk. Diálogos para francmasones", *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, 1990, pp. 660-698. Y también, Lessing, Gotthold Ephraim, *Diálogos para masones. Ernst y Falk*, prólogo de Ilia Galán, traducción revisada y editada por Ignacio Méndez-Trelles Díaz, Oviedo, 2021.

[20] Maurice, Florian, *Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Fessler und die Reform der Grossloge Royal York in Berlin*, Tübingen, 1997; Barton, Peter, *Maurer, Mysten, Moralisten. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte Berlins und Deutschlands 1796-1802. Fessler in Berlin*, Viena-Colonia-Graz, 1982.

Berlín durante la década de 1790, distinguió entre la iniciación masónica propiamente dicha, que culminaba en el grado de maestro, y las enseñanzas posteriores destinadas a profundizar en la historia y filosofía de la Orden. De esta concepción nacieron las denominadas *Erkenntnisstufen* o etapas de conocimiento, organizadas desde 1797 en círculos o *Engbünde*. Fessler introducía con ello una distinción fundamental entre iniciación y conocimiento. La primera culminaba en el grado de maestro; el segundo podía continuar indefinidamente. El maestro podía, por tanto, seguir estudiando y perfeccionándose sin recibir nuevas iniciaciones ni acumular nuevas dignidades. Los altos grados habían tendido a identificar progreso masónico con ascenso de grado; Fessler separaba ambas cosas: se podía avanzar en el conocimiento sin ascender en una jerarquía iniciática. La reforma de Fessler adquirió además una dimensión filosófica a través de su relación con Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), iniciado en 1794 en la logia *Günther zum stehenden Löwen* de Rudolstadt y posteriormente relacionado en Berlín con la logia reformada de Fessler. Las conocidas *Briefe an Constant über Philosophie der Maurerei*, procedentes de sus conferencias masónicas de 1800, muestran que Fichte concebía la Orden como instrumento para la formación integral del hombre[21]. La sociedad civil y las profesiones tendían inevitablemente a especializar al individuo; la masonería debía contribuir, en cambio, a recomponer aquella fragmentación y formar al hombre como hombre, restituyendo una dimensión universal a su educación moral.

Fessler y Fichte terminaron discrepando sobre cuestiones importantes y no cabe reducir sus respectivas concepciones a una doctrina común. Su colaboración resulta, sin embargo, reveladora de la transformación experimentada por el reformismo. La discusión sobre los altos grados quedaba vinculada a una reflexión acerca de la finalidad misma de la masonería. Si esta debía contribuir a la formación moral e intelectual del hombre, la legitimidad de cualquier enseñanza posterior al maestro dependía menos de la dignidad que confería que del conocimiento y perfeccionamiento que pudiera proporcionar.

3.2 Schröder, Herder y el retorno a los tres grados

Más radical fue la solución de Friedrich Ludwig Schröder (1744-1816). Frente a la proliferación de altos grados y sistemas caballerescos, Schröder defendió el retorno a los tres grados de aprendiz, compañero y maestro, cuyos rituales trató de reconstruir y depurar a partir de las tradiciones que consideraba más antiguas. Su propuesta iba más allá de reducir o reformar los altos grados: consideraba que no eran necesarios para completar la iniciación masónica. Si esta culminaba en el grado de maestro, los grados posteriores dejaban de constituir una prolongación necesaria de aquella iniciación. Los tres grados simbólicos no eran, por tanto, la primera parte de un itinerario que debía continuar en grados superiores, sino que constituían por sí mismos la masonería propiamente dicha[22].

[21] Hay dos ediciones en español: Fichte, Johann Gottlieb, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, traducción, estudio preliminar y notas de Faustino Oncina Coves, Madrid, 1997; Fichte, Johann Gottlieb, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant. Nueva traducción crítica, con estudio introductorio y notas*, Oviedo, 2025.

[22] Schneider, Herbert (ed.), *Die Freimaurerkorrespondenz. Friedrich Ludwig Schröder, Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, 1802-1816*, Hamburgo, 1979. Schröder, Friedrich Ludwig, *Materialien zur Geschichte der Freymaurerey seit der Wiederherstellung der grossen Loge in London, 5717*, 4 vols., Rudolstadt, 1805-1806. Para el texto sobre los templarios: Schröder, Friedrich Ludwig, *Gedanken von der Beziehung der Freymaurerey auf den Orden der Tempelherren und ihrer Verbindung mit demselben. Geschrieben 1780*, Rudolstadt, 1805-1806.

La singularidad de la propuesta se aprecia mejor al compararla con las reformas anteriores. Willermoz había conservado los altos grados, aunque rectificándolos y ordenándolos; Roëttiers de Montaleau los había seleccionado y codificado; Fessler había separado la iniciación de las posteriores etapas de conocimiento. Schröder daba un paso más: prescindía de toda jerarquía iniciática superior. El problema ya no consistía en determinar qué altos grados debían conservarse, sino en negar que fueran necesarios.

La reforma de Schröder contó además con la colaboración intelectual de Johann Gottfried Herder (1744-1803), iniciado en Riga en 1766. En 1800 Schröder sometió a su consideración los proyectos rituales que estaba preparando y Herder le hizo llegar diversas observaciones sobre su contenido y redacción aconsejando simplificar el lenguaje, prescindir de determinados elementos ceremoniales y conservar aquellos símbolos capaces de transmitir una enseñanza moral inteligible. La colaboración respondía, además, a una coincidencia más profunda; para Herder, el ritual debía estar al servicio de la formación moral del hombre y no convertirse en un fin en sí mismo, planteamiento acorde con su ideal de *Humanität*. En suma, el perfeccionamiento del masón debía buscarse menos en la multiplicación de grados que en la eficacia moral de los tres grados simbólicos[23].

En torno a esta reforma debe mencionarse también a Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). En 1808, al participar en los preparativos para la reapertura de la logia *Amalia zu den drei Rosen* de Weimar, apoyó la adopción del sistema de Schröder, basado en los tres grados de aprendiz, compañero y maestro. Goethe no fue propiamente un reformador ritual, pero su posición muestra que la reacción contra la existencia de altos grados encontró también respaldo entre figuras relevantes de la cultura alemana de su tiempo[24].

3.3 Schneider y Mossdorf: transmisión y sistematización del reformismo

En la transmisión de esta corriente a la generación siguiente desempeñaron un papel destacado Johann August Schneider y Friedrich Ludwig Theodor Mossdorf (1757-1843). Schneider, miembro de la logia *Archimedes zu den drei Reissbrettern* de Altenburg, había estudiado durante años la historia de la masonería y los sistemas superiores y examinó en el *Constitutionenbuch der Loge Archimedes zu Altenburg* (1805) «la historia y los abusos de los pretendidos altos grados» (*die Geschichte und das Unwesen der angeblichen Höhergrade*). Según Mossdorf, quien estudiase atentamente aquellos materiales difícilmente volvería a desear ser admitido en semejantes grados.

Por su parte, Mossdorf, que había sido iniciado en 1777 en la logia *Minerva zu den drei Palmen* de Leipzig e incorporado posteriormente a *Zu den drei Schwertern und wahren Freunden* de Dresde, mantuvo relaciones con destacados representantes del reformismo masónico, entre ellos Fessler y Schröder. Junto con Schneider puso a disposición de Krause documentación y estudios sobre la historia y funcionamiento de los sistemas superiores y recogió posteriormente buena parte de aquella tradición crítica en su

[23] Herder, Johann Gottfried, *Briefe*, vol. IX, Weimar, 1988, especialmente cartas a Friedrich Ludwig Schröder de 6 y 24 de noviembre de 1800; Boos, Heinrich, *Geschichte der Freimaurerei*, Aarau, 1906, pp. 328-329 y 381-383; Hárs, Endre, "Das "unsichtbare Institut". Über Herders Freimaurerschriften", *Ereignis Literatur. Institutionelle Dispositive der Performativitaet von Texten* (Csongor Lőrincz, ed.), Bielefeld, 2011, pp. 143 y 150-152.

[24] Además de la clásica obra de Deile, Gotthold, *Goethe als Freimaurer*, Berlín, 1908, que muestra su ingreso en la logia Amalia de Weimar, su actividad masónica, su posición ante las distintas corrientes y la presencia de ideas masónicas en su obra, contamos también con Wernekke, Hugo, *Goethe und die Königliche Kunst*, Leipzig, 1905 o Endres, Fritz Karl, *Goethe und die Freimaurerei*, Basilea, 1949.

Encyclopädie der Freimaurerei[25]. Allí recordaba que Bode, Nicolai, Schneider, Schröder y Fessler, algunos de ellos iniciados en diferentes sistemas superiores, habían llegado, tras examinar sus constituciones, instituciones, usos y aspiraciones, al convencimiento de la «completa falta de contenido» de los altos grados y de su carácter «contrario a la verdadera masonería». El testimonio resulta especialmente significativo porque Mossdorf no formulaba aquellas críticas como una impugnación de la masonería, sino como parte de un esfuerzo por depurarla desde dentro. Schneider y Mossdorf desempeñaron así una función diferente de la asumida por Fessler o Schröder. Su importancia no reside tanto en haber concebido un nuevo sistema cuanto en conservar, transmitir y sistematizar una tradición crítica que permitió a la generación siguiente conocer la historia de los altos grados, comparar sus constituciones y, sobre todo, someter a examen las pretensiones sobre las que descansaba su legitimidad.

3.4 Krause: grados, secreto y universalidad

Sobre estos precedentes construyó Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) una crítica de mayor envergadura. Iniciado en 1805 en la logia *Archimedes zu den drei Reissbrettern* de Altenburg, posteriormente se incorporó en Dresde a *Zu den drei Schwertern und wahren Freunden*, alcanzó el grado de maestro en 1807 y desempeñó en su logia el oficio de orador. Su enfrentamiento posterior con determinados sectores de la Orden no disminuyó la profunda significación que atribuyó a aquella experiencia. Krause concebía la masonería como una institución destinada al perfeccionamiento moral del hombre y, en último término, a la fraternidad universal. Esta concepción alcanzó una de sus expresiones más significativas en *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Vorzüglich für Freimaurer* (Dresde, 1811), *El ideal de la Humanidad. Un ensayo. Preferentemente para masones*[26]. La indicación *Preferentemente para masones*, omitida frecuentemente al citar la obra, resulta particularmente reveladora: Krause dirigía primordialmente a sus hermanos masones una reflexión sobre el ideal de una asociación humana que trascendiese las diferencias nacionales, religiosas y sociales. Desde estos presupuestos adquiría pleno sentido su oposición a la proliferación de altos grados. Krause sostenía que «el concepto de grado es, en general, completamente extraño a la antigua masonería, tanto según su concepto originario como según su historia». La acumulación posterior de grados habría generado una «sucesión de secretos» (*Stufenfolge von Heimlichkeiten*) y obligado a fabricar nuevos rituales mediante la incorporación de elementos bíblicos, rabínicos, caballerescos y políticos que consideraba ajenos a la antigua fraternidad[27].

La crítica de los altos grados desembocaba así en una cuestión de mayor alcance: los límites del propio secreto masónico. Si la finalidad última de la masonería afectaba al perfeccionamiento de toda la humanidad, Krause no encontraba «ninguna razón interna [...] para continuar ocultando el objeto de nuestros trabajos sociales, nuestros usos y símbolos». Frente a la multiplicación de círculos iniciáticos cada vez más restringidos, proponía avanzar hacia una asociación «dedicada a toda la humanidad» (*der ganzen Menschheit gewidmeten Verein*). No pretendía, pues, destruir la masonería, sino llevar hasta sus últimas consecuencias el universalismo que atribuía a sus principios. Esta concepción

[25] Mossdorf, Friedrich (ed.), *Encyclopädie der Freimaurerei*. Sobre su reforma de la masonería: Mossdorf, Friedrich, *Mittheilungen an denkende Freimaurer*, Leipzig, 1818.

[26] Una adaptación de la obra fue publicada y traducida Julián Sanz del Río: Krause, Karl Christian Friedrich, *El ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, 1860.

[27] Krause, Karl Christian Friedrich, *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft*, Dresden, 1810, vol. I, pp. 282-283.

explica el conflicto suscitado por *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft* (Dresde, 1810-1811), donde Krause hizo públicos documentos y cuestiones que otros masones consideraban sometidos al deber de secreto. La controversia afectó también a Mossdorf, que había colaborado con él, y condujo en 1810 a la separación de ambos en la logia *Zu den drei Schwertern und wahren Freunden.*

Pero ni Krause ni Mossdorf se convirtieron por ello en enemigos de la masonería. Mossdorf continuó durante décadas dedicado a su estudio y publicó su *Encyclopädie der Freimaurerei*, mientras Krause mantuvo relaciones con masones y siguió defendiendo el valor de los principios esenciales de la institución. El carácter propiamente intramasónico de aquella controversia quedó confirmado de manera particularmente expresiva en 1881, cuando, con ocasión del centenario del nacimiento de Krause, la misma logia *Zu den drei Schwertern und wahren Freunden* rehabilitó póstumamente a Krause y Mossdorf e inscribió sus nombres en su Libro de Oro.

3.5 Una corriente reformadora y sus posibles conexiones con el príncipe Federico de Orange-Nassau

La discusión sobre los altos grados había terminado por alcanzar los fundamentos mismos de la masonería. Lessing, Fessler, Fichte, Schröder, Herder, Schneider, Mossdorf y Krause no formaron una escuela ni defendieron una misma reforma. Coincidieron, sin embargo, en cuestionar que el progreso masónico después de la maestría tuviera que consistir necesariamente en recibir nuevos grados, conocer nuevos secretos y alcanzar nuevas dignidades. Sus soluciones fueron diferentes, pero el problema que plantearon era sustancialmente el mismo: si la iniciación culminaba en el grado de maestro, el perfeccionamiento posterior podía consistir, no en ascender a nuevos grados, sino en profundizar en la formación moral e intelectual del masón y en los principios universales de la masonería.

Este contexto resulta particularmente importante para comprender al príncipe Federico de Orange-Nassau. Su formación e iniciación masónica tuvieron lugar precisamente en Berlín, en un medio donde eran conocidas las controversias acerca de los altos grados y las reformas de Fessler y Schröder. La semejanza más concreta se encuentra en la solución de Fessler: sus *Erkenntnisstufen* no constituían nuevos altos grados, sino ámbitos de profundización reservados a maestros, planteamiento conceptualmente próximo a las posteriores secciones de maestro Elegido y maestro Supremo Elegido propuestas por Federico. También su decisión de trabajar únicamente en aprendiz, compañero y maestro encontraba un precedente claro en la reforma de Schröder.

No todas estas conexiones pueden establecerse, sin embargo, con el mismo grado de certeza. Allí donde no exista testimonio de una transmisión directa, deben entenderse como precedentes o afinidades conceptuales y no como prueba de dependencia. Lo relevante es que las cuestiones planteadas por el príncipe Federico pertenecían a un debate anterior y muy próximo al medio en que se había formado: la suficiencia de los tres grados, la legitimidad de las enseñanzas posteriores al maestro, la historicidad de las leyendas iniciáticas, la finalidad moral de la Orden y su vocación universal. El príncipe no inauguró, por tanto, la crítica de los altos grados; recibió un problema ya planteado y le dio una respuesta propia.

La proximidad intelectual tampoco debe ocultar las diferencias. El príncipe Federico no reprodujo las *Erkenntnisstufen* de Fessler, ni adoptó simplemente el sistema de

Schröder, ni llevó la crítica del secreto hasta las consecuencias defendidas por Krause. Su propuesta conservaba rasgos propios y respondía a las circunstancias concretas de la masonería neerlandesa. Lo que aquel reformismo alemán proporciona no es una genealogía lineal de su proyecto, sino el horizonte intelectual que permite comprenderlo: durante las décadas inmediatamente anteriores, una parte significativa de la masonería germánica había cuestionado que la multiplicación de grados constituyese por sí misma perfeccionamiento, había devuelto al grado de maestro una posición central y había vinculado progresivamente la legitimidad de las instituciones masónicas con su capacidad para servir al conocimiento, a la moralidad y a una fraternidad concebida como universal.

La reforma del príncipe Federico se inscribe, pues, en un movimiento más amplio, aunque introdujo en él planteamientos propios. A esas alturas, la cuestión ya no consistía simplemente en discutir cuántos grados debía tener la masonería o cuáles convenía conservar. El problema era anterior: había que justificar la existencia misma de cada grado. Ni su pretendida antigüedad, ni el secreto que lo rodeaba, ni siquiera el peso de la tradición bastaban para legitimarlo. Era preciso examinar su contenido y comprobar si respondía realmente a los fines atribuidos a la Orden. Federico aplicó a ese examen cuatro criterios fundamentales: la verdad histórica de las leyendas, la moralidad de sus enseñanzas, el respeto a la libertad de conciencia y su compatibilidad con la universalidad religiosa que la masonería proclamaba. Y los llevó hasta sus últimas consecuencias, pues acabó sometiendo a ese mismo juicio los altos grados que él mismo había recibido y presidía.

4. La reforma masónica del príncipe Federico, gran maestro nacional de la Orden de los francmasones y gran maestro nacional de los altos grados

La derrota de Napoleón y la reorganización territorial acordada por las potencias europeas modificaron profundamente el mapa político de los Países Bajos. En 1815, Guillermo Federico (1772-1843), hijo del estatúder Guillermo V y de Guillermina de Prusia, fue proclamado Guillermo I, rey de los Países Bajos y gran duque de Luxemburgo (1815-1840). Bajo su Corona quedaron reunidos territorios de muy diferente tradición histórica, cultural y religiosa, fundamentalmente las provincias septentrionales holandesas y las meridionales belgas, cuya integración constituyó uno de los principales problemas de la nueva monarquía. En este contexto adquirió particular relevancia su segundo hijo, el príncipe Federico de los Países Bajos (1797-1881), hermano menor del príncipe heredero Guillermo. Formado inicialmente para la carrera militar y estrechamente vinculado desde su juventud a la corte prusiana, participó junto con su hermano en las campañas contra Napoleón entre 1813 y 1815 y alcanzó posteriormente las dignidades de teniente general, almirante y general. Su condición de segundogénito de la nueva dinastía y su formación prusiana adquirirían particular importancia cuando, apenas constituido el nuevo reino, fue elegido para asumir la dirección de la masonería neerlandesa.

La política de Guillermo I perseguía la consolidación del nuevo Estado y, en consonancia con el equilibrio europeo surgido del Congreso de Viena, trató también de reducir la influencia francesa heredada del período napoleónico. Esta transformación tuvo igualmente su reflejo en la masonería. Ya en febrero de 1814, la logia *Napoleón* de Ámsterdam había cambiado significativamente su nombre por el de *Federico Guillermo*, mientras otros talleres siguieron iniciativas semejantes. La desaparición de la hegemonía napoleónica favoreció asimismo los proyectos encaminados a reorganizar las logias de las provincias septentrionales y meridionales y a superar la dependencia ejercida durante

los años anteriores por el Gran Oriente de Francia. La elección de un príncipe de la nueva dinastía para encabezar aquella reorganización debe situarse, por tanto, en el doble proceso de construcción política del reino y recomposición de la masonería neerlandesa.

4.1 La trayectoria masónica y el acceso del príncipe Federico a la gran maestría

La incorporación del príncipe Federico a la masonería respondió directamente a aquel proyecto de reorganización. Uno de sus principales promotores fue Anton Reinhard Falck (1777-1843), secretario de Estado y hombre de confianza de Guillermo I, además de representante particular del gran maestro nacional en las provincias septentrionales. Falck consideraba que la Orden podía contribuir a la integración del nuevo reino y, el 30 de abril de 1815, propuso colocar al frente de la futura organización masónica a uno de los hijos del monarca. La elección recayó sobre el segundogénito, Federico, cuya posición permitía vincular simbólicamente la nueva obediencia con la dinastía sin comprometer directamente al príncipe heredero[28].

Obtenida la autorización de Guillermo I, el embajador neerlandés en Berlín, el masón Hendrik George de Perponcher, gestionó la iniciación del joven príncipe en una logia de especial prestigio y carácter aristocrático, para lo cual hubo de obtenerse una dispensa por razón de edad. Federico fue presentado en la logia berlinesa *Zu den drei Weltkugeln* (Los Tres Globos), donde fue iniciado el 20 de junio de 1816, pasado al grado de compañero el 22 de julio y elevado a maestro el 25 de julio. Al día siguiente, 26 de julio de 1816, fue nombrado gran maestro nacional de la orden de los francmasones de los Países Bajos. Su instalación solemne tuvo lugar en La Haya el 13 de octubre de 1816[29]. En apenas unas semanas Federico había recibido los tres grados simbólicos y asumido la máxima responsabilidad de la Orden. Durante los meses siguientes, el príncipe Federico amplió considerablemente su conocimiento de los sistemas de altos grados. Se vinculó al Rito Escocés Rectificado y al sistema del Supremo Consejo del grado 33, presidido por el príncipe Charles Alexandre de Gavre como Soberano Gran Comendador[30].

Fue el primer masón no sueco admitido en la Orden de Carlos XIII de Suecia[31], creada pocos años antes por el monarca para premiar los méritos de los masones. Federico conocía, por tanto, los altos grados desde dentro. Cuando posteriormente los sometió a crítica, no juzgaba sistemas conocidos por referencias ajenas o por la simple lectura de sus rituales, sino construcciones iniciáticas en las que él mismo había participado y dentro de las cuales había alcanzado elevadas dignidades. Su crítica procedía de la experiencia, no del desconocimiento. Su revisión no nació, pues, del desconocimiento, sino de una experiencia adquirida desde dentro y sometida posteriormente a examen.

---

[28] De Wargny, Auguste, *Annales maçonniques, littéraires et historiques de la maçonnerie des Pays-Bas*, Bruxelles, 1823, vol. II, p. 45.

[29] Van Peype, Dirk J., "Prince Frederik (Grand Master 1816-1881) and the Higher Degrees in the Netherlands", *Ars Quatuor Coronatorum* 110 (1997), pp. 92-110, p. 93.

[30] En 1817, el general Daine le presentó un manuscrito francés que contenía los treinta y tres grados del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, al tiempo que se le proponía asumir la dignidad de Soberano Gran Comendador, que Federico rechazó. Su posterior crítica de los altos grados partía, por tanto, del conocimiento directo de aquel sistema. Se conserva el ejemplar bajo el título *Livre du Prince Frédéric. Recueil de maçonnerie contenant les 33 grades du REAA*, ms., 1817, Bibliothèque du Grand Orient des Pays-Bas. La Fondation Latomia dispone de reproducción digital.

[31] La Orden de Carlos XIII sigue formando parte del derecho premial sueco; tiene carácter estatal y está reservada exclusivamente a masones del rito sueco; vid. Alvarado, *Monarcas masones*, vol. I, pp. 458-464.

Su posición dinástica encontró asimismo expresión en la fundación en La Haya de la logia *L'Union Frédéric*, que adoptó los colores naranja y azul de la Casa de Nassau. El propio gran maestro pertenecía al taller, junto con numerosos miembros de la nobleza, entre ellos los príncipes de Arenberg y de Hesse-Darmstadt. Se conserva el cuadro logial de sus miembros correspondiente a septiembre y octubre de 1816[32]. El 10 de diciembre de 1817, Federico fue instalado además como gran venerable del Gran Capítulo de los altos grados, ocasión en la que exhortó a los masones a practicar la caridad y la fraternidad y a respetar las leyes.

La gran maestría de Federico tampoco eliminó las divisiones existentes entre la masonería septentrional y meridional. En 1817 algunos masones belgas propusieron que el príncipe presidiese las logias del norte y su hermano Guillermo las del sur. El príncipe heredero rechazó la propuesta alegando que el reino ya disponía de un Gran Oriente cuyo gran maestro era Federico. Finalmente, el 24 de junio de 1817, la Gran Logia de los Países Bajos Meridionales, con sede en Bruselas, reconoció también a Federico como gran maestro, que ya ejercía la misma dignidad sobre las logias septentrionales[33].

La unidad alcanzada fue, sin embargo, fundamentalmente personal y dinástica, más que institucional. Las dos Grandes Logias conservaron una considerable autonomía y apenas tuvieron otro elemento común que la gran maestría de Federico. Todavía en marzo de 1821 fracasó un nuevo proyecto de integración[34]. Bajo una misma gran maestría subsistía, por tanto, una estructura territorialmente dividida y ritualmente plural. Esta circunstancia resulta esencial para comprender el proyecto reformador posterior: el gran maestro Federico no actuaba sobre una masonería homogénea, sino sobre una organización que debía conciliar tradiciones, estructuras y sistemas de grados diferentes.

4.2 Las fuentes inmediatas de la reforma: Kinker, Van Vredenburch y la experiencia berlinesa

La reforma de los altos grados promovida por el gran maestro Federico en 1819 se desarrolló en un ambiente directamente relacionado con el reformismo alemán examinado en el epígrafe anterior. No es necesario repetir aquí las doctrinas de Fessler y Schröder; lo relevante es que pueden identificarse cauces concretos por los que algunas de aquellas soluciones llegaron al círculo reformador neerlandés. Johannes Kinker proporcionó uno de los antecedentes intelectuales inmediatos del proyecto, Johan Willem van Vredenburch intervino decisivamente en su elaboración ritual y la propia iniciación berlinesa del príncipe Federico le había familiarizado desde su entrada en la Orden con una valoración crítica de los altos grados. Los precedentes de Fessler y Schröder eran, por tanto, conocidos en aquel círculo y proporcionaban soluciones ya ensayadas al problema de la creación de sistemas superiores[35].

Relevante fue el papel de Johannes Kinker (1764-1845). Masón desde 1805 y miembro desde el año siguiente del capítulo de altos grados de *La Charité*, Kinker defendía una concepción ilustrada y kantiana de la masonería, entendida fundamentalmente

[32] *Annales maçonniques,* II, pp. 148-151.
[33] *Annales maçonniques*, II, p. 356.
[34] *Annales maçonniques*, 1826, V, p. 153.
[35] Como ha expuesto Van de Sande, Anton, "Telemachus en Nestor. Enkele kanttekeningen bij de maçonnieke verwantschap tussen prins Frederik en Jan Kinker in de jaren 1816-1818", *Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman* 29 (2006), pp. 233-243.

como instrumento de formación moral y perfeccionamiento del hombre. En 1817 expuso personalmente sus ideas a Federico y propuso superar la diversidad de altos grados existente en las masonerías septentrional y meridional mediante su sustitución por un «grado sublime» (*verheven graad*), susceptible incluso de convertirse posteriormente en modelo para otros Grandes Orientes europeos. La documentación estudiada por Van de Sande muestra la favorable acogida dispensada por el príncipe Federico a aquella propuesta, que constituye uno de los antecedentes inmediatos de la reforma desarrollada durante los dos años siguientes[36]. Kinker constituía, además, una vía concreta de recepción de Fessler. Su concepción de una enseñanza posterior al maestro que no implicase una nueva jerarquía iniciática encontraba un precedente en las *Erkenntnisstufen* o etapas de conocimiento del reformador alemán. Como hemos visto, estas ofrecían a los maestros ámbitos de profundización histórica y filosófica. La semejanza con la solución posteriormente adoptada en los Países Bajos resulta significativa: los grados o, por mejor decir, las secciones de maestro Elegido y maestro Supremo Elegido tampoco pretendían constituir una nueva escala de iniciaciones superiores, sino desarrollar la formación del maestro. La presencia de planteamientos próximos a los de Fessler en Kinker permite así establecer una conexión intelectual entre aquel precedente alemán y el círculo próximo al príncipe Federico[37].

La segunda vía de recepción conduce de Friedrich Ludwig Schröder a Johan Willem van Vredenburch. El precedente de una masonería asentada sobre los tres grados simbólicos, con una instrucción posterior que no reprodujese la proliferación de altos grados, fue utilizado por Van Vredenburch en sus trabajos rituales. Este, gran secretario y uno de los colaboradores más próximos del príncipe Federico, redactó durante el invierno de 1818 los rituales de maestro Elegido y maestro Supremo Elegido, desarrollando al mismo tiempo la propuesta formulada anteriormente por Kinker. La reforma fue, por tanto, una empresa colectiva articulada en torno al gran maestro: el príncipe Federico asumió su promoción y defensa institucional, mientras Van Vredenburch convirtió aquellas ideas en dos *Afdelingen van de Meestergraad*, o secciones del grado de maestro, concebidas como alternativa a la sucesión jerárquica de los altos grados existentes.

En este proceso desempeñó un papel singular la denominada *Carta* de Colonia, aparecida en los Países Bajos en febrero de 1818 y presentada como copia de un documento masónico fechado en Colonia el 24 de junio de 1535. Dicho documento proporcionaba muy sospechosamente un fundamento histórico que apoyaba la reforma dado que presentaba una masonería anterior a los altos grados que no solo rechazaba su pretendida filiación templaria, sino que situaba sus orígenes en una fraternidad de carácter moral y religioso. La tradición dejaba así de ser un argumento reservado a los defensores de los sistemas superiores y se utilizaba ahora contra ellos. Por tanto, reducir o reorganizar los altos grados no implicaba necesariamente apartarse de la antigua masonería, sino recuperar la que habría existido antes de las construcciones caballerescas y templarias del siglo XVIII. La reforma encontraba de este modo una legitimación histórica especialmente eficaz: no pretendía destruir la tradición, sino distinguir lo que consideraba esencial en la Orden de cuanto se había ido añadiendo después.

La *Carta* de Colonia, sin embargo, era una falsificación. Su autenticidad fue cuestionada muy pronto y la crítica histórica y paleográfica del siglo XIX terminó por descartarla. El documento contenía anacronismos difícilmente compatibles con una redacción de 1535 y perfectamente explicables desde las controversias masónicas de los siglos

[36] Van de Sande, "Telemachus en Nestor", pp. 234-235.
[37] Van de Sande, "Telemachus en Nestor", pp. 241-243.

XVIII y XIX: discutía una filiación templaria que todavía no planteaba entonces un problema masónico, reflejaba instituciones y preocupaciones desarrolladas posteriormente y atribuía a personajes del siglo XVI, entre ellos Melanchthon, una participación cuya verosimilitud fue igualmente discutida. Las sospechas aparecieron ya en los años inmediatamente posteriores a su difusión y fueron confirmadas por Gustav Schwetschke, quien sometió el documento a un examen específicamente paleográfico que determinó su falsedad[38].

Más incierta resulta la autoría de la falsificación. Van de Sande considera probable la intervención de dos hombres del círculo del príncipe Federico: Maximiliaan Louis d'Yvoy van Mijdrecht (1753-1831), un antiguo militar miembro del Consejo Supremo de la Nobleza y estudioso de las antigüedades neerlandesas, y Johan Willem van Vredenburch, jurista, alcalde de Rijswijk, inspector escolar y gran secretario de la masonería neerlandesa. El primero habría intervenido en la aparición de los pretendidos documentos antiguos; el segundo, en su elaboración intelectual. Aunque no puede demostrarse que fueran los autores materiales de la falsificación, su procedencia, las circunstancias de su aparición y su extraordinaria adecuación al programa reformador permiten vincular el episodio al círculo próximo a Federico[39]. La *Carta* de Colonia proporcionaba así a la reforma una antigüedad que no poseía y permitía presentar la simplificación del sistema masónico como una pretendida restauración de sus orígenes.

La propia peripecia masónica berlinesa del príncipe Federico había contribuido a completar el trasfondo intelectual de la futura reforma. Durante su iniciación en *Zu den drei Weltkugeln*, Ernst Gottfried Fischer, antiguo profesor del príncipe y gran orador de la logia, le explicó que algunas logias trabajaban únicamente en los tres grados simbólicos, mientras otras habían añadido altos grados, respecto de los cuales expresó una valoración crítica. Estos podían suscitar expectativas que la masonería no estaba en condiciones de satisfacer y favorecer las divisiones internas de la Orden. El príncipe Federico recibió así, desde su misma incorporación a la masonería, una enseñanza en la que los altos grados no aparecían como parte necesaria de la institución y cuya existencia podía convertirse en causa de división. Van de Sande concede particular importancia a estos discursos iniciáticos para comprender la posterior evolución del príncipe.

La génesis de la reforma de 1819 aparece así con perfiles suficientemente definidos. No fue una creación exclusivamente personal de Federico, pero tampoco la simple traslación de un sistema alemán a los Países Bajos. Kinker proporcionó uno de sus antecedentes intelectuales inmediatos y sirvió de cauce para la recepción de Fessler; Van Vredenburch transformó aquellas ideas en una propuesta ritual concreta y utilizó también el precedente de Schröder; la *Carta* de Colonia ofreció al proyecto una aparente legitimación histórica; la iniciación berlinesa había familiarizado al príncipe con una valoración crítica de los altos grados; y Federico reunió estos elementos, asumió su defensa y los convirtió en un proyecto institucional propio[40]. El resultado fue una solución específicamente neerlandesa que no pretendía simplemente abolir toda enseñanza posterior a la Maestría, sino negar que esta exigiera la creación de nuevas dignidades iniciáticas: los

[38] Schwetschke, Gustav, *Palaeographischer Nachweis der Unächtheit der Kölner Freimaurer-Urkunde vom J. 1535*, Halle, 1843. También Kloss, Georg, *Geschichte der Freimaurerei in England, Irland und Schottland*, Leipzig, 1847, puso de manifiesto sus anacronismos históricos y determinó definitivamente su carácter apócrifo.

[39] Van de Sande, "Telemachus en Nestor", pp. 235-236.

[40] Van de Sande, "Telemachus en Nestor", pp. 233-243.

tres grados simbólicos constituían la masonería propiamente dicha y la formación ulterior debía concebirse como profundización moral y masónica del maestro antes que como ascenso a una jerarquía de grados superiores.

4.3 La controversia de 1819 sobre los altos grados

La reforma adquirió dimensión institucional en 1819, cuando Federico hizo pública su decisión de trabajar en adelante únicamente en los tres grados de aprendiz, compañero y maestro y propuso las secciones de maestro Elegido (*Uitverkoren Meester*) y maestro Supremo Elegido (*Opper-Uitverkoren Meester*) que acabamos de examinar. La iniciativa afectaba directamente a la continuidad del sistema de altos grados reconocido en los Países Bajos y abrió una controversia que pronto desbordó la cuestión estrictamente ritual. A la discusión sobre la legitimidad y contenido de aquellos grados se añadieron su compatibilidad con la universalidad religiosa de la masonería y la autoridad competente para decidir sobre su conservación, reforma o sustitución.

La cuestión se planteó formalmente al Gran Capítulo el 31 de mayo de 1819. El príncipe Federico, que presidía la reunión en su condición de gran maestro nacional, sometió a la asamblea una proposición escrita articulada en torno a dos cuestiones: si las instituciones de la Orden debían ser tales que cualquier hombre pudiera pertenecer a ella, cualquiera que fuese la confesión religiosa que profesase, y si los grados mencionados en el artículo 5 de los estatutos del Gran Capítulo podían ser sinceramente profesados por hombres pertenecientes a cualquier religión. La proposición fue adoptada por unanimidad y se acordó confiar su examen a una comisión de cinco miembros, elegidos por pluralidad de votos: H. H. van Hes, A. L. Heijstek, J. Nieuw van der Veen, W. Holtrop y M. V. Reepmaker. La comisión dispondría de cinco meses para comunicar sus conclusiones al príncipe y a los capítulos.

El encargo de la comisión no tuvo inicialmente por objeto las dos nuevas secciones proyectadas por Federico, sino los cuatro altos grados reconocidos por el artículo 5 de los estatutos del Gran Capítulo. La limitación a estos cuatro grados no obedecía, por tanto, a que fueran los únicos altos grados existentes. La razón era estrictamente institucional: eran los que integraban el sistema oficialmente reconocido por aquel organismo y, en consecuencia, los únicos sobre los que le correspondía pronunciarse y cuya compatibilidad con los principios generales de la masonería debía examinar. El príncipe Federico había planteado precisamente si «los grados mencionados en el artículo 5 de los estatutos del Gran Capítulo» podían ser practicados con sinceridad por hombres pertenecientes a cualquier confesión. El cometido de la comisión quedaba así claramente delimitado. Debía examinar el sistema de altos grados existente y oficialmente reconocido, no pronunciarse sobre cuantos se practicaban en Europa ni, en principio, sobre las dos nuevas secciones que Federico había concebido como alternativa. Aquellos cuatro grados eran el Elegido, el maestro Escocés, el Caballero de Oriente y el Rosa Cruz. No constituían simples prolongaciones del grado de maestro, sino que recogían algunas de las construcciones más características elaboradas por la masonería de altos grados durante el siglo XVIII.

El Elegido prolongaba el drama de Hiram hasta la persecución y castigo de sus asesinos; el maestro Escocés trasladaba el simbolismo a la restauración y perfeccionamiento del Templo; el Caballero de Oriente evocaba el regreso de los judíos de Babilonia y la reconstrucción del Templo de Jerusalén bajo Zorobabel, revestidos ya de formas caballerescas; el Rosa Cruz, en fin, introducía abiertamente el simbolismo cristiano de la

Pasión, muerte y resurrección de Cristo. Se concentraban así en aquellos cuatro grados varios de los elementos que Federico sometería a examen: la venganza hiramita, las construcciones histórico-legendarias, el componente caballeresco y la compatibilidad del contenido específicamente cristiano con la universalidad religiosa que atribuía a la masonería. Tras presentar la proposición, el príncipe Federico cedió la presidencia y abandonó la sesión, explicando después que su presencia «podría incluso impedir a algunos hermanos expresar su opinión sin reservas» (*«pourrait même empêcher certains FF. d'exprimer leur opinion sans réserve»*[41]. Su retirada pretendía garantizar la libertad de la deliberación y adquiriría particular importancia cuando posteriormente se discutiese el alcance del mandato conferido a la comisión.

Los comisionados interpretaron ampliamente el mandato recibido. Consideraron que las dos cuestiones formuladas por Federico no podían separarse de los nuevos rituales y entendieron, por ello, que su cometido comprendía «un examen comparativo entre los antiguos altos grados existentes y reconocidos [...] y los dos grados nuevamente inventados»[42]. Esta interpretación del encargo se convertiría en uno de los principales motivos de discrepancia con el príncipe.

Antes de que concluyera el examen surgió un segundo conflicto, esta vez de procedimiento. Mientras la comisión deliberaba, continuaron las actuaciones destinadas a introducir los nuevos rituales. Sus miembros consideraron que semejante proceder podía «hacer [su trabajo] absolutamente inútil y nulo» (*«de rendre [son travail] absolument inutile et nul»*[43] y advirtieron del riesgo de que la situación provocase «cismas» y «disturbios»[44]. La controversia afectaba ya no solo al contenido de la reforma, sino también al procedimiento seguido para introducirla y, en último término, a la cohesión de la masonería neerlandesa. La división entre las logias se hizo visible durante los meses siguientes. El 24 de septiembre de 1819, *La Réunion des Amis du Nord*, de Brujas, comunicó a Federico que su anterior adhesión había quedado condicionada a que la reforma obtuviese el asentimiento unánime o ampliamente mayoritario de los masones del reino. La cuestión dejaba así de ser únicamente doctrinal para convertirse también en un problema de aceptación y legitimidad dentro de la obediencia.

La comisión acabó sus trabajos dentro del plazo establecido. En su informe, fechado en Leiden los días 2 y 3 de octubre de 1819 y remitido a los capítulos, los cinco comisionados declaraban haber alcanzado sus conclusiones por unanimidad y presentaban el documento como respuesta a las dos cuestiones planteadas por el príncipe Federico el 31 de mayo. Conforme a la interpretación que habían hecho de su mandato, extendieron además el examen a la comparación entre los altos grados existentes y los nuevos rituales propuestos por el príncipe y gran maestro[45].

5. La respuesta de la Comisión

La comisión respondió afirmativamente a la primera cuestión planteada por el gran maestro Federico. Admitía que la masonería debía poseer una vocación universal y que

[41] *Annales maçonniques*, IV, p. 65.
[42] *Annales maçonniques*, III, pp. 818-819.
[43] *Annales maçonniques*, III, p. 815.
[44] *Annales maçonniques*, III, p. 816.
[45] *Annales maçonniques,* III, pp. 813-843.

sus instituciones habían de permitir la pertenencia de hombres adscritos a diferentes religiones. La discrepancia no afectaba, por tanto, al principio de universalidad, sino a sus consecuencias.

5.1 Universalidad masónica, religión y altos grados

Para los comisionados, los altos grados podían conciliarse con distintas confesiones religiosas siempre que sus leyendas y ceremonias se entendieran en un sentido meramente simbólico y moral. No había que suprimirlos, sino interpretarlos de manera compatible con la universalidad de la Orden. Pero la dificultad estaba precisamente ahí: interpretar universalmente lo que, en su formulación ritual difícilmente podía serlo, se parecía demasiado a intentar la cuadratura del círculo. No era fácil convertir una leyenda confesional en una enseñanza aceptable para todas las religiones, como tampoco lo era conciliar los relatos de venganza contra los asesinos de Hiram o los enemigos de los templarios con una fraternidad que se proclamaba universal. De ahí la afirmación de que «las alegorías y los emblemas no son artículos de fe»[46].

La comisión partía de una premisa que encontraba su antecedente en las Constituciones de Anderson de 1723 y 1738: la masonería no era una religión ni debía convertirse en una religión añadida a las que ya profesaban sus miembros. De ahí que sus rituales pudieran servirse de símbolos y relatos procedentes de distintas tradiciones religiosas sin convertirlos por ello en artículos de fe. El cristiano, el judío o el musulmán continuaban vinculados a sus respectivas religiones y podían atribuir a aquellos símbolos un significado moral compatible con ellas. La universalidad de la fraternidad descansaba precisamente en esa distinción: utilizar símbolos religiosos sin imponer la religión de la que procedían[47].

La respuesta descansaba, pues, en una distinción fundamental. La universalidad de la masonería no exigía excluir de sus rituales todo símbolo procedente de una religión determinada, sino evitar que ese símbolo impusiera una profesión de fe particular. Podían conservarse símbolos cristianos, judíos o procedentes de otras tradiciones religiosas siempre que su empleo no obligara al masón a profesar una determinada creencia y pudiera entenderse como expresión de principios morales comunes. La universalidad no exigía, por tanto, vaciar el ritual de todo contenido religioso, sino impedir que una confesión particular adquiriese carácter obligatorio para todos.

La comisión aceptaba, por tanto, el mismo principio de universalidad defendido por el príncipe Federico, pero discrepaba sobre sus consecuencias. Para el príncipe, determinados contenidos de los altos grados resultaban incompatibles con aquel principio; para la comisión, el problema podía resolverse sin suprimirlos, eliminando los contenidos incompatibles y dando a los restantes una interpretación simbólica accesible a masones de distintas religiones.

5.2. La defensa de los cuatro altos grados

Sentado este principio, la comisión procedió a examinar los cuatro altos grados reconocidos para determinar si sus contenidos podían conciliarse con la universalidad

[46] *Annales maçonniques,* III, p. 821.
[47] *Ibid.*, pp. 820-823.

atribuida a la Orden. Su argumentación descansaba en una distinción esencial entre la literalidad de las leyendas y su significado alegórico. Así, la continuación de la leyenda de Hiram y el castigo de sus asesinos en el grado de Elegido no constituían, a juicio de los comisionados, una exaltación de la venganza, sino una representación del castigo del crimen y de la lucha del hombre contra sus propias pasiones. La leyenda mostraría «el castigo debido al crimen que ha violado los derechos de la humanidad» y exhortaría al masón a sacrificar sus pasiones culpables en defensa de la verdad y la virtud[48].

La misma interpretación moral aplicaba la comisión a los grados sucesivos, en los que veía una progresiva adquisición de conocimiento, libertad moral y compromiso con los demás. Particularmente significativo era el grado inmediatamente anterior al Rosa Cruz, en el que el masón, alcanzado un mayor grado de perfeccionamiento, debía difundir entre sus semejantes los conocimientos adquiridos mediante «una filosofía fundada sobre la razón, sobre el conocimiento del hombre y sobre la prudencia». El objetivo último consistía en reunir a hombres filantrópicos, iguales en sus trabajos y fines, para combatir los prejuicios y actuar libremente en beneficio de la humanidad. El Rosa Cruz, culminación del sistema, tampoco implicaba para la comisión una superioridad personal sobre los demás masones. El calificativo de *soberano* expresaba solamente «un conocimiento y una instrucción más extensa y general en los misterios de la Orden y en su finalidad»[49]. Los cuatro altos grados aparecían así como etapas sucesivas de un itinerario de perfeccionamiento moral e intelectual, cuya culminación no confería al iniciado una superioridad personal, sino una comprensión más amplia de los fines atribuidos a la Orden.

Desde esta perspectiva, las leyendas de los altos grados no debían juzgarse como narraciones históricas ni como profesiones religiosas literales, sino por la enseñanza moral atribuida a sus símbolos. Las imperfecciones que pudieran contener eran susceptibles de corrección mediante el procedimiento institucional establecido, sin que ello exigiese abandonar el sistema. La cuestión decisiva pasaba entonces a ser otra: si los nuevos rituales propuestos por Federico ofrecían realmente una alternativa superior.

5.3 La crítica de los nuevos rituales propuestos por el príncipe Federico

La comisión extendió su examen a los rituales de maestro Elegido y maestro Supremo Elegido, concebidos por sus autores como secciones del grado de maestro. Su conclusión fue desfavorable. No negaba la posibilidad de reformar los rituales existentes ni sostenía su intangibilidad, pero consideraba que no se había demostrado la superioridad de las nuevas fórmulas ni existían razones suficientes para sustituir por ellas el sistema reconocido. Según el informe, «no está en modo alguno demostrada la excelencia superior» de los rituales propuestos por Federico[50].

La primera dificultad afectaba precisamente a la pretensión de que la nueva solución resultase más universal que la anterior. La comisión advertía en aquellos rituales una orientación doctrinal propia, particularmente visible en el papel atribuido a la razón y en la denominada «religión de la razón». La cuestión consistía, por tanto, en determinar si esa construcción respondía realmente mejor a los principios de la Orden y justificaba el abandono del sistema vigente. En este punto formuló una de sus objeciones más severas. Entendía que los nuevos rituales podían conducir al rechazo de «toda autoridad», incluida

[48] *Ibid.*, III, p. 831.
[49] *Annales maçonniques*, III, p. 833.
[50] *Ibid.,* p. 838.

la de los libros considerados sagrados por las diferentes religiones: los escritos atribuidos a Moisés y a los profetas para el judío, el Antiguo y el Nuevo Testamento para el cristiano y el Corán para el musulmán. Se preguntaba, por ello, si semejante doctrina no debía «chocar e incluso indignar al hombre honrado y concienzudo, sinceramente adherido a cualquier sistema religioso»[51].

La objeción daba la vuelta al argumento de universalidad utilizado por Federico. Para la comisión, respetar todas las religiones no exigía prescindir de sus respectivas fuentes de autoridad ni reducirlas a una razón común. Una formulación que pudiera entenderse en ese sentido corría, por el contrario, el riesgo de excluir a quien permaneciese sinceramente adherido a una religión positiva. Ambas partes compartían, pues, el principio de universalidad, pero discrepaban sobre el modo de preservarlo: Federico veía en determinados contenidos confesionales de los altos grados un obstáculo para ella; la comisión entendía que podían conservarse mediante una interpretación simbólica y advertía, en cambio, del peligro de atribuir a la razón una función capaz de desplazar las convicciones religiosas de los propios masones.

Los comisionados reprochaban además a la reforma que pretendiera sustituir unos rituales susceptibles de perfeccionamiento por otros cuya doctrina y estructura tampoco estaban exentas de dificultades. Frente a la objeción de que los antiguos grados contenían elementos excesivamente dogmáticos, sostenían que era posible extraer de ellos una «moral generalmente admisible». Mientras no se demostrase que las nuevas secciones respondían mejor a los principios de la Orden, los defectos de los rituales existentes justificaban su reforma, pero no necesariamente su desaparición. La comisión formulaba todavía otra objeción acerca del empleo en los nuevos rituales de elementos procedentes de otros sistemas de altos grados. Consideraba contradictorio rechazarlos y utilizar simultáneamente materiales pertenecientes a ellos, máxime cuando algunos continuaban siendo practicados por obediencias de otros países y, también, en las Provincias Meridionales, donde estaban reconocidas por sus estatutos fundamentales. La comisión admitía la posibilidad e incluso la conveniencia de reformar el sistema, pero negaba que los argumentos del príncipe Federico demostrasen la necesidad de sustituirlo. Si los altos grados podían ser reinterpretados moralmente y corregidos institucionalmente, su abandono solo resultaría justificado si las nuevas fórmulas ofreciesen una solución claramente superior, y eso era precisamente lo que el informe consideraba no demostrado.

5.4 Conclusiones de la Comisión

Tras comparar ambos sistemas, la comisión concluyó que no existían razones suficientes para abandonar los altos grados reconocidos ni para sustituirlos por los nuevos rituales del príncipe y gran maestro Federico. Admitía que los primeros podían contener defectos y requerir modificaciones, pero consideraba que aquellas imperfecciones afectaban principalmente a su formulación ritual y podían corregirse sin destruir el sistema. Los propios estatutos preveían la posibilidad de introducir las reformas que resultasen necesarias.

La respuesta a las dos cuestiones planteadas el 31 de mayo era, por tanto, afirmativa. La masonería debía ser accesible a hombres pertenecientes a cualquier religión y los altos grados existentes podían ser practicados sinceramente por ellos, siempre que sus

[51] *Ibid.*, III, pp. 840-841.

elementos religiosos y legendarios se interpretasen conforme a una significación moral y simbólica y no como imposición de una determinada profesión de fe. Aunque los comisionados aceptaban la directriz universalista invocada por el gran maestro Federico, sin embargo, rechazaban que de él se derivase necesariamente la supresión de los altos grados.

El informe concluía con una propuesta de compromiso. En lugar de sustituir el sistema existente, recomendaba encargar a una nueva comisión la revisión de los cuatro altos grados y suprimir de ellos cuanto pudiera resultar contrario a los principios generales de la Orden. La reforma debía hacerse, por tanto, desde dentro del propio sistema y mediante acuerdo, incorporando además a quienes habían elaborado los nuevos rituales para aprovechar su experiencia en una revisión común. Se trataba, en definitiva, de alcanzar una solución que, sin renunciar a la reforma, preservase la unidad y pusiera término a una controversia que amenazaba con dividir a la masonería neerlandesa[52].

La posición de la comisión era, en consecuencia, menos conservadora de lo que una lectura apresurada pudiera sugerir. No defendía la intangibilidad de los altos grados, sino su reforma frente a su sustitución. Coincidía con Federico en la vocación universal de la masonería y admitía la necesidad de depurar los rituales, pero discrepaba sobre las consecuencias de aquellas premisas. Allí donde el príncipe consideraba que determinados contenidos hacían necesario abandonar el sistema vigente y sustituirlo por secciones vinculadas al grado de maestro, los comisionados proponían conservarlo, interpretar alegóricamente sus elementos religiosos y legendarios y corregir sus defectos. La controversia no enfrentaba, pues, reforma e inmovilismo, sino dos concepciones diferentes acerca de la naturaleza, los límites y el alcance que debía tener aquella reforma.

6. La *respuesta* del príncipe Federico como gran maestro nacional

Conocidas las conclusiones de la comisión, el príncipe Federico comprobó que no coincidían con el sentido que había querido dar a la reforma ni con los principios que, a su juicio, debían presidir la revisión de los altos grados.

El informe no puso fin a la controversia. El gran maestro Federico decidió contestar a las objeciones de los comisionados y precisar las razones que sustentaban su reforma. De ahí nació su extensa *Réponse aux réflexions de la Commission chargée d'examiner les Hauts Grades*, que desbordaba la respuesta circunstancial al informe para convertirse en una exposición razonada de su concepción de los altos grados y, en buena medida, de la propia masonería[53].

6.1. La decisión de abandonar los altos grados

La *Response*, fechada el 24 de enero de 1820, comienza reconstruyendo, desde la perspectiva del propio príncipe Federico, los antecedentes inmediatos de la controversia. El príncipe recuerda que el 25 de abril de 1819 había dirigido a los masones de los Países Bajos una plancha acompañada de los rituales correspondientes a las dos secciones del

[52] *Annales maçonniques*, III, pp. 840-841.

[53] La *Réponse* fue posteriormente publicada en los *Annales maçonniques*, tomo IV, pp. 61-144. Sus líneas generales fueron comentadas por Alvarado, Javier, *Monarcas masones*, vol. II, pp. 323-364.

grado de maestro francmasón que denominaba maestro Elegido y maestro Supremo Elegido. Aquella comunicación contenía una decisión inequívoca: «Declaro, pues, solemnemente por la presente que, en adelante, no trabajaré más que en los grados de aprendiz, compañero y maestro francmasón»[54]. No se trataba todavía de abolir institucionalmente los altos grados, sino de declarar que su propia convicción le impedía continuar practicándolos.

El príncipe Federico presentaba aquella determinación como resultado de «un examen exacto y maduras reflexiones», pero distinguía cuidadosamente entre su convicción personal y la libertad de los demás masones. De ahí la advertencia que acompañaba a su declaración: «Juzgad vosotros mismos, juzgad según las inspiraciones de vuestro corazón; esto es lo único que os pido»[55]. La misma distinción reapareció en la reunión del Gran Capítulo de 31 de mayo de 1819. Aunque las respuestas recibidas indicaban que numerosos miembros compartían sus ideas, el príncipe Federico rechazó que aquella adhesión pudiera convertirse en argumento de autoridad: «Nada debe concluirse de ello; cada uno debe estar seguro y garantizado de que es enteramente libre de obrar únicamente según su propia e íntima convicción»[56]. La discrepancia no se limitaba al resultado del informe, sino que alcanzaba al modo en que la comisión había interpretado su mandato. Los comisionados entendieron que podían comparar los cuatro altos grados existentes con los nuevos rituales de maestro Elegido y maestro Supremo Elegido, mientras el príncipe sostuvo que su cometido debía limitarse a las cuestiones que les habían sido formuladas. La controversia adquiría así una dimensión institucional que desarrollaría ampliamente en su *Response*: quién estaba legitimado para pronunciarse sobre aquellas materias y hasta dónde alcanzaba la autoridad conferida a la comisión.

Este desacuerdo conducía directamente a uno de los principios centrales de la *Response*. El príncipe Federico rechazaba que una cuestión que afectaba a la convicción individual pudiera resolverse mediante una simple decisión colectiva. Aunque una mayoría aceptase sus principios, no podía obligar a los discrepantes a profesarlos; y, si los rechazaba, tampoco podía impedir que una minoría los siguiese. Su conclusión era terminante: «Es imposible que la mayoría decida sobre la convicción de la minoría»[57]. Lo que había comenzado como una decisión personal acerca de los altos grados desembocaba así en una reflexión más amplia sobre la libertad de conciencia y los límites de la autoridad dentro de la masonería.

6.2 Libertad de conciencia, convicción individual y límites de la autoridad masónica

Uno de los principios que vertebran toda la *Response* es la primacía de la convicción individual. Para Federico no se trata únicamente de defender su derecho personal a rechazar los altos grados, sino de establecer un criterio que debe valer igualmente para quienes discrepen de él. La misma idea reaparece al recordar su intervención ante el Gran Capítulo de 31 de mayo. El príncipe Federico sostiene que había expuesto una convicción alcanzada después de «un examen exacto y maduras reflexiones», pero precisamente por tratarse de una convicción no podía exigir que los demás la aceptasen. Afirma por ello que «la opinión de ningún hermano podía ser forzada, su libertad no estaba en modo alguno

[54] *Annales maçonniques*, IV, p. 61.
[55] *Annales maçonniques*, IV, pp. 61-62.
[56] *Ibid.*, p. 63.
[57] *Annales maçonniques*, IV, p. 68.

restringida» y que procuraría «que cada uno pueda seguir libremente el impulso de su conciencia»[58].

La importancia de estas declaraciones reside precisamente en su carácter recíproco: el príncipe Federico no reclamaba para sí una libertad que estuviera dispuesto a negar a sus adversarios. La libertad de conciencia imponía también un límite al ejercicio de la autoridad dado que se podía defender su reforma pero sin imponer su convicción a los demás masones. No era una simple deferencia hacia los comisionados, sino la aplicación de un principio: la autoridad podía gobernar la masonería, pero no gobernar la conciencia de los masones. Por eso, cuando la comisión pareció atribuirse la facultad de comparar y juzgar los altos grados existentes y los nuevos rituales, rechazó semejante pretensión por una razón sencilla: nunca había sometido su propia convicción al dictamen de la comisión.

Su razonamiento contiene una definición especialmente significativa: «No he hecho depender mi convicción de la vuestra, y me habría sido imposible hacerlo, aunque hubiese querido, pues no podéis creer que el sentimiento de la convicción pueda depender de la coacción de otro. La sola palabra convicción, bien comprendida, basta para hacer esto inteligible a todos»[59]. El argumento adquiere mayor alcance cuando aborda el problema de la mayoría. Las asambleas pueden deliberar y adoptar resoluciones sobre los asuntos sometidos legítimamente a su competencia, pero el voto no produce una convicción. Ni siquiera la unanimidad altera la naturaleza del problema: lo decisivo no es cuántos sostengan una determinada opinión, sino que cada individuo haya llegado personalmente a ella. De ahí la fórmula que atraviesa toda la controversia: «Es imposible que la mayoría decida sobre la convicción de la minoría»[60].

Federico de Orange-Nassau introducía así una distinción esencial entre decisión institucional y convicción personal. La autoridad podía ordenar y regular la vida de la Orden, pero difícilmente convertir en verdadero aquello que la conciencia individual no reconocía como tal. El principio alcanzaba, además, a su propio proyecto reformador: habría resultado contradictorio censurar la imposición doctrinal contenida en determinados altos grados para servirse después de la gran maestría con el propósito de imponer el sistema llamado a sustituirlos.

La *Response* defendía, por tanto, una concepción autolimitada de la autoridad masónica. La libertad individual no excluía organización ni disciplina, pero establecía una frontera entre aquello que podía decidirse institucionalmente y aquello que solo podía ser aceptado mediante convicción. La reforma solo podía legitimarse mediante examen y persuasión, no mediante la sustitución de una autoridad doctrinal por otra.

6.3 Universalidad de la masonería y compatibilidad con las distintas religiones

La universalidad de la masonería proporciona al príncipe Federico el criterio con el que examinar la dimensión religiosa de los altos grados. Su problema no consiste en determinar qué religión es verdadera ni en proponer que la masonería sustituya a las religiones positivas. La cuestión es más concreta: si la Orden pretende reunir a hombres

[58] *Ibid.*, IV, p. 62.
[59] *Ibid.*, p. 66.
[60] *Ibid.*, IV, p. 68.

pertenecientes a confesiones diferentes, sus instituciones deben poder ser aceptadas sinceramente por todos ellos sin exigirles la contradicción de sus respectivas creencias.

El príncipe Federico había formulado este principio con claridad al constituir la comisión de 1819. Su primera pregunta era: «¿Deben ser las instituciones de la Orden masónica tales que todo hombre pueda convertirse en miembro de ella, o deben limitarse a admitir a quienes pertenecen a algún sistema particular de religión?». La segunda trasladaba aquel criterio específicamente a los altos grados: «¿Son los grados [...] tales que todo sistema religioso pueda permitir profesarlos con un corazón sincero?»[61]. La expresión «con un corazón sincero» resulta decisiva. No bastaba con que un judío, un cristiano o un musulmán pudieran recibir formalmente un grado; era preciso que pudieran asumir sus enseñanzas sin violentar sus respectivas convicciones religiosas. Federico rechazaba así una universalidad meramente nominal: la verdadera prueba de su existencia residía en que aquello que la Orden exigía pudiera ser profesado sinceramente por todos sus miembros. El problema se hacía especialmente visible en aquellos grados que incorporaban contenidos inequívocamente cristianos, entre ellos el Rosa Cruz.

Si aquellos contenidos pertenecían a la religión personal del masón, difícilmente podían convertirse en obligación de una institución que pretendía admitir por igual a hombres de confesiones diferentes. El judío no podía ser obligado a reconocer como verdad religiosa aquello que pertenecía específicamente al cristianismo, ni el musulmán a realizar una profesión incompatible con su fe.

La objeción alcanzaba también al cristiano. El príncipe Federico se preguntaba si resultaba legítimo convertir la figura y doctrina de Jesucristo en materia de una iniciación masónica. Aquello que para el creyente constituía una verdad religiosa destinada a los hombres difícilmente podía presentarse al mismo tiempo como conocimiento reservado a quienes hubiesen alcanzado determinada posición dentro de una organización iniciática. Nada de ello permite interpretar la *Response* como una crítica del cristianismo. El príncipe se refería a Jesucristo con profundo respeto, menciona al «clemente Jesús» y recuerda incluso su oración por quienes lo crucificaban: «Padre mío, perdónalos, porque no saben lo que hacen». Su objeción era otra: una cosa era que un masón profesara el cristianismo y otra que sus contenidos se incorporasen al ritual como enseñanza obligatoria para quienes podían profesar religiones diferentes.

La expresión exigía, sin embargo, una precisión adicional por las resonancias políticas que había adquirido después de 1789. Cuando la comisión vinculaba aquella «religión de la razón» con la experiencia revolucionaria francesa, el príncipe Federico rechazaba expresamente ese desplazamiento del debate: «¿A qué viene hablar aquí de la Revolución francesa? El francmasón no debe ocuparse de eso». La observación resulta particularmente significativa. No pretendía justificar la «religión de la razón» por referencia a la Revolución ni discutir el fenómeno revolucionario, sino determinar qué fundamento religioso podía corresponder a una institución masónica que se proclamaba abierta a hombres de distintas confesiones.

Descartada aquella asociación política, el gran maestro Federico afronta directamente el significado de la expresión «religión de la razón». Distingue una religión «desarrollada interiormente», alcanzada mediante las facultades del hombre, de una religión

[61] *Ibid.*, IV, p. 64.

«recibida», procedente de una revelación exterior[62]. Entre aquellas facultades naturales, la razón ocupa un lugar decisivo: «religión de la razón» significa para él religión «obtenida o conocida por medio de la razón»[63].

Su argumento se refiere al fundamento común que puede utilizar la masonería. El cristiano reconoce una determinada revelación que no tiene necesariamente que asumir un judío o un musulmán. Si la Orden debe ser accesible a todos ellos, no puede convertir una revelación particular en fundamento obligatorio para el conjunto. De ahí su conclusión: «¿qué queda entonces? La religión de la razón». La fórmula adquiere así en Federico un sentido bastante preciso. No designa el *Culto de la Razón* de la Revolución francesa, ni una confesión sustitutiva destinada a desplazar las religiones reveladas. Designa el ámbito religioso que, según su razonamiento, puede ser alcanzado mediante facultades comunes a todos los hombres y que, precisamente por ello, puede servir de fundamento a una masonería universal. En este punto su argumentación enlaza, sin que ello permita establecer una filiación doctrinal directa, con la antigua tradición cristiana de la ley natural: la existencia de principios accesibles a la razón e inscritos en la propia naturaleza humana, que la tradición había relacionado con la afirmación paulina de una ley «escrita en sus corazones» (Rom 2, 14-15). La formulación masónica de Anderson partía igualmente de la existencia de un fundamento moral y religioso revelado: las *Constituciones* de 1723 obligaban al masón a obedecer la «ley moral» y retenían como vínculo compartido aquella «Religion in which all Men agree», dejando a cada uno sus opiniones particulares; en 1738, Anderson recurrió a los deberes atribuidos a los descendientes de Noé y añadió la obligación de no actuar contra la conciencia[64].

La diferencia es sustancial: el gran maestro Federico no hacía de la razón un instrumento para negar la revelación, sino el criterio que permitía determinar qué podía ofrecer la masonería a todos sus miembros sin exigirles renunciar a la religión que profesaban. Aquel espacio común encontraba así su fundamento en la naturaleza racional compartida por todos los hombres. Si pertenecen a una misma especie y poseen las mismas facultades esenciales, deben poder alcanzar determinadas verdades universales. Añade incluso un argumento teológico: un Ser Supremo santo y justo no habría proporcionado a unos hombres los medios necesarios para conocerlo negándoselos a otros[65]. La consecuencia no era sustituir el cristianismo, el judaísmo o el islam por una nueva religión masónica.

La distinción se establecía, pues, entre la religión profesada personalmente por cada masón y aquello que la masonería podía ofrecer como patrimonio común a todos sus miembros sin que ninguno tuviera que renunciar a su propia revelación para integrarse en la Orden. La universalidad masónica no exigía, por tanto, uniformidad religiosa, sino algo bien distinto: que sus enseñanzas fueran compatibles con la sinceridad de conciencia de quienes profesaban religiones diferentes.

6.4 Crítica de los altos grados: leyendas, venganza, cruzadas y fundamento moral

[62] *Annales maçonniques*, IV, p. 108.

[63] *Ibid.*, p. 109.

[64] Anderson, James, *The Constitutions of the Free-Masons*, London, 1723, p. 50; Anderson, James, *The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons*, London, 1738, Charge I.

[65] *Annales maçonniques*, IV, p. 111.

Una vez establecidos los principios de libertad de conciencia y universalidad, el príncipe Federico procedía a aplicarlos al contenido concreto de los altos grados. Su crítica no se limita a cuestionar la historicidad de determinadas leyendas, sino que examina la enseñanza moral que transmiten y su compatibilidad con los fines atribuidos a la masonería. Una narración iniciática no quedaba legitimada por su antigüedad, difusión o interpretación alegórica: debía resultar además moralmente defendible y susceptible de ser asumida por hombres pertenecientes a religiones diferentes.

El primer problema procedía de la prolongación de la leyenda de Hiram Abí. Algunos altos grados continuaban el relato mediante la persecución y ejecución de sus supuestos asesinos. En el grado de maestro Elegido de los Nueve, uno de ellos aparecía escondido en una cueva, desarmado, desesperado y pidiendo clemencia. Pese a ello, el maestro Elegido le daba muerte con una daga mientras pronunciaba *Sterkim*, «venganza», y posteriormente presentaba su cabeza a Salomón; la propia palabra del grado, *Nekam*, significaba igualmente «venganza».

La primera objeción del gran maestro Federico era simultáneamente jurídica y moral. El supuesto culpable había sido condenado sin ser oído y sobre la sola declaración de quien afirmaba conocer su participación en el asesinato de Hiram. De ahí su pregunta: «¿Cómo el más sabio de los reyes y el más justo de los hombres puede condenar a muerte a un desconocido escondido en una gruta por un crimen del que no hay ninguna prueba más que el testimonio de un desconocido?»[66].

La objeción adquiere todavía mayor fuerza al examinar la ejecución. Incluso admitiendo hipotéticamente la culpabilidad del fugitivo, quien le da muerte no actúa como juez ni como ejecutor investido de autoridad, sino como particular que mata por su propia mano a un hombre indefenso. El príncipe Federico reducía deliberadamente la escena a su realidad moral: «es un asesino degollado por otro asesino»[67]. La objeción poseía también una evidente dimensión jurídica, plenamente congruente con el derecho entonces vigente en los Países Bajos, que conservaba buena parte de la legislación penal napoleónica: el *Code d'instruction criminelle* de 1808 sometía la investigación y el enjuiciamiento de los delitos a un procedimiento reglado, mientras el *Code pénal* de 1810 determinaba los delitos y las penas[68]. Frente a ese orden jurídico basado en códigos garantistas que atribuían a la justicia pública la persecución y el castigo del homicidio, el ritual presentaba a un particular que daba muerte al supuesto culpable por su propia mano y convertía después aquella venganza privada en una acción meritoria.

Por ello rechaza también la explicación de la comisión según la cual el episodio simbolizaba el triunfo de la justicia sobre el crimen. Una enseñanza moral no adquiría mayor perfección por quedar revestida de símbolos iniciáticos: «No se nos puede hacer creer que eso sea más perfecto por el hecho de matar a un hombre desarmado y desesperado»[69]. El príncipe Federico no negaba la posibilidad de la alegoría; negaba que una alegoría destinada al perfeccionamiento moral pudiera utilizar como vehículo una

[66] *Annales maçonniques*, IV, pp. 121-122.

[67] *Annales maçonniques*, IV, p. 121.

[68] Alvarado, Javier, "Masones en los orígenes de la ciencia penal europea", *Gibraltar, Cádiz, América y la masonería. Constitucionalismo y libertad de prensa, 1812-2012. XIII Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española* (José Miguel Delgado Idarreta, Antonio Morales Benítez, coords.), Zaragoza, 2014, vol. II, pp. 775-809.

[69] *Annales maçonniques*, IV, pp. 76 y 123.

conducta moralmente reprobable. La incongruencia resultaba aún más patente desde una perspectiva cristiana. El hombre refugiado en la cueva aparecía desesperado, acosado por sus remordimientos y solicitando clemencia, de modo que su muerte eliminaba incluso la posibilidad del arrepentimiento. Federico contrapone aquella conducta al ejemplo de Jesucristo, quien perdonó a quienes lo crucificaban. El problema tampoco terminaba con aquel primer grado. La leyenda proseguía con la persecución de los otros dos asesinos de Hiram y, en el grado de Ilustre Elegido de los Quince, estos eran capturados y sometidos a tormentos antes de morir. La venganza articulaba una sucesión iniciática mediante un ciclo de persecución, castigo y ejecución.

Un segundo frente de la crítica afectaba a los grados caballerescos y, en particular, a aquellos cuyas leyendas remitían a las cruzadas. Algunos sistemas presentaban a sus miembros como herederos o continuadores de antiguos caballeros cristianos comprometidos en la recuperación de Tierra Santa y les atribuían títulos, deberes u obligaciones derivados de aquellas empresas. El príncipe Federico formulaba contra ellos una doble objeción. Por una parte, ponía en duda la historicidad de las genealogías que pretendían enlazar la masonería moderna con aquellas órdenes caballerescas.

Pero la objeción principal era otra. Si la masonería se proclamaba universal y admitía en pie de igualdad a hombres de distintas confesiones, no podía hacer propias tradiciones nacidas de enfrentamientos entre religiones ni imponer obligaciones vinculadas específicamente a una empresa cristiana. El problema no era, pues, únicamente la dudosa historicidad de aquellos grados, sino su difícil compatibilidad con la universalidad religiosa que la propia masonería proclamaba.

La contradicción resultaba particularmente visible en el caso del judío: «¡No se puede imaginar algo más absurdo que un judío decorado con la cruz de san Andrés, mártir cristiano, dispuesto a participar en la cruzada para conquistar Jerusalén!»[70]. El argumento adquiría todavía mayor evidencia respecto del musulmán. Una institución que proclamaba la fraternidad universal no podía exigirle participar, siquiera simbólicamente, en una cruzada cuya finalidad histórica había sido combatir a sus correligionarios y recuperar Jerusalén para la cristiandad. La universalidad debía alcanzar a la estructura completa de la iniciación y no limitarse a las puertas de entrada de la logia.

La crítica alcanzaba asimismo a las construcciones caballerescas y templarias que pretendían proporcionar una genealogía histórica a los altos grados. El príncipe Federico no encontraba fundamento suficiente para convertir las órdenes militares medievales, las cruzadas o determinadas tradiciones salomónicas en eslabones de una historia continua de la masonería. Pero la cuestión histórica era inseparable de la doctrinal: aquellas genealogías servían para introducir títulos, obligaciones, enemistades y contenidos religiosos o políticos que después se presentaban al iniciado como parte de su perfeccionamiento masónico.

Su procedimiento crítico resulta, pues, suficientemente claro. Ante cada grado, el gran maestro Federico se preguntaba si la leyenda podía sostenerse históricamente cuando pretendía presentarse como historia; si la conducta que escenificaba era moralmente justificable; si respetaba la libertad de conciencia; si podía ser sinceramente asumida por hombres de distintas religiones y, finalmente, si resultaba compatible con los principios

[70] *Annales maçonniques*, IV, p. 125.

generales de la masonería. Ni la antigüedad, ni la difusión, ni siquiera el reconocimiento institucional bastaban, por sí solos, para superar semejante examen. Cuestionaba el procedimiento mismo por el que los sistemas de grados colaterales o pretendidamente superiores habían acumulado sobre el grado de maestro leyendas, títulos, obligaciones y doctrinas. Las venganzas hiramitas, las cruzadas y las filiaciones caballerescas o templarias mostraban las contradicciones a que podía conducir aquella proliferación: una masonería destinada al perfeccionamiento moral podía escenificar venganzas; una institución que proclamaba la fraternidad universal, representar guerras religiosas; y una Orden abierta a hombres de distintas confesiones, exigir contenidos que algunos de ellos no podían profesar sinceramente.

6.5 La alternativa doctrinal del príncipe Federico: maestro Elegido y maestro Supremo Elegido

La crítica de los altos grados no llevaba al príncipe Federico a negar la posibilidad de un perfeccionamiento posterior a la maestría, sino a reordenar su naturaleza y su forma. Frente a la acumulación de grados, leyendas, títulos caballerescos y obligaciones, presentaba maestro Elegido y maestro Supremo Elegido no como dos nuevos altos grados añadidos a los existentes, sino como dos secciones del propio grado de maestro. El príncipe Federico explicaba que carecían de leyenda precisamente porque «no son más que secciones del grado de maestro Masón» y porque «cada grado no puede tener más que una sola leyenda».

El perfeccionamiento posterior al maestro debía consistir menos en la adquisición de nuevas dignidades que en una comprensión progresivamente más profunda del hombre, de sus deberes y de su destino. El maestro Elegido se construía sobre dos proposiciones fundamentales. La primera afirmaba la igualdad esencial de los seres humanos. El candidato debía declararse convencido de que «todos los hombres son iguales y que la sublimidad de su destino final es la misma para cada individuo, abstracción hecha de su condición de ciudadano o de miembro de la sociedad»[71]. No se trataba simplemente de la igualdad convencional de los hermanos dentro de la logia, sino de una igualdad anterior a las diferencias sociales, políticas y confesionales.

La segunda proposición establecía una regla moral de reciprocidad: comportarse con los demás «como se desea justamente que todos se comporten con uno mismo». La obligación ritual reproducía exactamente aquella concepción: «Prometo, porque estoy convencido de su verdad, que actuaré con todos los hombres como puedo desear con equidad que ellos actúen conmigo». La fórmula merece especial atención. La fuerza de la promesa no procede de una autoridad exterior ni de la amenaza de un castigo simbólico, sino de la convicción del propio masón.

El mismo principio encontraba expresión en los nuevos rituales. Para Federico, la obligación moral adquiría verdadero valor cuando quien la asumía estaba convencido de su verdad. También la sanción por incumplirla se apartaba de las fórmulas que había censurado en otros grados: no había mutilaciones, venganzas ni muertes simbólicas. Quien quebrantara su promesa sería considerado indigno de estima y excluido de la masonería y de sus beneficios. La sanción dejaba así de representarse como violencia ritual para quedar situada en el terreno moral y asociativo. La sanción dejaba de ser una amenaza

[71] *Annales maçonniques*, IV, p. 97.

ritual para convertirse en una consecuencia moral y asociativa del compromiso libremente asumido. La pena pertenece al ámbito moral y asociativo. El maestro Supremo Elegido introduce un segundo nivel, expresamente religioso. Su finalidad aparece definida en términos inequívocos: «El grande y sublime objeto de los maestros Supremos Elegidos es proporcionar al hombre la convicción íntima y razonable de la existencia del Ser Supremo e indicarle claramente cuál es el fin o destino de todo ser humano»[72]. La alternativa del príncipe Federico no conduce, por tanto, a una masonería irreligiosa: la existencia del Ser Supremo forma parte explícita de su doctrina.

La pregunta «¿Qué es el hombre?» adquiría así un lugar central. En lugar de buscar en sucesivas leyendas exteriores nuevos secretos, el maestro debía dirigir su examen hacia sus propias facultades, su libertad, sus deberes respecto de los demás y su relación con el Ser Supremo. La progresión iniciática se desplazaba desde la acumulación exterior de grados hacia una profundización interior de la maestría. El príncipe Federico rechazaba, además, que estuviera proponiendo una doctrina meramente personal: «No es mi doctrina, sino la que Dios mismo ha grabado en vuestra alma, la que os he propuesto». Tampoco aceptaba la acusación de desconocer la autoridad de las Escrituras: «¿Debo añadir todavía que el maestro Supremo Elegido está lejos de desconocer la autoridad de los libros santos? Es todo lo contrario»[73].

La alternativa puede resumirse, por tanto, en una secuencia doctrinal coherente: igualdad esencial de los hombres, libertad, reciprocidad moral, perfeccionamiento individual, uso de la razón, reconocimiento del Ser Supremo y destino común de la humanidad. Maestro Elegido y Maestro Supremo Elegido respondían precisamente a esta nueva manera de entender el perfeccionamiento masónico.

Las nuevas secciones respondían a una lógica diferente de la que había impulsado la proliferación de los altos grados. No añadían genealogías, episodios caballerescos o leyendas confesionales, sino que desarrollaban las enseñanzas contenidas en la maestría. No se trataba ya de añadir a la venganza hiramita otra leyenda, a las cruzadas otra caballería o al templarismo una nueva genealogía, sino de profundizar moral, racional y religiosamente en aquello que el masón había recibido al alcanzar el grado de maestro.

6.6 El enfrentamiento con la Comisión, los límites de la autoridad y la ruptura institucional

La parte final de la *Response* devuelve la controversia al terreno institucional del que había partido, pero después de haber modificado profundamente sus términos. Ya no estaba en juego únicamente la legitimidad histórica, moral o religiosa de determinados altos grados, ni siquiera la superioridad de maestro Elegido y maestro Supremo Elegido como posible alternativa. La controversia había llegado más lejos: afectaba al gobierno mismo de la masonería. Había que decidir quién tenía autoridad para resolver tales cuestiones y, sobre todo, hasta dónde podía llegar esa autoridad cuando la decisión de la mayoría tropezaba con la convicción individual.

El primer reproche dirigido por el gran maestro Federico a la comisión era estrictamente competencial. Esta había entendido que su cometido comprendía realizar «un

[72] *Ibid.*, p. 97.
[73] *Annales maçonniques*, IV, p. 116.

examen comparativo entre los altos grados reconocidos y los nuevos rituales propuestos». El príncipe Federico vuelve entonces al acuerdo de 31 de mayo de 1819 y pregunta: «¿Dónde encontraréis que la comisión haya recibido semejante instrucción?». A su juicio, el mandato se limitaba a responder las dos cuestiones acerca de la universalidad de la masonería y de la posibilidad de que los altos grados fueran profesados sinceramente por hombres pertenecientes a distintas religiones.

La discrepancia podía parecer meramente procedimental, pero encerraba una cuestión doctrinal decisiva. El príncipe Federico no había sometido los rituales de maestro Elegido y maestro Supremo Elegido a la aprobación de la comisión. Los había remitido individualmente a los maestros masones para que cada uno formase su propio juicio. Si hubiese pretendido que una comisión resolviera acerca de su validez, afirma, la habría constituido antes de comunicarlos a los hermanos. El reproche era, por tanto, estrictamente competencial. El príncipe Federico había procurado que las deliberaciones fueran «perfectamente libres» y afirmaba que «todo lo que se llama influencia me repugna». Desde esta perspectiva, la comisión no podía extender por sí misma el ámbito del encargo recibido ni convertir en objeto de su decisión aquello que no le había sido sometido.

La cuestión se proyectaba asimismo sobre la relación de la masonería neerlandesa con las autoridades masónicas extranjeras. La antigüedad de un sistema, su extensión geográfica o el reconocimiento del que disfrutase en otras grandes logias y grandes orientes podían acreditar su difusión, pero no demostraban por sí mismos su verdad ni su conformidad con los principios de la masonería. La misma facultad de examen que se reclamaba para el individuo debía reconocerse, en otro plano, a la masonería de los Países Bajos.

Esta defensa de la autonomía enlaza con la evocación de la tradición histórica neerlandesa. El príncipe Federico recuerda que sus antepasados «lo sacrificaron todo, hasta su sangre, para obtener la libertad de religión» y atribuye buena parte de la prosperidad del país «a la libertad de cultos y a las disposiciones de las leyes que daban a cada individuo la entera libertad de profesar públicamente su creencia»[74]. La apelación de Federico a las «disposiciones de las leyes» no era una referencia genérica. La Constitución del Reino de los Países Bajos de 1815, vigente cuando redactó la *Response*, establecía en su artículo 190 que «se garantiza a todos la plena libertad de convicciones religiosas»[75], y los artículos 191 y 192 completaban esta previsión mediante la igual protección de las confesiones existentes en el Reino y el reconocimiento a sus miembros de los mismos derechos civiles y políticos. Cuando el príncipe Federico recordaba, por tanto, «las disposiciones de las leyes que daban a cada individuo la entera libertad de profesar públicamente su creencia» y rechazaba que la masonería pudiera impedir a sus miembros actuar conforme a su «íntima convicción», trasladaba al ámbito masónico un principio que encontraba ya reconocimiento en el ámbito constitucional de los Países Bajos. La universalidad religiosa y la libertad de conciencia que reclamaba para la Orden no respondían únicamente a un ideal de tolerancia masónica, sino que resultaban también coherentes con los principios jurídicos de la monarquía de la que el propio Federico era príncipe. De ahí la pregunta deliberadamente provocadora que dirige a sus interlocutores: «¿Estaría destinada la francmasonería a dar entre nosotros el primer ejemplo de esa sujeción que nos impediría actuar según los sentimientos de nuestra íntima convicción?». Y añade:

[74] *Annales maçonniques*, IV, p. 106.

[75] Hubo una edición oficial en francés: *Loi fondamentale du Royaume des Pays-Bas. Traduction officielle*, La Haye, 1815.

«¿Qué nos importa el juicio de los demás si estamos bien convencidos de haber cumplido nuestro deber?»[76]. Igualmente, también el *Code d'instruction criminelle* de 1808, legislación procesal penal napoleónica que continuaba vigente en los Países Bajos, había incorporado la *intime conviction* como categoría jurídica del juicio penal, al encomendar al juzgador la valoración de las pruebas conforme a la impresión producida sobre su razón y su conciencia. La coincidencia resulta relevante: la «íntima convicción» que el príncipe consideraba irreductible a la decisión de una mayoría pertenecía también al vocabulario jurídico positivo del ordenamiento bajo el cual formulaba su reforma masónica.

Ahora bien, la autonomía defendida por Federico no debe confundirse con una concepción puramente subjetiva de la verdad. La propia *Response* constituye la mejor prueba de ello. El príncipe Federico no confundía, sin embargo, libertad de conciencia con indiferencia ante la verdad. Dedicó decenas de páginas a discutir el informe de la comisión, rebatir sus argumentos y señalar las contradicciones que encontraba en los altos grados. Insistimos en que su planteamiento era muy sencillo: la verdad podía razonarse y demostrarse, pero no imponerse por autoridad. Su conducta como gran maestro respondió al mismo principio. El 25 de abril de 1819 declaró solemnemente que, en adelante, solo trabajaría en los grados de aprendiz, compañero y maestro. Era una decisión que adoptaba para sí porque la consideraba fundada, no una convicción que pretendiera imponer a los demás masones. Pero una cosa era su convicción personal y otra el ejercicio de la autoridad. No renunció por ello inmediatamente a la gran maestría nacional de los altos grados. El 31 de mayo admitió que habría de abandonar aquella dignidad, aunque aplazó la decisión para preservar «la concordia y la unión» y confiar todavía a la comisión la posibilidad de encauzar el conflicto.

La reforma del príncipe Federico aparece, en definitiva, como una rectificación desde dentro de la masonería y no como la sustitución de una ortodoxia por otra. La frase «Es imposible que la mayoría decida sobre la convicción de la minoría» resume el límite que imponía a su propio proyecto: ni la tradición, ni el reconocimiento institucional, ni la mayoría, ni siquiera la autoridad del gran maestro podían sustituir el juicio del masón. La reforma solo podía prevalecer si los propios masones llegaban libremente a considerarla verdadera.

6.7 El trasfondo religioso: cristianismo reformado, «religión de la razón» y universalidad masónica

La dimensión religiosa de la reforma del gran maestro Federico debe situarse en el vocabulario y en los problemas propios de la masonería del siglo XVIII y comienzos del XIX. Expresiones como «religión natural», «religión de la razón» y «religión universal» no eran conceptos equivalentes, ni poseían necesariamente el significado que adquirirían después en las polémicas contra el racionalismo y el naturalismo. Su utilización respondía, en buena medida, a un problema planteado desde los orígenes de la masonería especulativa: determinar qué contenido religioso podía exigirse a una fraternidad que pretendía reunir a hombres pertenecientes a confesiones diferentes.

Las *Constituciones* de Anderson de 1723 establecían que el masón debía quedar obligado a seguir únicamente a «aquella religión en la que todos los hombres están de acuerdo» (*«that Religion in which all Men agree»*), dejando a cada uno sus opiniones

[76] *Annales maçonniques*, IV, p. 106.

particulares. La aplicación de aquel principio distaba, sin embargo, de ser pacífica un siglo después. La propia obediencia berlinesa de *Zu den drei Weltkugeln*, en la que fue iniciado el príncipe, mantenía un carácter cristiano y restringía la admisión de quienes no profesasen dicha religión. Tampoco en Francia había desaparecido el problema; cuando varias logias del Gran Oriente de Baden consultaron al Gran Oriente de Francia sobre la exclusión de los judíos, una circular de 9 de agosto de 1811 respondió que no era necesario ser cristiano para ser recibido masón y que aquellas exclusiones eran contrarias «al espíritu de la institución masónica y a sus estatutos»[77]. En Fráncfort, la logia *L'Aurore Naissante,* que trabajaba bajo patente del Gran Oriente de Francia, había reunido a cristianos y judíos y, después de su disolución, algunos de estos últimos se integraron en 1817 en una nueva logia bajo auspicios ingleses[78]. La universalidad religiosa constituía, por tanto, un principio masónico cuya aplicación efectiva seguía siendo controvertida.

Este contexto confiere especial interés a la educación masónica recibida por el príncipe Federico en Berlín. Ernst Gottfried Fischer (1754-1831), antiguo preceptor del príncipe, formado en teología y matemáticas en Halle y Gran Orador de *Zu den drei Weltkugeln*, fue quien le explicó personalmente el sentido de los grados durante su iniciación de 1816. Fischer concebía la masonería como una institución orientada al ennoblecimiento moral del hombre, pero desde presupuestos explícitamente cristianos. Al conferirle el grado de compañero sostuvo que la masonería había nacido en el seno del cristianismo y que los seguidores de la ley mosaica o del Corán podían ser amigos y aliados de los masones, pero no miembros propiamente dichos de la Orden[79].

La posterior evolución del príncipe resulta por ello especialmente significativa, pues no reprodujo aquel exclusivismo cristiano. De Fischer pudo conservar otros elementos: la consideración de la masonería como institución moral y religiosa, la prevención frente a la proliferación de altos grados y una concepción de la religiosidad que no debía quedar necesariamente circunscrita a una Iglesia determinada. Pero tres años después defendería precisamente aquello que la concepción de Fischer excluía: que las instituciones masónicas debían poder ser profesadas sinceramente por cristianos, judíos y musulmanes. Su universalismo fue, por tanto, una toma de posición dentro de un mundo masónico en el que el exclusivismo confesional seguía siendo una posibilidad real. En esa evolución del príncipe Federico desempeñó un papel más próximo a sus formulaciones posteriores Johannes Kinker. Su concepción neokantiana situaba la libertad moral, la razón y el perfeccionamiento de la voluntad en el centro de la experiencia masónica y había afrontado ya las consecuencias del carácter cristiano de determinados altos grados. En su logia *La Charité*, la identificación de Hiram con Jesucristo en el Rosa Cruz había planteado el problema de la admisión de candidatos judíos, a cuya exclusión Kinker se opuso. Cuando posteriormente entró en relación con el príncipe Federico, defendía una masonería capaz de trascender las diferencias confesionales y una concepción de la «religión de la razón» particularmente adecuada para la reforma.

Para interpretar correctamente esta terminología conviene distinguir cuatro nociones que podían relacionarse, pero que no eran intercambiables. Por *religión natural* puede entenderse el conocimiento de Dios y de determinados deberes religiosos o morales

[77] Thory, Claude-Antoine, *Acta Latomorum, ou Chronologie de l'histoire de la Franche-Maçonnerie française et étrangère*, Paris, 1815, vol. I, p. 248.

[78] *Annales maçonniques,* II, p. 366; Combes, André, *Histoire de la Franc-Maçonnerie au XIXe siècle*, Monaco, 1998, vol. I, p. 235.

[79] Van de Sande, "Telemachus en Nestor", pp. 237-240.

accesibles mediante las facultades naturales del hombre, sin que ello implique negar la posibilidad o la verdad de una revelación sobrenatural. La noción guardaba cierta analogía con la de *derecho natural*: así como este remitía a principios de justicia cognoscibles por la razón, aquella comprendía verdades religiosas y morales que el hombre podía alcanzar por sus facultades naturales, sin necesidad de la revelación, aunque tampoco en oposición a ella. La existencia de un conocimiento natural de Dios formaba parte, con formulaciones distintas, tanto del cristianismo reformado como del católico. Religión natural no equivale, por tanto, a negación de la revelación.

La *religión de la razón* posee un significado más específico. Designa el contenido religioso susceptible de ser reconocido mediante facultades racionales consideradas comunes a todos los hombres y que, precisamente por ello, podía servir de fundamento al espacio masónico compartido. El príncipe Federico definía aquella religión como la «obtenida o conocida por medio de la razón». La fórmula no implicaba, sin embargo, afirmar la superioridad absoluta de la razón sobre la revelación. No sostenía que solo pudiera ser verdadero cuanto fuese racionalmente demostrable, ni negaba la posibilidad de una revelación divina. Su argumento era más preciso: dentro de la masonería, correspondía a la razón determinar aquello que podía proponerse a todos sus miembros sin imponer a ninguno una creencia incompatible con su propia conciencia religiosa.

También debe distinguirse la *religión universal*. En este contexto no designa una nueva religión destinada a sustituir al cristianismo, al judaísmo o al islam, sino la aspiración a identificar unos principios religiosos, morales y filosóficos compatibles con hombres pertenecientes a confesiones diferentes. Una religión natural o racional podía proporcionar parte de aquel contenido común, pero no se identificaba por ello con una supuesta religión universal. Lo universal no era una nueva confesión, sino el ámbito de coincidencia que permitía convivir masónicamente a hombres que continuaban profesando religiones diferentes. Conviene aclarar que tal *religión natural* nada tenía que ver con aquel *naturalismo* que, por lo demás, también habían censurado por las autoridades católicas. Ya León XII, en *Ubi primum* (5 de mayo de 1824), diferenciaba el indiferentismo, el deísmo y el naturalismo al denunciar doctrinas que prescindían de la revelación divina o reducían la religión al orden natural. Pocos años antes, Pío VII, en *Ecclesiam a Jesu Christo* (13 de septiembre de 1821), había censurado a los carbonarios, vinculados por el pontífice a las sociedades masónicas anteriormente condenadas, entre otras razones por conceder al individuo la facultad de formarse conforme a sus propias opiniones la religión que quisiera profesar. Por ello, conviene no confundir «naturalismo» con «religión natural», ni identificar sin más la «religión de la razón» del príncipe Federico con las doctrinas condenadas por aquellos pontífices. El príncipe no defendía que cada individuo pudiera fabricarse una religión a su medida, ni negaba la revelación o la autoridad de los textos sagrados. Antes al contrario, la propia *Response* reconoce expresamente el valor que estos poseen para quienes los consideran revelados, afirma la existencia del Ser Supremo y se refiere a Jesucristo en términos inequívocamente reverentes. Otra cosa era determinar qué parte de esas creencias podía la masonería convertir en obligación común para hombres que profesaban religiones diferentes.

Ahí radicaba precisamente la función que el príncipe Federico atribuía a la razón. No pretendía erigirla en juez de las revelaciones, sino utilizarla para deslindar aquello que pertenecía a la conciencia religiosa de cada masón de lo que la Orden podía legítimamente exigir a todos. Nada impedía al cristiano reconocer la Biblia como palabra revelada y conservar íntegramente su fe, como tampoco al judío o al musulmán permanecer fieles a

sus respectivas tradiciones. Pero si la masonería aspiraba a reunirlos bajo una misma fraternidad, difícilmente podía elevar la revelación aceptada por unos a condición necesaria para los demás. No estaba en cuestión la verdad de una religión, sino los límites de la obligación masónica.

En este punto, el príncipe Federico llevaba hasta sus últimas consecuencias, aunque de manera propia, un problema ya planteado por las Constituciones de Anderson. La obligación de 1723 había remitido al masón a «aquella religión en la que todos los hombres están de acuerdo», dejando a cada uno sus opiniones particulares. De poco servía admitir al judío o al musulmán como aprendiz, compañero y maestro si, al franquear los grados superiores, se les exigían ceremonias, símbolos o profesiones específicamente cristianas que no podían aceptar «con un corazón sincero». La contradicción era evidente: la universalidad proclamada en los primeros grados desaparecía precisamente allí donde comenzaban los altos grados. Desde esta óptica puede determinarse también con mayor exactitud la tensión con el catolicismo contemporáneo aunque, recordémoslo una vez más, Federico no era católico, sino protestante de confesión reformada. No residía simplemente en atribuir a la razón natural capacidad para conocer a Dios, posibilidad admitida también por la tradición católica. El punto de fricción se encontraba en la función asignada a la razón y a la conciencia individual. Mientras que el príncipe Federico entendía que ninguna autoridad masónica, tradición o mayoría podía obligar al individuo a profesar aquello de lo que no estuviera sinceramente convencido, el magisterio católico partía de la existencia de una verdad revelada objetiva cuya obligatoriedad no dependía del juicio particular. La divergencia se encontraba, por tanto, menos en la oposición entre razón y revelación que en la autoridad reconocida a la razón y a la conciencia para delimitar el ámbito de la obligación religiosa.

Pero tampoco aquí deben confundirse planos diferentes. El príncipe Federico hablaba de los límites de la autoridad masónica, no de los de la autoridad de una Iglesia sobre sus propios fieles. No se proponía demostrar que las religiones reveladas careciesen de verdad ni que todas fueran igualmente verdaderas. Su tesis era específicamente masónica: *la Orden carecía de autoridad para convertir en obligación universal una doctrina confesional que solo algunos de sus miembros reconocían como revelada*.

La evolución religiosa de su reforma aparece así, como resultado de una confluencia selectiva. De su trasfondo cristiano reformado el príncipe Federico conservó una religiosidad personal explícita y el reconocimiento del Ser Supremo; de Fischer pudo recibir una concepción moral y religiosa de la Orden y una prevención frente a los altos grados, aunque rechazó su exclusivismo cristiano; en Kinker encontró una formulación racional y universalista especialmente adecuada para resolver el problema de la pluralidad confesional. El príncipe Federico no abandonó su cristianismo para formular una masonería universal ni proclamó una supremacía absoluta de la razón sobre la revelación. Atribuyó a la razón una primacía funcional en un ámbito determinado: establecer aquello que una masonería universal podía exigir a todos sus miembros sin violentar su conciencia.

En ello residía también la originalidad de su reforma respecto del principio de tolerancia heredado del siglo XVIII. Ya no bastaba con admitir en una misma logia a hombres de religiones diferentes; era preciso extraer de aquella admisión todas sus consecuencias rituales y doctrinales. Si la masonería pretendía ser verdaderamente universal, difícilmente podía recibir como iguales al judío y al musulmán en los grados simbólicos para exigirles después, en el curso de su progresión iniciática, la aceptación de una revelación

específicamente cristiana. La «religión de la razón» cumplía así una función mucho más limitada: no pretendía sustituir la religión de cada masón, sino establecer aquel espacio común en el que todos pudieran encontrarse sin renunciar a ella.

La distinción fundamental del príncipe Federico no se establecía entre razón y fe, sino entre aquello que cada hombre podía creer como miembro de una confesión religiosa y aquello que la masonería podía legítimamente exigirle como miembro de una fraternidad que se proclamaba universal.

7. Conclusiones

La reforma del príncipe Federico se inscribe en la crítica de los altos grados desarrollada desde el último tercio del siglo XVIII, pero no fue la consecuencia de una corriente reformadora única ni la aplicación de un modelo anterior. Las reformas examinadas habían ofrecido soluciones diferentes a un mismo problema: qué hacer con las construcciones que, durante el siglo XVIII, se habían añadido a los tres grados simbólicos y cómo justificar su lugar dentro de la masonería. El príncipe Federico conoció aquel ambiente reformador, particularmente el alemán, pero no se limitó a reproducir ninguna de sus soluciones. Su originalidad estuvo en reunir problemas hasta entonces tratados de manera diversa y someterlos a un mismo criterio: determinar qué podía considerarse legítimamente masónico.

La centralidad de los tres grados, la crítica de las genealogías legendarias, la simplificación ritual, la posibilidad de continuar el perfeccionamiento después de la maestría y la vocación universal de la Orden tenían precedentes. La aportación del príncipe Federico consistió en hacer converger estos elementos para responder a una pregunta concreta: qué podía añadirse después del grado de maestro sin convertirlo necesariamente en una nueva iniciación. De esta manera, la reforma establecía una distinción fundamental entre perfeccionamiento y conocimiento. El cursus iniciático culminaba en el grado de maestro y, con él, el perfeccionamiento propiamente masónico; el conocimiento, en cambio, podía continuar mediante el estudio y la profundización de las enseñanzas recibidas. Saber más no significaba, por tanto, alcanzar una condición iniciática superior ni exigía nuevas iniciaciones o dignidades. Las secciones de Maestro Elegido y Maestro Supremo Elegido respondían a esta concepción. No reducían el denominado progreso masónico, sino que lo separaban de la acumulación de grados.

La crítica histórica debilitaba, además, la pretendida legitimidad tradicional de los altos grados. Sin rituales anteriores al siglo XVIII que acreditasen su continuidad, las genealogías remotas no podían servir de fundamento suficiente. Los altos grados debían justificarse por sus propios contenidos y no por una antigüedad que no podía demostrarse.

La universalidad se convirtió en el criterio más exigente de la reforma. No bastaba con admitir en los primeros grados a hombres de distintas confesiones: la igualdad debía mantenerse durante todo el itinerario masónico. Ningún miembro podía verse obligado, para continuar su progresión, a aceptar como verdad religiosa aquello que su conciencia rechazaba. La tolerancia dejaba así de ser una simple regla de admisión o convivencia para determinar los límites de lo que la masonería podía exigir a sus miembros. La «religión de la razón» cumplía precisamente esa función: delimitar un espacio común, no sustituir las creencias religiosas particulares.

La conciencia individual marcaba, además, un límite a la autoridad masónica. El príncipe Federico podía defender su reforma, pero no imponerla, del mismo modo que la mayoría podía adoptar decisiones para la institución, pero no convertirlas en convicciones obligatorias para la minoría. Bien es verdad que el príncipe no defendía un individualismo ilimitado ni concebía la libertad de conciencia en términos absolutos.

La libertad de conciencia tenía también límites precisos; protegía las convicciones personales frente a su imposición por la mayoría, pero no otorgaba a cada masón un derecho a sustraerse de las normas comunes. La mayoría podía adoptar las decisiones necesarias para el gobierno de la Orden y exigir su cumplimiento; lo que no podía hacer era convertir esas decisiones en convicciones obligatorias para sus miembros. En definitiva, el príncipe Federico modificó el criterio con el que debía medirse el perfeccionamiento masónico. La elevación del masón no dependía del número de grados recibidos, de los títulos acumulados ni del acceso a secretos cada vez más reservados, sino de la profundización en aquello que ya contenía la condición de Maestro. Frente a la proliferación de grados, la profundización en la maestría; frente a la leyenda convertida en autoridad, el examen crítico; frente a la venganza, la moral; frente a la imposición, la conciencia; frente al particularismo confesional, la universalidad.

En esta convergencia reside probablemente lo más característico de la reforma del príncipe Federico. Los altos grados quedaban sometidos a un criterio común: su contenido debía ser compatible con una masonería que aspiraba a reunir en una misma fraternidad a hombres libres de distintas confesiones. De ahí también su propuesta de solución al problema del progreso masónico en la que, por lo demás, era heredera de los reformadores alemanes que había conocido: el grado de maestro culminaba la iniciación y, por tanto, el perfeccionamiento propiamente masónico; más allá de la maestría podía aumentar el conocimiento, pero no la condición iniciática del masón. Más allá de la maestría podía progresarse en el conocimiento, pero sin necesidad de nuevas iniciaciones, grados o dignidades.

Ciertamente, la propuesta no prosperó y continuó la proliferación de los altos grados con sus leyendas fabulosas, escenas de venganza, discursos confesionales, formulaciones políticas y otras prácticas de difícil conciliación con los fines morales, fraternales y universales atribuidos a la masonería regular. Durante los siglos XIX y XX aquella expansión proporcionó además cauce a algunas de las derivas rituales, doctrinales y políticas que acabarían alejando a determinados sistemas masónicos de los principios que habían inspirado la reforma e incluso la propia fundación, en 1717, de la masonería moderna o especulativa.

Apéndice bbliografico

Alvarado, Javier, «Saberes traslaticios: la leyenda de las dos columnas prediluviales», *Glossae. European Journal of Legal History*, 10 (2013), pp. 48-69.

- «Masones en los orígenes de la ciencia penal europea», en José Miguel Delgado Idarreta y Antonio Morales Benítez (coords.), *Gibraltar, Cádiz, América y la masonería. Constitucionalismo y libertad de prensa, 1812-2012*, vol. II, Zaragoza, 2014, pp. 775-809.

- *Apercepciones sobre la iniciación masónica*, Madrid-Oviedo, 2019.

- *Templarios y masones. Las claves de un enigma*, Madrid, 2019.

- *Monarcas masones y otros príncipes de la Acacia*, Madrid, 2021.

Anderson, James, *The Constitutions of the Free-Masons*, Londres, 1723.

Andreasen, Ojvind (ed.), *Aus den Tagebüchern Friedrich Münters. Wander- und Lehrjahre eines dänischen Gelehrten*, 3 vols., Copenhague-Leipzig, 1937-1944.

Barruel, Augustin, *Memorias para servir a la historia del Jacobinismo*, trad. de Raimundo Strauch y Vidal, Palma de Mallorca, 1813.

Barton, Peter, *Maurer, Mysten, Moralisten. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte Berlins und Deutschlands 1796-1802. Fessler in Berlin*, Viena-Colonia-Graz, 1982.

Beaurepaire, Pierre-Yves, *Les véritables auteurs de la Révolution française de 1789 démasqués*, París, 2000.

Berghahn, Cord-Friedrich, Gerd Biegel y Till Kinzel (eds.), *Johann Joachim Christoph Bode. Studien zu Leben und Werk*, Heidelberg, 2017.

Bois, Pierre-André, *Adolph Freiherr Knigge (1752-1796). De la «nouvelle religion» aux Droits de l'homme*, Wiesbaden, 1990.

Boos, Heinrich, *Geschichte der Freimaurerei*, Aarau, 1906.

Combes, André, *Histoire de la Franc-Maçonnerie au XIXe siècle*, Mónaco, 1998.

Deile, Gotthold, *Goethe als Freimaurer*, Berlín, 1908.

Duclos, P., «Barruel», en Charles E. O'Neill y Joaquim Maria Domínguez (coords.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, Roma-Madrid, 2001, pp. 358-359.

Endres, Fritz Karl, *Goethe und die Freimaurerei*, Basilea, 1949.

Fichte, Johann Gottlieb, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, traducción, estudio preliminar y notas de Faustino Oncina Coves, Madrid, 1997.

Fichte, Johann Gottlieb, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant. Nueva traducción crítica, con estudio introductorio y notas*, Oviedo, 2025.

Hárs, Endre, «Das "unsichtbare Institut". Über Herders Freimaurerschriften», en Csongor Lőrincz (ed.), *Ereignis Literatur. Institutionelle Dispositive der Performativitaet von Texten*, Bielefeld, 2011.

Herder, Johann Gottfried, *Briefe*, vol. IX, Weimar, 1988.

Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1988.

Jacques-Lefèvre, Nicole, *Louis-Claude de Saint-Martin, le philosophe inconnu (1743-1803). Un illuministe au siècle des Lumières*, París, 2003.

Klausnitzer, Ralf, *Poesie und Konspiration. Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft, 1750-1850*, Berlín-Nueva York, 2007.

Kloss, Georg, *Geschichte der Freimaurerei in England, Irland und Schottland*, Leipzig, 1847.

Krause, Karl Christian Friedrich, *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft*, Dresde, 1810.

- *El ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, 1860.

Le Forestier, René, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*, París, 1970.

Lenhoff, Eugen, y Oskar Posner, *Internationales Freimaurer-Lexikon*, Viena, 1932.

Lessing, Gotthold Ephraim, «Ernst y Falk. Diálogos para francmasones», en *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, 1990, pp. 660-698.

- *Diálogos para masones. Ernst y Falk*, prólogo de Ilia Galán, traducción revisada y editada por Ignacio Méndez-Trelles Díaz, Oviedo, 2021.

Maurice, Florian, *Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Fessler und die Reform der Grossloge Royal York in Berlin*, Tubinga, 1997.

Meumann, Markus, y Martin Mulsow, «Krise und Neuorientierung der Freimaurerei 1782-1806», en Markus Meumann y Uta Wallenstein (eds.), *Freimaurer und Mysterien Ägyptens in Gotha*, Petersberg, 2023, pp. 27-39.

Mossdorf, Friedrich, *Mittheilungen an denkende Freimaurer*, Leipzig, 1818.

- *Encyclopädie der Freimaurerei, nebst Nachrichten über die damit in wirklicher oder vorgeblicher Beziehung stehenden geheimen Verbindungen, in alphabetischer Ordnung*, 3 vols., Leipzig, 1822-1828.

Münter, Friedrich, *Statutenbuch des Ordens der Tempelherren. Aus einer altfranzösischen Handschrift herausgegeben und erläutert*, Berlín, 1794.

Nicolai, Friedrich, *Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniss. Nebst einem Anhange über das Entstehen der Freymaurergesellschaft*, 2 vols., Berlín-Stettin, 1782.

Oberhauser, Claus, *Die verschwörungstheoretische Trias: Barruel – Robison – Starck*, Innsbruck-Viena-Bolzano, 2013.

Robison, John, *Proofs of a Conspiracy against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies*, Londres, 1797.

Saunier, Eric, *La Maçonnerie est-elle à l'origine de la Révolution?*, París, 2001.

Schneider, Herbert (ed.), *Die Freimaurerkorrespondenz. Friedrich Ludwig Schröder, Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, 1802-1816*, Hamburgo, 1979.

Schröder, Friedrich Ludwig, *Materialien zur Geschichte der Freymaurerey seit der Wiederherstellung der grossen Loge in London, 5717*, 4 vols., Rudolstadt, 1805-1806.

Schwetschke, Gustav, *Palaeographischer Nachweis der Unächtheit der Kölner Freimaurer-Urkunde vom J. 1535*, Halle, 1843.

Taylor, Michael, «British Conservatism, the Illuminati, and the Conspiracy Theory of the French Revolution, 1797–1802», *Eighteenth-Century Studies*, 47/3 (2014), pp. 293-312.

Telepneff, Boris, «J. A. Starck and his Rite of Spiritual Masonry», *Ars Quatuor Coronatorum*, 41 (1929), pp. 238-284.

Thory, Claude-Antoine, *Acta Latomorum, ou Chronologie de l'histoire de la Franche-Maçonnerie française et étrangère*, París, 1815.

Van de Sande, Anton, «Telemachus en Nestor. Enkele kanttekeningen bij de maçonnieke verwantschap tussen prins Frederik en Jan Kinker in de jaren 1816-1818», *Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman*, 29 (2006), pp. 233-243.

Van Peype, Dirk J., «Prince Frederik (Grand Master 1816-1881) and the Higher Degrees in the Netherlands», *Ars Quatuor Coronatorum*, 110 (1997), pp. 92-110.

Vesper, Michael, *Aufklärung – Esoterik – Reaktion. Johann August Starck (1741-1816). Geistlicher, Gelehrter und Geheimbündler zur Zeit der deutschen Spätaufklärung*, Darmstadt, 2012.

De Maistre, Joseph, *La Franc-Maçonnerie. Mémoire inédit au duc de Brunswick (1782)*, introducción de Émile Dermenghem, París, 1925.

De Wargny, Auguste, *Annales maçonniques, littéraires et historiques de la maçonnerie des Pays-Bas*, Bruselas, 1823 y vols. posteriores.

Wernekke, Hugo, *Goethe und die Königliche Kunst*, Leipzig, 1905.