



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Quereilhac, Soledad

El intelectual teósofo : la actuación de Leopoldo Lugones en la revista Philadelphia (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Quereilhac, S. (2008). *El intelectual teósofo : la actuación de Leopoldo Lugones en la revista Philadelphia (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario*. *Prismas*, 12(12), 67-86. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1947>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

El intelectual teósofo

La actuación de Leopoldo Lugones en la revista Philadelphia (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario

Soledad Quereilhac

Universidad de Buenos Aires / CONICET

En la importante bibliografía producida sobre la obra y la figura de Leopoldo Lugones, no son pocas las menciones de su afinidad con el ocultismo, la teosofía, eventualmente la masonería e incluso el esoterismo, principalmente en aquellos trabajos que se ocupan de su libro de cuentos *Las fuerzas extrañas* (1906) y de algunos poemarios, así como, en menor medida, en los trabajos que analizan sus ensayos sobre la cultura nacional. No obstante, si bien estas menciones parecen ser una presencia obligada en los análisis, en la mayoría de los casos no superan las limitaciones del mero dato consignado, un dato que sólo agrega un eslabón más en el rápido trazado de un “cuadro de época” –el diletante mundo cultural de fines de siglo XIX y principios del XX– en el que Lugones es inscripto preferentemente como modernista y como cultor de las propuestas del espiritualismo en un sentido amplio.¹ Asimismo, también es posible observar, en líneas generales, un uso laxo y cierta confusa superposición de términos diferenciados (teosofía, espiritismo) cuando se revisa la dimensión espiritualista de sus escritos, una superposición que se debe en parte a las escasas investigaciones sobre la efectiva circulación de esas corrientes en el Buenos Aires de entre siglos, así como al desconocimiento de las sutiles pero existentes diferencias entre sus creencias, bibliografía y funcionamientos institucionales. Un estudio específico de las vinculaciones de Lugones con el ideario de la teosofía “moderna” (esto es, la teosofía reelaborada por Helena P. Blavatsky y sus seguidores a partir del último tercio del siglo XIX), así como de su activa participación en el primer órgano de difusión de la teosofía local –la revista porteña *Philadelphia*– y de su pertenencia como miembro de la Rama argentina “Luz” de la Sociedad

¹ Entre los libros más recientes, se destacan *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, de Miguel Dalmaroni (Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2006) y *Lugones: entre la aventura y la cruzada*, de María Pía López (Buenos Aires, Colihue, 2004). En el primero, se revelan los vínculos de Lugones con la masonería argentina (p. 62), mientras en el segundo se menciona brevemente su pertenencia a la Rama “Luz”, aunque se consignan erróneamente las fechas y las personas involucradas (p. 52). Entre los pocos trabajos que han analizado la presencia del ideario teosófico en sus textos se destacan “Leopoldo Lugones: el cuerpo doble”, de Jorge Monteleone, centrado en su poesía (*Espacios de crítica y producción*, Buenos Aires, FFyL, UBA, N° 23, septiembre de 1998) y “Mundo y trasmundo en la literatura argentina”, de Adolfo Blieta, atento a su literatura fantástica (*Boletín de la Academia Argentina de Letras*, t. 6, N° 237-238, julio-diciembre de 1995). Por su parte, Bernardo Canal Feijóo ha estudiado la centralidad de la teosofía en Lugones, pero sin incorporar *Philadelphia* ni sus ensayos en particular (*Lugones y el destino trágico*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1976).

Teosófica internacional, es todavía una cuenta pendiente en la revisión de su obra, no sólo por lo que estas vinculaciones implican en sí mismas y por las claves que ofrecen para comprender algunas de sus intervenciones, sino también por lo que informan sobre la gravitación de la teosofía entre algunos intelectuales de Buenos Aires en el período de entre siglos.

Entre los años 1898 y 1902, Leopoldo Lugones escribe especialmente para la revista de estudios teosóficos *Philadelphia* cuatro ensayos donde están esbozadas sus concepciones sobre la filosofía, la ciencia y el arte en tanto instancias integradas y mutuamente implicadas de conocimiento. Siguiendo una cosmovisión propiamente teosófica, pero introduciendo también reelaboraciones personales, el joven teósofo expone tanto para sus pares de la Sociedad como para el público “profano” un sistema de ideas y de creencias que se pretende la síntesis mejor elaborada y más ambiciosa de los saberes modernos y de la tradición antigua, una instancia que busca superar las limitaciones de los llamados “materialistas” (esto es, los intelectuales y científicos que, en la época, eran identificados en diferentes grados con la escuela positivista) y que, sin negar el aspecto material de la Naturaleza, ni alimentar al menos adrede la hipótesis de lo sobrenatural, propone una forma de conocimiento del mundo que incluya también como objeto de estudio la dimensión espiritual de la vida.

La importancia de estos breves ensayos (algunos de los cuales fueron pronunciados inicialmente como conferencias en la sede de la Sociedad Teosófica) es doble: no sólo porque ilustran como ninguna otra fuente el grado de adhesión de Lugones a la teosofía, sino porque también encontramos en ellos claros nudos argumentales que reaparecerán, casi textuales o con leves modificaciones “exotéricas”, en algunos ensayos del autor publicados en los años del Centenario de la Revolución de Mayo, como *El Payador* (1913-1916), *Prometeo, un proscripto del sol* (1910) y *Elogio de Ameghino* (1915). En estas producciones es posible recuperar esa inicial cosmovisión teosófica del arte, la filosofía y la ciencia que representa, para nosotros, un verdadero piso ideológico y un operativo andamiaje argumental con el cual Lugones estructuró muchas de sus intervenciones sobre la cultura nacional durante la década de 1910.

Desde nuestra perspectiva, es su ideario teosófico el que le ofrece las bases para su propuesta de “espiritualizar la nación” (*Prometeo*), para elevar a la Patria al estatuto de ente espiritual (*Payador*) o para reinventar la figura del paleontólogo Ameghino bajo los ropajes del científico ocultista (*Elogio de Ameghino*), entre otras estrategias. Contrariamente a lo que suele afirmarse, no es sólo en “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones” (de *Las fuerzas extrañas*) –ese texto inestable en su género y más cercano en el tiempo a sus colaboraciones para *Philadelphia*– donde Lugones recuperará su erudita formación teosófica para postular su versión pseudoficcional del origen del universo, sino que también, hacia la década del diez, ese mismo acervo teosófico volverá a parecer para estructurar sus diferentes intervenciones en homenaje al aniversario de la Patria, aunque reelaborado y depurado de sus fuentes originales de acuerdo con el objeto de análisis en cada caso. Nos interesa demostrar que tanto su postulación del modelo griego como ejemplo a ser retomado en la modernidad, así como su alabanza a la figura del científico nacional, y finalmente su feliz arribo al poema épico que cifra la “esencia” de la patria, están apoyados sobre un sistema de ideas teosóficas que es utilizado como una herramienta global de interpretación y de atribución de valores. Si bien sólo en *Prometeo* Lugones cita explícitamente, como una de sus fuentes, a la *Doctrina Secreta* de H. P. Blavatsky –texto fundacional de la teosofía–, es importante tener en cuenta que lo que la mayoría de los exegetas han leído como un “recurso a la imaginación” o como licencias literarias en sus ensayos, esto es, por ejemplo, su afirmación de que los gauchos payadores son

descendientes del mismo Hércules o de que Ameghino creía que el origen del hombre estaba fuera de las leyes de la evolución darwineana, pueden ser consideradas en realidad, desde esta perspectiva, sentencias que se apoyan en algunos motivos teosóficos (o en cierta forma teosófica de armar “cosmogonías”),² y que luego desarrollan variaciones ligadas a momentos o personajes de la cultura nacional. En todo caso, lo que nos interesa enfatizar es que la formación teosófica de Lugones representa un elemento estructural de su pensamiento y de sus intervenciones, un verdadero arsenal ideológico y de recursos discursivos que el autor utilizó para pensar la nación y el desarrollo de su cultura.

Por otro lado, creemos también que es su adhesión a la teosofía la que nos da la verdadera clave de su interés y de su erudición en temas tan variados como los avances técnico-científicos de su tiempo, el helenismo, las religiones orientales e incluso algunos aspectos de la tradición cristiana. Incentivado por la ambición teosófica de representar la síntesis de todas las religiones, filosofías y ciencias del mundo, Lugones entra en contacto con un variado espectro de lecturas, de las cuales hace uso para construir luego un discurso renovado sobre la cultura argentina. En sintonía con lo que la inglesa Annie Besant³ realizó en torno de una conjunción de la teosofía con un discurso nacionalista para la India, pero en forma casi contemporánea a ella, Lugones se sirvió de su formación teosófica para pensar particulares interpretaciones de la cultura argentina y es sin dudas *El payador* la obra que mejor expresa esta síntesis. Nos interesa demostrar, por tanto, que la teosofía es el principal sistema de ideas y de creencias (si bien no el único) que permite explicar y reunir como en un mosaico las fuentes que velan detrás de su aparente eclecticismo espiritualizante. Para ello, nos detendremos previamente en algunos aspectos del desarrollo de la teosofía en Buenos Aires, aspectos que arman el marco de las intervenciones del joven Lugones en la revista porteña *Philadelphia*.

Origen y presencia de la Teosofía en Buenos Aires

El movimiento teosófico fue un fenómeno cuya gestación y cuyo posterior desarrollo contaron con un doble epicentro, dividido cultural y geográficamente por la línea que separa Occidente de Oriente: tanto Londres, París y Madrid, en el continente europeo, como Nueva York y otras ciudades norteamericanas, fueron focos de divulgación de la doctrina, así como sedes de las principales Sociedades; casi contemporáneamente, la ciudad de Madrás, en India, albergó el asentamiento oriental. Es a través de los teósofos españoles, redactores de la revista madrileña *Sophia*, que la teosofía llega a Buenos Aires y cimienta el terreno para su existencia institucional, aunque esto se produce casi dos décadas más tarde del nacimiento de este particular movimiento ocultista en los países centrales.

La fundación original de la Sociedad Teosófica tuvo lugar en Nueva York, en 1875, y sus impulsores fueron la rusa Helena Petrovna Blavatsky y su compañero, el coronel norteamericano Henry Steel Olcott. Tres años más tarde de ese inicial asentamiento en Nueva York, y de las primeras resonancias públicas de la actividad teosófica en la prensa norteamericana,

² Señalemos que, en efecto, la teosofía albergaba respuestas alternativas sobre el origen de la mitología y sobre las leyes de la evolución del hombre.

³ Sucesora de H. P. Blavatsky y el coronel Henry S. Olcott en la dirección central de la Sociedad Teosófica.

Blavatsky y Olcott se trasladan a Londres y fundan en esa ciudad la segunda rama de la sociedad; al poco tiempo, viajan a la India (donde Blavatsky profundiza sus estudios orientalistas) y asientan en ese país la dirección central de la organización. Hacia el año 1901, la Sociedad Teosófica contaba ya con 371 ramas, 178 de las cuales se concentraban en la India y las restantes 193 en Europa, América del norte y del sur, Australia y Nueva Zelanda.⁴ Todas las ramas reportaban sus actividades a la sede central en Madrás, India, de donde partían las cartas de autorización para la fundación de nuevas sedes u otras actividades institucionales. Con todo, el verdadero elemento cohesivo entre las sociedades era, en realidad, el sistema de canje y distribución de las revistas que cada rama publicaba en diferentes idiomas, entre las que se destacaban *The Theosophist* (Madrás), *Lotus Blue* (París) y *Sophia* (Madrid); el constante mecanismo de citas y de traducciones mutuas transmitía a los lectores la dimensión claramente internacional del movimiento. En efecto, este carácter transnacional de la Sociedad Teosófica representaba un desafío para controlar posibles distorsiones de los lineamientos básicos de su credo y de su teoría, sobre todo teniendo en cuenta la complejidad de los mismos en comparación con los de sus “rivales” en el campo espiritual, los espiritistas modernos. Por ello, observamos que en la mayoría de las revistas, incluida la porteña *Philadelphia*, predominaba la publicación de artículos y conferencias pertenecientes a los mismos guías de la sociedad (Blavatsky, Besant y Olcott) y a los experimentadores ocultistas como De Rochas, Aksakof, Dr. Pascal, Dr. Encausse (alias “Papus”) entre otros, quienes realizaban las investigaciones sobre los “fluidos magnéticos”, la transmisión del pensamiento, los cuerpos astrales, la clarividencia, entre otros ítems, y que sostenían la parte “científica” de los fundamentos teosóficos. La participación de Lugones como colaborador del órgano porteño es por ello de una importancia significativa, dado que eran escasos los textos escritos por teósofos locales a los que se daba lugar en las revistas.

Ahora bien, con relación a los contenidos de la doctrina, la teosofía se definía, a grandes rasgos, como la unión de la religión y la filosofía con la ciencia, bajo el lema “No hay religión más elevada que la verdad”. En palabras de Annie Besant, como filosofía, la teosofía “es enemiga del materialismo; va unida a los sistemas filosóficos espiritualistas o idealistas que luchan contra aquél”. Como ciencia, “afirma que el hombre puede tener conocimiento de todas las partes del Universo. Dice que la existencia material no es la existencia total; y que el hombre tiene las facultades desarrolladas o en vías de desarrollo, por medio de las cuales puede conocer el Universo, ya material, ya espiritual”.⁵ Como religión, buscaba encarnar la síntesis de las matrices comunes de las religiones de Oriente y de Occidente, aunque sus detractores la acusaran asiduamente de pretender insertar el budismo dentro del cristianismo. A diferencia de los espiritistas, no creían en el alma de los muertos, dado que rechazaban la reducción del espíritu a una “personalidad”, pero sí eran animistas, esto es, aseguraban que todo lo existente poseía un espíritu y una inteligencia. Una de las leyes fundamentales que organizaba su pensamiento era de la Ley del Karma, entendida desde una clara óptica evolucionista: no sólo el cuerpo del hombre evoluciona, sino también sus componentes espirituales, gracias a sus acciones en la vida material. Creían asimismo en un ciclo de evolución por “razas” y consideraban a la raza aria el quinto estadio en una cadena evolutiva de siete razas, en la cual la

⁴ “25º Aniversario y convención de la Sociedad Teosófica”, *Philadelphia*, 7 de marzo-7 de abril de 1901.

⁵ Annie Besant, “Qué es la teosofía”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1898.

humanidad avanzaba por la “ley de la periodicidad de la vida”. Finalmente, sostenían que era a través de la “Ley de la Analogía” que el hombre podía acceder a un conocimiento y a una comprensión del ordenamiento de las cosas y de los seres en el universo. Es importante destacar que si bien la teosofía se declaraba acérrima enemiga de la escuela positivista, no por ello se alejaba de la ciencia; en todo caso, los teósofos bregaban por una “ampliación” de las metodologías y de los objetos considerados científicos, en pos de incluir dentro de esta forma de conocimiento fenómenos aún extraños a los sentidos o carentes de una explicación pero, para ellos, de innegable existencia. En este sentido, creemos que tanto la teosofía como el aun más popular espiritismo moderno –ambos hijos legítimos del siglo XIX– pueden ser pensados, antes que como meras reacciones antipositivistas, como fenómenos que ocuparon una esquina marginal del científicismo finisecular, al menos en lo que toca a la visión que poseían de sí mismos y a la forma en que enunciaban sus objetivos en el campo del saber.

En relación con ello, encontramos invariablemente en buena parte de su bibliografía y en algunas de sus revistas la siguiente declaración de ambiciones:

1°: Formar el núcleo de una fraternidad universal de la Humanidad, sin distinción de raza, creencia, sexo, casta o color. 2°: Fomentar el estudio de las religiones comparadas, las literaturas, la filosofía y las ciencias Arias y Orientales. 3°: Un tercer objeto –perseguido únicamente por un cierto número de miembros de la Sociedad– es investigar las leyes no explicadas de la Naturaleza y los poderes psíquicos latentes del hombre.⁶

En estos objetivos cristaliza, por un lado, el carácter prominentemente filantrópico de sus aspiraciones en el orden social, al colocar a la “fraternidad universal” como el máximo valor a alcanzar. Declarada expresamente contraria a cualquier filiación con una determinada orientación política o partidaria (aunque en los hechos esta independencia no siempre fue posible),⁷ la teosofía se identificaba con el librepensamiento, pero albergaba claras convicciones elitistas sobre las diferencias de inteligencia y espíritu entre los hombres. Este aspecto filantrópico era el que encarnaba la necesidad de formular una ética social que no estuviera ligada a lo que consideraban “decadentes” iglesias de Occidente, reaccionarias y atadas a dogmas irracionales, pero que, al mismo tiempo, opusiera una resistencia al vacío moral o al “culto del instinto” que ellos identificaban como el corolario nocivo de las teorías materialistas. Por otro lado, cabe destacar también las implicancias del tercer objetivo: éstas tocaban a la práctica del ocultismo científico o ciencias ocultas por parte de un gran número de experimentadores, algunos de los cuales eran miembros de academias o universidades prestigiosas. Estos investigadores eran muchas veces presentados en las revistas como la “vanguardia” de la investigación científica, dado que eran los únicos que no se dejaban guiar por los supuestos prejuicios materialistas en su búsqueda de conocimientos.

En lo que concierne al arribo de la teosofía a la Argentina, hay que señalar que, a diferencia del temprano y rápido desarrollo del espiritismo, cuyas primeras agrupaciones infor-

⁶ Lanú (pseudónimo de Federico W. Fernández), “La Sociedad teosófica. Su origen y sus propósitos”, en *Philadelphia*, 7 de julio de 1898. Reiterado también en el Comunicado del Cuartel General de las Autoridades, Adyar-Madrás, “Objetos de la Sociedad Teosófica”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1899.

⁷ Cf. Daniel Omar De Lucía, “Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas”, en *El catoblepas. Revista Crítica del presente*, N° 7, septiembre de 2002.

males datan de 1870 y su primera Sociedad oficial de 1877 (“Constancia”, presidida por Cosme Mariño), su inicio y desarrollo es más modesto e involucra a un número más reducido –y selecto– de personas. En 1893, el geógrafo Alejandro Sorondo,⁸ junto con el marino Federico Washington Fernández,⁹ fundan la primera Rama de la Sociedad Teosófica del país y de Sudamérica, llamada “Luz”. Contando con el aval de la sede central de Madrás, y gracias a los contactos de Sorondo con el teósofo español Mario Roso de Luna, la Rama “Luz” comienza su lenta captación de adeptos, entre quienes se destacan el ingeniero Rodolfo Moreno, el abogado Alfredo Palacios y el escritor Leopoldo Lugones. El 7 de julio de 1898, la Rama edita el primer número de su revista, *Philadelphia*, cuyo nombre hace honor al seudónimo con que firmaba otra de las fundadoras, Antonia Martínez Royo, sus artículos de difusión. La revista, de aparición mensual los días 7 de cada mes (por tratarse del número sagrado, clave de la analogía universal), logra editarse, con algunas interrupciones, hasta 1903 y son pocos los datos acerca de su financiación, dirección y circulación que pueden obtenerse de sus páginas. Sólo a través de breves notas que anuncian conferencias y noticias sobre la marcha de la teosofía en el mundo es posible corroborar que Alejandro Sorondo estaba a cargo de la dirección de la revista y de la Rama “Luz”, y que Leopoldo Lugones era el Secretario general de la entidad.¹⁰ Asimismo, la pertenencia a la Sociedad sólo se corrobora en los casos en que los colaboradores agregaban las siglas M. S. T. (miembro de la sociedad teosófica) debajo de sus firmas.

A pesar de la escasa información institucional, los rasgos propios de la revista permiten algunas inferencias. De una cantidad de páginas muy superior a los semanarios espiritistas, más cercano al libro en su formato que al periódico tabloid y privilegiando los ensayos de tema complejo en desmedro de las noticias de efecto sobre fantasmas, casos raros y demás excentricidades con que los espiritistas poblaban sus páginas, la revista *Philadelphia* estaba claramente dedicada a un público de elevada competencia lectora y de cierta formación en ciencias, religión o filosofía. La abundancia de pseudónimos y la ausencia de datos sobre su comité editorial pueden ser señal tanto del cuidado de las reputaciones públicas como de la omisión que evita repetir nombres ya conocidos por el íntimo y endogámico círculo de lectores. En todo caso, los pocos nombres que aparecen firmando las colaboraciones son suficientes para consignar uno de los aspectos más interesantes del fenómeno de la teosofía (como así también del espiritismo): el “cruce de frontera” de personalidades con formación científica y/o técnica hacia el terreno de las ciencias ocultas.

En efecto, el epígrafe que encabezaba todas las portadas de *Philadelphia* pertenecía al ingeniero y matemático Carlos Encina, antiguo Decano de la Facultad de Ciencias Físico-Naturales de Buenos Aires entre 1874 y 1880. Se trataba del fragmento de un poema de corte

⁸ El profesor de geografía Alejandro Sorondo (1855-1934) fue presidente del Instituto Geográfico Argentino entre 1890 y 1896, y posteriormente, en 1905. Fue, asimismo, secretario de la Cámara de Diputados de la Nación y desde ese cargo gravitó en la vida parlamentaria nacional.

⁹ Federico W. Fernández (1845-1923) fue marino de profesión; alcanzó el grado de capitán de fragata y ocupó diversos cargos en la Armada argentina. Se vinculó al Instituto Geográfico Argentino con sus proyectos expedicionarios a la Antártida. Gracias a su gestión como delegado general de la Sociedad Teosófica en América del Sur, visitaron la Argentina el coronel Olcott (1901) y el teósofo español Mario Roso de Luna (1909).

¹⁰ En la nota “La conferencia de Leopoldo Lugones” se deja asentado que el escritor ocupaba ese cargo. (*Philadelphia*, 7 de agosto de 1900). El cargo de Sorondo aparece mencionado en “El Coronel Olcott en Buenos Aires”, *Philadelphia*, 7 de septiembre-7 de octubre de 1901.

claramente idealista y místico que, sin haber sido escrito especialmente para los teósofos (Encina muere en 1882), mostraba llamativa correspondencia con la cosmovisión teosófica: “Más allá de la vida de las formas / está la vida de la eterna idea, / más allá de los mundos que perecen / el infinito que los mundos crea”. Señalemos, no obstante, que si bien no hay vínculos en vida entre Encina y la teosofía, sí los hubo con el espiritismo, tal como da testimonio Cosme Mariño en sus memorias.¹¹ Por otro lado, la firma de la Dra. Margarita Práxedes Muñoz en algunas entregas también es significativa: tenaz difusora del positivismo comteano, esta médica peruana fue la fundadora y directora en Buenos Aires de la revista *La Filosofía Positivista*, cuyos pocos números aparecieron durante 1898. Su formación científica no sólo no le impidió acercarse al ámbito de la teosofía y convertirse en miembro de la sociedad, sino que aun en su propia revista fomentó la inclusión de textos tanto espiritistas como teosóficos, ciertamente poco compatibles con la ortodoxia comteana.¹² De estos cruces se deduce no sólo la necesidad de relativizar las polarizaciones o rivalidades dentro del campo cultural de la época, sino también de reformular lo que entendemos por “cultura científica” o –en otros términos– lo que entendemos por pensamiento científicista, dado que es en estos documentos donde la reducción de “lo científico” al ámbito exclusivo de la escuela positivista, e incluso materialista en un sentido amplio, se ve puesta en duda.

Otra de las firmas significativas que aparecen en *Philadelphia* es la del joven José Ingenieros, quien publica un artículo titulado “Unilateralidad psicológica de los sabios oficiales”,¹³ cuyos argumentos siguen la misma línea del breve artículo que había publicado en *La Montaña* un año antes, en el cual criticaba la cerrazón de la ciencia “oficial” para dar un lugar a las disciplinas espiritualistas como el ocultismo y el magnetismo.¹⁴ La relación de Ingenieros con estas corrientes fue, no obstante, oscilante. No volvió a colaborar en el órgano teósofo hasta su desaparición, mientras que en el año 1903 (cuando *Philadelphia* ya había dejado de editarse), a pesar de cuestionar los fenómenos espiritistas desde su revista *Archivos de criminología*, escribe a la Sociedad Constancia solicitando presenciar una sesión con médiums. En respuesta a su “tardía” solicitud, la sociedad espiritista publica en su revista homónima una carta abierta burlándose de las indecisiones de Ingenieros y de su falta de rigor (por haber criticado una disciplina sin conocimiento de causa),¹⁵ aunque lo invita de buen

¹¹ En 1881, la sociedad espiritista Constancia inaugura un nuevo local e invita a personalidades ilustres de la ciencia y de la política a sus “sesiones experimentales con magnetismo”. Según Cosme Mariño, aquella primera sesión contó con la presencia de los reporteros de *La Época* y *La República*, del “poeta laureado y distinguido matemático ingeniero Carlos Encina”, el doctor Luis V. Varela, el doctor Victorino de la Plaza, el general Francisco Bosch y el profesor de Ciencias Exactas de la Universidad, don Bernardino Speluzzi. Y agrega: “Varias sesiones tuvimos [Rafael] Hernández y yo con el inspirado poeta Carlos Encina, ilustrándolo en todo cuanto necesitaba para proseguir en sus estudios, tanto de la personalidad de los médiums como de las obras científicas y filosóficas que trataban de espiritismo”. C. Mariño, *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constancia, 1963, pp. 79-80.

¹² Al respecto, De Lucía señala: “El fondo común de estas particulares convergencias era la fe científicista y el tono eticista que animaba por igual a los discípulos de Comte y a las corrientes espiritualistas; hecho que les permitió convivir en el común espacio de la sub-cultura librepensadora del Buenos Aires de fin de siglo”. Daniel O. De Lucía, “Los comtianos argentinos y su rol en la red de círculos positivistas sudamericanos (1895-1902)”, *Actas de II Corredor das idéias do Cone Sul*, São Leopoldo, mayo de 1999.

¹³ *Philadelphia*, 7 de noviembre de 1898.

¹⁴ “La ciencia oficial y la facultad de ciencias herméticas”, *La Montaña*, año I, N° 11, 1° de septiembre de 1897 (edición de UNQ). Señalemos también que en la sección “Bibliografía” de este número se consignó la recepción de la revista teosófica *Sophia* de Madrid, luego asiduamente citada por *Philadelphia*.

¹⁵ Pedro Serié, “Carta abierta al Dr. José Ingenieros”, *Constancia*, 22 de febrero de 1903.

grado a acercarse a su sede. Asimismo, un año después, la revista *Constancia* recibe con indisoluble júbilo los adelantos del libro *Interpretación científica y valor terapéutico del hipnotismo y la sugestión*, que Ingenieros le hace llegar para su publicación por entregas.¹⁶ Aunque obviando la gentileza de una dedicatoria, Ingenieros envía algunos capítulos de su libro, considerando quizás que entre los espiritistas –sobre todo entre aquellos dedicados al “magnetismo animal”– su libro encontraría un interesado público lector.

Otro médico no miembro de la Sociedad Teosófica que publicó algunos ensayos en *Philadelphia* es el Dr. García Piñeyro, estudioso de los usos de la hipnosis en la medicina. Finalmente, debemos recalcar también la propia formación científica del director de la Rama, Alejandro Sorondo, quien además de pertenecer al Instituto Geográfico Argentino, escribía para *Philadelphia* artículos y ensayos sobre diferentes aspectos de la ciencia de su tiempo y de su “concordancia” con las doctrinas teosóficas. Entre sus colaboraciones, existe una que ilustra claramente qué lugar se reservaban los teósofos en la disputa entre materialistas y espiritualistas:

Los frutos de la Verdad son siempre lo justo, lo bello y lo bueno. Por eso, ni el Materialismo exclusivista que da origen al escepticismo estéril y árido desierto donde solo plantas raquílicas nacen, donde mueren las mejores flores de la vida, ni el Espiritualismo extremo –padre de la intolerancia y del fanatismo– pueden titularse únicos representantes de aquella; mientras que, *unidos ambos sistemas en un solo cuerpo de doctrina*, neutralizados por el equilibrio los vicios que de su exclusivismo emanan, reconocidas y aceptadas por el uno las verdades que al otro sirven de fundamento y que responden a las necesidades de la razón ó a las necesidades del sentimiento –tan dignas de ser escuchadas y satisfechas estas como aquellas, y viceversa–; se habrá encontrado, por fin, la segura clave que a la Verdad conduce, y el hombre podrá, entonces, realizar más pronto el progreso que tanto ambiciona, que busca hoy por senderos extraviados, y que constituye el propósito primordial de su existencia.¹⁷

Adscriptos a la fe en el progreso y concibiendo a la teosofía como “la ciencia por excelencia”, aquella que reunía en una síntesis el rigor de los materialistas con las ambiciones elevadas de los espiritualistas, los teósofos de *Philadelphia* publicaron, asimismo, a lo largo de seis meses entre 1899 y 1900, las entregas del libro de A. Marques, “Corroboraciones científicas de la teosofía”, en las cuales se exponían los descubrimientos científicos que estaban corroborando lo anticipado por Blavatsky en los siete tomos de *La Doctrina Secreta*. El procedimiento argumentativo a través del cual los teósofos pretendían incrustarse en el cientificismo reproducía una de sus creencias fundamentales: la ley de la analogía. Así, en la entrega del 7 de julio de 1899, se afirmaba que al haberse descubierto la “permeabilidad” de la materia, gracias a la identificación de los rayos X por el alemán Röntgen, se había probado una verdad anticipada en la *Doctrina Secreta*: que el hombre puede atravesar la materia con el pensamiento, mediante la hipnosis, la clarividencia y la telepatía. Algo similar se argumentaba acerca de la energía eléctrica (análoga a la fuerza del pensamiento), el telégrafo sin hilos (ana-

¹⁶ “Del Dr. Ingenieros. *Interpretación científica y valor terapéutico del hipnotismo y la sugestión*”. *Constancia*, 10, 17 y 24 de julio de 1904.

¹⁷ A. Sorondo, “El materialismo y el espiritualismo bajo el punto de vista teosófico”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1900. El subrayado es nuestro.

logía de la transmisión del pensamiento sin palabras),¹⁸ la fisiología (las células son seres de vida independiente), el estudio de la composición eléctrica de los átomos,¹⁹ los descubrimientos astronómicos (posibles mundos habitados), la geología, la mineralogía y los estudios psiquiátricos. En todos los casos, se afirmaba que la ciencia estaba corroborando, mediante su método experimental, las hipótesis previamente sostenidas por la teosofía.

Agreguemos, como último dato, que hacia 1899 se fundan otras dos ramas teosóficas en el país: “Ananda” en Buenos Aires, y “Casa Rosario” en la provincia de Santa Fe. Dos años más tarde, en 1901, la Sociedad Teosófica cobra notable presencia en los medios de prensa cuando el presidente en ese momento de la Sociedad internacional, el Coronel Henry S. Olcott, visita las ciudades de Buenos Aires y La Plata para dar algunas conferencias y revisar el funcionamiento de las ramas locales. A pesar de haber hablado ante el público en francés y en inglés, la concurrencia en ambas ciudades fue numerosa y así lo reseñaron *El Día*, *La Prensa*, *Caras y Caretas*, *El País* y *El Diario*.²⁰ A propósito de su visita, estos periódicos le presentaron al público los principios de la doctrina y la cantidad de adeptos con que contaba en el mundo y en el país, desde una perspectiva inusualmente favorable y respetuosa. Estas notas se sumaron a aquellas que con cierta regularidad los diarios abiertos publicaban sobre las “curiosidades” de las ciencias ocultas.

Lugones en *Philadelphia*

De entre todos los colaboradores nombrados anteriormente, la figura de Leopoldo Lugones emerge como el cuadro más integral y mejor preparado para afrontar, al menos, dos tareas cruciales: en primer lugar, abarcar conjuntamente los tres ámbitos de central pertinencia para la teosofía, esto es, la filosofía, la moral y la ciencia, gracias a su erudición y a su bella elocuencia de poeta; en segundo lugar, ejercer una tarea de propaganda y difusión de la doctrina entre el público no iniciado, gracias a su ya ganada reputación como joven escritor.²¹ Por otro lado, si bien no poseía una formación científica de academia, Lugones podía además, por su calidad de artista, reflexionar sobre el arte desde una perspectiva teosófica. Este perfil integral del joven teósofo le otorgó un lugar destacado dentro de *Philadelphia* y le permitió ocupar el rol de vocero de las convicciones teosóficas. No es casual que tres de su cuatro colaboraciones (sin contar la publicación original de su relato “La licantropía”)²² llevaran en su

¹⁸ A. Marques, “Corroboraciones científicas de la Teosofía”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1899.

¹⁹ *Ibid.*, 7 de agosto de 1899.

²⁰ Artículos aparecidos entre el 19 de septiembre y el 5 de octubre de ese año en los mencionados periódicos, y transcritos en su totalidad por la revista *Philadelphia*.

²¹ En el anuncio “La conferencia de Leopoldo Lugones”, la revista hacía notar estas cualidades: “Numerosa y selecta concurrencia atrajo noches pasadas hacia el local de la Rama Teosófica ‘Luz’, el anuncio de que el secretario general de la misma, Leopoldo Lugones, iba a dar una conferencia sobre Teosofía. La reputación tan bien conquistada por este compañero de tareas entre nuestro mundo literario, era un aliciente para el público profano, el que armonizó con los miembros de la Rama en el aplauso espontáneo con que se saludó al orador al terminar la lectura de su excelente y bien nutrido trabajo. ‘Nuestro método científico’ fue el tema elegido y desarrollado por nuestro hermano, con esa fácil y conceptuosa palabra que lo distingue y que le ha señalado desde hace tiempo un sitio de primera fila en la literatura nacional”. La Dirección, *Philadelphia*, 8 de agosto de 1900.

²² Publicado por primera vez en *Philadelphia* el 7 de septiembre de 1898, fue luego incorporado, con leves variantes, al libro *Las fuerzas extrañas*, bajo el título “Un fenómeno inexplicable”.

título la invariable presencia del pronombre “nuestro” acompañando el tema de la disertación: “*Nuestras ideas estéticas*”, “*Nuestro método científico*”, “El objeto de *nuestra filosofía*”.²³

El primer ensayo, “Acción de la teosofía”,²⁴ comienza con el anuncio de un cambio histórico en el pasaje de siglos: el avance del espiritualismo en las disciplinas del conocimiento, en reemplazo de las caducas teorías materialistas. Libre de la sumisión a toda iglesia tradicional (catolicismo, cristianismo), el espiritualismo ingresa al ámbito de la Ciencia, conduciéndola lentamente hacia la formulación de interrogantes antes prohibidos por la fobia metafísica: el *por qué* y *para qué* de los fenómenos de la vida. El modelo de esta nueva ciencia está, paradójicamente, en la Antigüedad, en una ciencia que “*sabía más, aunque conociera menos*”, gracias a haber estado siempre precedida por un sistema filosófico. El punto común de esa ciencia del pasado y aquella que necesariamente se impondrá en el futuro es la búsqueda de una ley única, de una ley que sintetice el funcionamiento de todos los fenómenos del universo. Lugones dedica buena parte de su ensayo a demostrar cómo las últimas conclusiones de la física sobre la materia y la fuerza,²⁵ o de la biología sobre el desarrollo de los organismos, “*tienden*” a confluir hacia esa ley sintética, que se basará en la analogía y en la armonía de los contrarios. No obstante, no es la ciencia moderna en su estado atomizado y precario actual la que llegará a ese estadio, sino la ciencia llamada “*oculta*”, cuyo adjetivo Lugones contradictoriamente confirma en un sentido, y refuta en otro. Confirma el atributo de “*oculta*” cuando deja en claro qué entiende por la figura del verdadero científico-investigador: un sujeto iniciado en las artes de la introspección y de los poderes psíquicos, que parte de un autoconocimiento profundo para luego conocer el mundo exterior, y que adquiere sus saberes por revelación o por cercanía con la divinidad, y no sólo a través de la vía exclusiva de la erudición. La figura recuerda inevitablemente a numerosos personajes de sus relatos de *Las fuerzas extrañas*, aunque aquí no se trate de fantasías ficcionales; para Lugones, la figura del científico se homologa a la del alquimista y a la del iniciado en los misterios religiosos de la Antigüedad, ambos sujetos que, por cierto, se recortan de la medianía de las masas.²⁶ Pero a la vez, en esta misma línea elitista aunque en dirección contraria, Lugones refuta el adjetivo “*oculta*”, o delata su connotación despectiva, cuando afirma que es en realidad la ignorancia de la mayoría la que no ve más que oscurantismo en la teosofía:

El vulgo es quien ha dado á la Ciencia el calificativo de Oculta. Pero la Ciencia, que es la posesión de la verdad, no es oculta sino para los ciegos. Solo estos pueden reprocharle una obscuridad que está en ellos mismos. Además, la Ciencia abarca un concepto mucho más vasto que el que hoy le atribuyen. Hoy se la define como “la aspiración á la verdad”, cuando,

²³ Leopoldo Lugones, “El objeto de nuestra filosofía”, *Philadelphia*, 7 de junio de 1900; “Nuestro método científico”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1900; “Nuestras ideas estéticas”, *Philadelphia*, 7 de noviembre-7 de diciembre de 1901. El subrayado es nuestro.

²⁴ “Acción de la teosofía”, *Philadelphia*, 7 de diciembre de 1898.

²⁵ Forma en que Lugones llamaba a la “energía”.

²⁶ “La ciencia no puede confiar sus descubrimientos á quien por no saber manejarlos, los desviarían con miras aviesas haciendo de ellos perjudiciosos instrumentos. Por otra parte, si la Ciencia hablara á los ignorantes, éstos no la comprenderían. [...] La Ciencia enseña el procedimiento, da las bases; el que quiera hacer como ella, colóquese antes en situación de hacerlo. La posesión de la verdad no se adquiere por medio de comunicaciones; antes es menester conocerse *a sí mismo*, para conocer después *en sí mismo* la verdad á que se aspira.” Lugones, “Acción de la teosofía”, *op. cit.*, p. 176.

según se ha dicho, es ‘la posesión de la verdad’; es sabio no únicamente el que conoce hechos, éste será, si se quiere, un erudito. Para ser sabio es preciso *saber* las leyes del universo, *sentir* la belleza, y practicar la moral; conocer, en una palabra el conjunto, y proceder en consecuencia. Esto significa la posesión de la Verdad.

La doctrina teosófica está expresada en el párrafo anterior, y si algo se necesitara todavía para justificarla, el movimiento científico á que ha dado origen será la más brillante prueba.²⁷

Esta defensa explícita de un modo alternativo de conocimiento al método positivista, que contemplaría también a la moral y la belleza, continuará profundizándose en las colaboraciones subsiguientes. Así, en “Nuestro método científico”, Lugones presenta los principales fundamentos de la ciencia teosófica, cuyo modelo a seguir –su “ciencia madre”– es la matemática. Gracias a ella, los teósofos deducen que el universo está organizado matemáticamente en septenarios, en sistemas de siete elementos, y que los fenómenos de la naturaleza son siempre percibidos en sus siete aspectos (tres dimensiones del espacio, cuatro aspectos de la forma). Dada esta ley inicial, el *método mismo* de la ciencia teosófica es la ley de analogía, resumida bajo la frase “lo que está arriba es lo mismo que lo que está abajo”. De ello, según Lugones, resulta

[...] una esplendente evidencia, cuando se sabe que en cualquier condición y estado, la materia debe asumir necesariamente, siete aspectos fundamentales. Descubiertos estos siete aspectos, en cualquier estado y condición de la materia, la prosecución de las investigaciones es una pura cuestión de lógica. El secreto de la constitución del Universo está en cualquier parte del mismo, pues tenemos ya averiguado que cualquier fenómeno está constituido por la combinación del espacio y la forma.²⁸

La convicción de Lugones es tan fuerte, que no duda en afirmar que la ley de la analogía ya contaba con la consideración de “los dos espíritus indiscutiblemente más vastos y profundos de la ciencia contemporánea”, Darwin y Spencer, quienes habrían razonado analógicamente muchas conclusiones de sus teorías.²⁹ Señalemos también que, para Lugones, una ciencia sustentada por leyes globales como ésta era sin dudas mucho más “exacta” que una ciencia que apoyara todas sus conclusiones en la débil constatación de los sentidos. Tanto Lugones, como posteriormente Alfredo Palacios en su conferencia,³⁰ insistirán en la falibilidad del privilegio de los sentidos para la comprobación de los fenómenos, apelando a los recientes descubrimientos de radiaciones no perceptibles por la visión humana, así como al amplio espectro de colores o de sonidos.

En todo caso, lo que trasunta de textos como el de Lugones, así como de los de otros teósofos, es una visión alternativa de lo que compete y de lo que se puede incluir dentro de “lo

²⁷ *Ibid.*, p. 176.

²⁸ Lugones, “Nuestro método científico”, *op. cit.*, pp. 55-56.

²⁹ Más adelante, en *Prometeo*, volverá a afirmar una idea similar: “Este sistema de la analogía no ha variado desde Aristóteles hasta Spencer, siendo lo curioso que concilia el positivismo de estos con el espiritualismo palingenésico de Pitágoras y con el panteísmo estoico: lo cual demuestra que satisface plenamente al espíritu humano, siendo al respecto único en su género, así como respetable entre todos”. Lugones, *Prometeo, un proscripto del sol*, Buenos Aires, Otero, 1910, p. 61.

³⁰ Alfredo Palacios, “Las religiones y las ciencias ante la teosofía”, *Philadelphia*, 7 de octubre y 7 de noviembre de 1900.

científico”. Más allá de la vaguedad o labilidad de conceptos y argumentaciones, es claro que en la teosofía habitaba una estructural preocupación por el conocimiento científico, así como la ambición por alcanzar un lugar de síntesis y de superación del estrecho paradigma materialista. Con todo, creemos que el aspecto más determinante de esta ambición científicista, tanto del espiritismo como de la teosofía (aunque con algunas diferencias), debe buscarse, por sobre todo, en el aún fuerte poder legitimante de la apelación al carácter “científico” de una práctica –sea cual fuere el efectivo grado de rigurosidad de la misma– dentro de los parámetros culturales de la época.³¹ La protesta sobre las reducciones materialistas y sobre la exclusión del espíritu como objeto, se combinaba, al mismo tiempo, con una necesidad de presentar como científicas sus afirmaciones y creencias en pos de obtener una legitimidad social. En otro plano, creemos también que revestir de científicidad las especulaciones sobre el espíritu y sobre la vida más allá de la muerte permitió a sujetos relativamente laicos, o al menos no interpelados por el discurso dogmático de las iglesias tradicionales, estructurar sus creencias, sus derivas místicas, acaso sus restos de fe en alguna realidad trascendente, bajo la forma de una *creencia razonada*, esto es, bajo la traducción aceptable –a tono con mentalidades progresistas y contemporáneas de su siglo– de lo espiritual a los términos de este mundo.

Ahora bien, en el ensayo “El objeto de nuestra filosofía”, Lugones afronta otra dimensión de la doctrina que también será un tema de recurrencia en sus ensayos del centenario. Su hipótesis central es que, frente al vacío moral de las corrientes filosóficas materialistas y frente al nihilismo al que se entregan los idealistas, el objeto de la filosofía teosófica es “la adquisición de una ética superior”.³² Es en este ensayo donde Lugones desarrolla argumentos llamativamente similares a los que expondrá años más tarde en *El payador*, aunque con ciertas modificaciones de énfasis. Dando por sentada la mutua correspondencia de lo bueno, lo bello y lo verdadero, en esta oportunidad Lugones fija el eje en el bien:

Siendo pues congruentes lo verdadero y lo bueno, y dándonos por el ejercicio de ambos, el conocimiento integral del universo, la belleza que es la percepción de la unidad del universo en la armonía de las cosas, nacerá espontáneamente en nuestro espíritu; habríamos alcanzado la sabiduría compatible con nuestro estado humano y, a la mayor suma de verdad residente en nosotros, correspondería la mayor suma de bien y la mayor suma de belleza. *Viviríamos en realidad*. Pero es necesario que probemos por qué es el bien el único camino posible para llegar a la verdad y a la belleza.³³

Si el camino hacia la verdad es arduo e inestable, si el camino hacia la belleza no está abierto para todos, la práctica del bien es una y fácilmente identificable: “el sacrificio por los demás”, la solidaridad para con el prójimo, la defensa de la justicia, en síntesis, la práctica consciente de la filantropía. Al escribir Lugones en el marco de *Philadelphia*, son claras las razones por

³¹ Véase al respecto, Oscar Terán (2000), *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la “cultura científica”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, donde se analiza el poder legitimante del discurso científico en las intervenciones de cinco intelectuales argentinos. Creemos que, aun con sus variantes (saber vulgarizado, marginal y no erudito), la apelación a lo científico en el discurso de estas sociedades cumple similar función.

³² Lugones, “El objeto de nuestra filosofía”, *op. cit.*, p. 796.

³³ *Ibid.*, p. 797. Para Lugones, la *Realidad* es lo Absoluto o el Uno, mientras que verdad, belleza y bien representan los tres “accidentes” con que esta Realidad se manifiesta y a través de los cuales el hombre puede conocerla. Cf. “Nuestras ideas estéticas”, *Philadelphia*, noviembre y diciembre de 1901, p. 152.

las cuales busca enfatizar en el bien como “único camino para llegar a la verdad y a la belleza”, mientras que años más tarde, en su libro *El payador*, el énfasis se trasladará al ámbito de la belleza por fuerza del objeto tratado y las ambiciones propuestas. Llama la atención, no obstante, la similitud en el tipo de razonamiento, similitud que también se verifica en *Elogio de Ameghino*, aunque el centro allí es la figura del “sabio” y el eje de la tríada, la búsqueda de la verdad.

Su reflexión sobre la unión y correspondencia entre el bien, la verdad y la belleza hace que su concepción sobre una “ética superior” y sobre la “práctica del bien” no esté desligada, en ningún momento, de sus ideas sobre la ciencia. La ciencia teosófica no buscará la “verdad por la verdad misma”, sino que tendrá como bandera y como mandato la felicidad para los hombres. Es con argumentos como éste que tanto Lugones como otros teósofos impugnaban algunas conclusiones de la ciencia moderna: criticando su falta de armonía, de belleza o de beneficios para la vida espiritual de la humanidad. Así, por ejemplo, cuando Alejandro Sorondo considera que “concebir el Universo como un compuesto exclusivo de Fuerza y de Materia es concebir algo monstruoso”,³⁴ está poniendo en juego la imposibilidad de “fealdad” en el universo, la imposibilidad de que de la verdad no emanen armoniosas correspondencias.

Por último, en “Nuestras ideas estéticas”, Lugones presenta una concepción teosófica del arte, aunque en este caso, dada la menor circulación de artículos y libros sobre el tema en la comunidad teosófica, en donde se privilegiaba claramente el tratamiento de los aspectos éticos, religiosos y científicos de la doctrina, el joven poeta puede permitirse mayor intervención personal en la presentación de ideas. Si en los tres ensayos anteriores no faltaba el momento en que el autor se excusaba por su mera calidad de “estudiante”, en “Nuestras ideas estéticas” Lugones adquiere la autoridad enunciativa equivalente a la de un experimentador ocultista cuando comunica los resultados de sus investigaciones con el “fluido universal” o la “fuerza del pensamiento”. El arte no sólo es la materia sobre la cual disertará Lugones, sino, sobre todo, aquella con la cual experimenta día a día en tanto poeta.

La visión del arte de Lugones sigue una clara concepción panteísta. Si la ley de la analogía afirma la existencia de una inteligencia y de un espíritu universal, y la presencia de los mismos en cada objeto o ser de la naturaleza, en el arte será la *metáfora* la que dé fiel testimonio de ello, señalando las correspondencias en su implícito trabajo de comparación.³⁵ En oposición al arte meramente descriptivo o reproductivo, así como al arte supeditado a fines políticos o patrióticos, el arte panteísta “inmortaliza, porque infunde alma a sus creaciones”.³⁶ Su objeto, su fin, “es volver más accesible al entendimiento” la “unidad substancial de la naturaleza” y manifestarla a través de las dotes del espíritu humano: la armonía de palabras, sonidos, colores. De esta manera, el artista se convierte en “un revelador del Universo en sus aspectos más íntimos”, al adivinar “la unidad substancial de las cosas en el alma que las descubre”, esto es, en su propia alma: “Y cuanto más posee la excelsa cualidad de transubstan-

³⁴ A. Sorondo, “El materialismo y el espiritualismo bajo el punto de vista teosófico”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1900, p. 7.

³⁵ Existen notables similitudes entre este inicial ensayo y el prólogo a su libro *Lunario sentimental*, de 1909, en el que Lugones afirma: “como el verso vive de la metáfora, es decir, de la analogía pintoresca de las cosas entre sí, necesita frases nuevas para exponer dichas analogías, si es original como debe”. (*Lunario sentimental*, Buenos Aires, Losada, 1995, p. 32.)

³⁶ Lugones, “Nuestras ideas estéticas”, *op. cit.*, p. 154.

ciar su espíritu en los seres que le rodean, más elevado es su numen, más potente su verbo. Los seres se transfiguran en su emoción, y lo bello es la parte de él que en ellos hay: el espíritu”.³⁷ Dominar la materia con el espíritu, habitarla espiritualmente, he aquí uno de los grandes objetivos de los teósofos en todos los órdenes de la experiencia. Esta propuesta lugoniana, tan central en *El payador* y en menor medida en *Elogio de Ameghino*, sigue la línea de lo que los ocultistas experimentadores se proponían realizar también en el campo de la ciencia:

Apoyándonos sobre la observación y guiándonos por la analogía, esperamos poder probar científicamente la potencia real del hombre sobre la materia, en general, demostrando primeramente el poder de la Fuerza inteligencia por sobre la Fuerza materia física.³⁸

Esta afirmación de Lemaitre, a quien Lugones también cita en su primera colaboración, es aplicable a los diferentes ámbitos de la experiencia, y es la que sin dudas ofrece al Lugones del Centenario uno de los esquemas más operativos con los cuales explicar qué hizo Hernández para escribir el verdadero texto trascendente de la nacionalidad.

A diferencia de los anteriores ensayos reseñados, Lugones elige cerrar “Nuestras ideas estéticas” con una insinuante digresión; en lugar de argumentar cómo arribó a las conclusiones sobre el arte anteriormente expuestas, elige narrar con abundancia de metáforas y elevaciones líricas una experiencia personal, la súbita percepción de un brote verde en un árbol deshojado al comienzo de la primavera, gracias a la cual comulgó con el espíritu de la naturaleza. El elogio de la sensibilidad superior del artista –su propia sensibilidad– se realiza sin falsas modestias:

Mas, ¿quién sino el ser pensante hubiera podido notar esa armonía y afirmar por ella esa unidad; quién fuera de ése habría interpretado esas manifestaciones de la vida, y de qué otro modo hubiera podido hacerlo sino suponiendo al minúsculo vegetal un alma, y poniéndolo en relación con la suya propia, convertirlo en el símbolo de la vida renaciente? He aquí como procede el artista.³⁹

En la teosofía, tanto el científico, el moralista como el artista se destacan por su dominio y transformación de la materia por vía de sus dotes inteligentes y espirituales. No es casual, entonces, que, en la década del diez, siendo Lugones un poeta, tras buscar con escaso éxito diferentes “objetos” que le proveyeran el símbolo indicado donde sintetizar las virtudes y esencias de la patria, fuera finalmente en un poema donde haya encontrado el tablero perfecto sobre el cual armar –con piezas conocidas, ya ensayadas– el añorado mosaico de una cosmogonía nacional.

Las correspondencias teosóficas en los ensayos del Centenario

Desde nuestra perspectiva, los dos ensayos pertenecientes a la serie *Las limaduras de Hephaestos I y II*, esto es, *Prometeo* y *Piedras Liminares*, ambos publicados en 1910 en

³⁷ Lugones, “Nuestras ideas estéticas”, *op. cit.*, p. 159.

³⁸ Jules Lemaitre, “Los átomos y la materia radiante”, *Philadelphia*, 7 de octubre de 1898, p. 122.

³⁹ Lugones, “Nuestras ideas estéticas”, *op. cit.*, p. 161.

homenaje al Centenario, son las antesalas argumentativas de *El payador*, los primeros intentos de una búsqueda de objeto cuyo feliz arribo sólo se cristalizó en las conferencias de 1913 sobre el *Martín Fierro* y en la posterior reelaboración en libro de 1916. A grandes rasgos, ambos libros buscaban modelos culturales, símbolos o tradiciones de los cuales extraer elementos para enriquecer la cultura nacional, aunque es sólo en *Prometeo* donde detectamos matrices claramente teosóficas. Escrito por un encargo del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, en *Prometeo* Lugones realizó un extenso estudio de la mitología griega a fin de recuperar, para la Argentina moderna, ideales civilizatorios y espirituales del pasado. Al hecho significativo de que el texto estuviera dedicado a su camarada de la Sociedad Teosófica, Alejandro Sorondo, se agrega el particular enfoque que Lugones dará a su análisis de la mitología: la presuposición de que todos los mitos –y en particular el de Prometeo– codificaban misterios religiosos, portaban una verdad universal intuita por la civilización antigua y transmitida a través de rituales iniciáticos y secretos (es decir, esotéricos), pero cuya conservación se habría perdido en el tiempo. Para Lugones, “sin la cosmogonía y la palíngenesia que constituían esencialmente la enseñanza de los misterios, el sistema moral, filosófico y estético de los griegos carece de fundamento racional”.⁴⁰ Claramente impulsado por la recuperación que la teosofía proponía de las tradiciones esotéricas antiguas, Lugones leerá toda la tradición mitológica como cifra de los orígenes del hombre en la tierra (los héroes solares sacrificándose para depurar a la humanidad de la herencia nefasta de los héroes lunares) y como cifra de un sistema de reencarnaciones, que se ofrecen como una explicación mucho más abarcadora de la integridad del hombre que la cruda teoría de la evolución de las especies por selección natural. Los personajes de la mitología, los dioses y semidioses griegos, no son seres ficticios para Lugones, sino que representan a los habitantes de la tierra en una era anterior, aquellos “seres inteligentes” que cumplieron el rol de nuestros antecesores tanto espirituales como “biológicos”, dado que Lugones hace confluír –sin reparos– algunos datos que atribuye a la biología evolucionista con episodios mitológicos. Este típico ejercicio de “cosmogonía teosófica” se complementa, en algunos pasajes, con citas de autoridad de su “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones”, presentado ahora como un texto no ficcional, y con la mención de la *Doctrina Secreta*, de H. P. Blavatsky, como la fuente “accesible a las mentes occidentales” de la tradición hinduista. Insistimos en la palabra “ejercicio”, porque una de las mayores virtudes de Lugones como teósofo, o mejor dicho, una de las más contundentes señales de que ha aprendido en qué consiste la acción “verbal” de la teosofía, es su capacidad para armar variaciones, libres derivas y nuevos mosaicos con el ya heterogéneo y por momentos alucinado repertorio ideológico-argumental de los teósofos. Lugones parece haber entendido, con lucidez, que no sólo supuestas verdades absolutas se esconden tras las convicciones teosóficas, sino también mundanas habilidades retóricas que, usadas con talento e imaginación, a la manera de Blavatsky, hacen vivir en la realidad de la letra el lejano mundo del espíritu.

La recuperación y ampliación de temas ya tratados en sus ensayos “Acción de la teosofía” y “Nuestro método científico”, de *Philadelphia*, se verifica también en otros momentos de *Prometeo*, como cuando homologa los misterios antiguos a la ciencia oculta o cuando

⁴⁰ Lugones, *Prometeo*, *op. cit.*, p. 6. Más adelante agrega: “La enseñanza fundamental de los misterios proclamaba la sujeción de todo en el cosmos, y el cosmos mismo, a la ley de periodicidad, deduciendo en seguida la vinculación esencial de todos los fenómenos, y la posibilidad de dilucidar su causa por medio de la analogía. Todo era, pues, racional en dicho sistema, incluso la moral y la estética, sin acomodo aceptable en nuestras filosofías” (p. 81).

insiste en la omnipresencia de la ley de analogía. Con todo, es sin dudas su propuesta de “una ética superior”, desarrollada en “El objeto de nuestra filosofía”, la que constituye el verdadero objetivo de este ensayo de 1910. La recuperación del modelo griego, la propuesta de ser “la Atenas del Plata”, parece apuntar a la adquisición de una ética social que combatiera la “moral del interés”, “la piratería científica” y “los egoísmos que el mundo entero nos manda en la persona de sus trabajadores”,⁴¹ frases con las cuales Lugones diagnostica las patologías políticas y culturales de la modernización argentina. *Prometeo* parece ser la continuación “exotérica” –y de mucho mayor desarrollo– de aquel inicial ensayo sobre la filantropía y los ideales éticos de la teosofía que analizamos anteriormente. Los conceptos y argumentaciones, esto es, el andamiaje de interpretaciones y de valores, provienen de sus convicciones teosóficas; lo que ha variado en *Prometeo* es el propósito de la intervención –la asunción intelectual de presentar un homenaje y una propuesta para la cultura nacional– así como las magnitudes del público lector.

Si revisamos *Elogio de Ameghino*, también encontraremos claras continuidades con sus textos de *Philadelphia*. En esta oportunidad, el encargo institucional parte de la Sociedad Científica Argentina, con motivo del homenaje que proyectaba para el fallecido paleontólogo. En el prólogo, Lugones vuelve a presentarse como un mero aprendiz en materia científica, tal como lo hacía en *Philadelphia*: “Nunca fui otra cosa que estudiante de las ciencias preferidas por el sabio, lo cual explicará el desembarazo, tal vez excesivo, de mis opiniones; pues no tengo reputación científica que cuidar, ni la busco, ni la merezco”.⁴² Hay en esta aclaración una especie de advertencia de impunidad; Lugones menciona su “desembarazo, tal vez excesivo” en esta breve introducción y lo cierto es que en el cuerpo del texto aparecerán sentencias difícilmente emanadas de los libros de Ameghino y sí, en cambio, claramente identificables con las insistencias teosóficas sobre la evolución “espiritual” de los hombres.

Utilizando razonamientos similares a los empleados en las conferencias sobre Hernández, Lugones presenta a Ameghino bajo la figura del “genio”, cuyo fin es “revelar la verdad” y cuya aparición “certifica en una raza condiciones superiores de vitalidad y altos destinos”.⁴³ Esta figura del “genio”, empero, aparece revestida de los dones del ocultista, al ser presentada como “aquella presciencia que entiende antes de la demostración y formula antes del análisis, manifestando así una identidad evidente entre las leyes de la lógica humana y las direcciones del universo fenomenal”. Es por medio de la lógica y de la intuición que el genio obtiene sus conocimientos, y gracias a ello confirma la correspondencia analógica de lo micro con lo macro, algo ciertamente emparentado con las presuposiciones teosóficas.

Ahora bien, a partir de una de las aristas de las teorías filogenéticas de Ameghino en su obra *Filogenia*, esto es, que el desarrollo *cerebral* de las especies sería un aspecto determinante en su “lucha por la vida”, Lugones comienza una paulatina tarea de apropiación y distorsión de las teorías del paleontólogo, hasta realizar finalmente una completa invasión del espacio destinado a la evocación de sus palabras, reemplazándolas por una versión teosófica sobre el origen del hombre. Si al comienzo ve “belleza filosófica” en esta observación sobre el desarrollo cerebral (por la preeminencia que esto otorgaría a la “inteligencia”), Lugones luego se permite introducir una “objección” sobre la antigüedad del hombre, de la cual extrae

⁴¹ Lugones, *Prometeo*, *op. cit.*, pp. 421, 419 y 426.

⁴² Lugones, *Elogio de Ameghino*, Buenos Aires, Otero, 1915, p. 7.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

más tarde una sorprendente “suposición” sobre nuestros orígenes. Su primera persona del singular va ganando terreno en el texto, hasta convertirse en vocera de hipótesis ajenas a las obras de Ameghino; para Lugones, el “evidente” origen “remotísimo” del hombre

nos permite suponer que seres inteligentes análogos a nosotros, si no del tipo humano, han podido habitar la tierra desde el comienzo de la creación orgánica. [...] El ser primitivo debió consistir en una especie de sencillo ganglio cerebral. [...] Primero, sería nada más que un cerebro, el cual habría ido creándose los organismos materiales o “cuerpos” que le servirían de instrumento y de soporte; pues al decir “hombre”, no me refiero al actual organismo humano, sino al ser inteligente, que, de tal modo, resultaría nuestro progenitor más directo. [...] La inteligencia humana habría, así, presidido toda la evolución orgánica de la tierra, en forma probablemente análoga a la que empleó y emplea la inteligencia de este enorme ser.⁴⁴

Lugones presenta esta sorprendente genealogía que combina ideas teosóficas sobre la evolución con impunes licencias ficcionales, sobre todo lo relativo a la imagen del cerebro “autónomo”. Es importante señalar que en *Philadelphia*, el tema de la evolución había sido tratado con cierta recurrencia, sobre todo en las traducciones de ensayos y conferencias de los guías de la Sociedad Teosófica. Enérgicamente preocupada por oponer una versión espiritualista del origen y desarrollo de la vida frente a las teorías del evolucionismo biológico, a las que consideraba aberrantes, la teosofía identificaba en el espíritu el origen de toda vida, en las leyes de la Naturaleza una inteligencia cósmica y en el hombre la expresión más elevada de la vida en la tierra, claramente diferenciada del resto de la vida animal. Así lo expresaba Annie Besant hacia el fin del siglo XIX, en la misma línea de lo expuesto por Lugones en su *Elogio*:

En nuestra concepción occidental de la evolución, la vida resulta de la acción de la fuerza sobre la materia, las dos ciegas, las dos sin inteligencia, las dos, por consiguiente, incapaces de idear un fin y de establecer un plan que pueda llevarlas á un fin; [...]

Tal concepción de la evolución es la más espantosa teoría de la Vida que el espíritu humano puede llegar á crear, teoría incomprensible para la inteligencia y absurda para el corazón.

La evolución que se enseña por los antiguos libros y que nos ha sido comunicada por los maestros de la Sabiduría, es de un carácter diferente. En ella se da al espíritu por fuente del Universo, que, con su vida totalmente desenvuelta, se esparce en el seno de la Conciencia Divina. [...]

El espíritu se reviste de la materia para animarla y para moldearla, de manera que ella sea su expresión completa, su símbolo perfecto; [...]

En la faz actual de la existencia de la tierra, el hombre es la primera, la más elevada de las cosas vivientes, el modelo de todas las formas, el resumen de todas las posibilidades contenidas en el planeta. De etapa en etapa, el espíritu que evoluciona ha construido el cuerpo humano para hacer posible la existencia humana en el plano material.⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 55-58. Al respecto, señalemos que si bien es cierto que en el prólogo a *Filogenia*, Ameghino se cuida de aclarar que la banalización del transformismo darwinista cae en el grosero error de pensar que los monos actuales son nuestros verdaderos ancestros, no existe nada parecido en esa obra a esta hipótesis del “ganglio cerebral” autónomo. Es claro que el propósito de Lugones es intervenir en el discurso de la ciencia y someterlo a una cosmovisión teosófica. (Cf. Florentino Ameghino, *Conceptos fundamentales*, Buenos Aires, W. M. Jackson, s/f., p. 93.)

⁴⁵ Annie Besant, “La evolución del hombre”, *Philadelphia*, 7 de febrero de 1899, pp. 246-247.

Notemos, por último, que en esta intervención está ya presente una idea-madre de los teósofos, aplicable a diferentes ámbitos: el dominio del espíritu por sobre la materia, idea que también estructurará las intervenciones de Lugones en *El payador*. En el caso del tema de la evolución, esta idea ofrece la posibilidad de pensar soluciones al dilema del origen de la vida (algo para lo cual la biología evolucionista no tenía respuesta, cuando no defendía la dudosa hipótesis de la “generación espontánea”), al tiempo que se ensambla con facilidad a los relatos mitológicos y cosmogónicos de la Antigüedad, gracias a los cuales los dioses y héroes son tomados como efectivos habitantes del pasado. Por otro lado, la preeminencia del espíritu también autoriza la postulación de una “inteligencia” que regiría los fenómenos, en oposición al mecanicismo biologista. Vemos entonces cómo en su elogio del paleontólogo, Lugones logra introducir matrices teosóficas que alteran los contenidos de la *Filogenia* de Ameghino.

Finalmente, si revisamos algunos momentos de *El payador*, encontraremos la recurrencia de muchos de los tópicos expuestos en páginas anteriores, aunque mayormente reelaborados y asimilados a otros temas no teosóficos. Recordemos la idea panteísta del arte que Lugones exponía en “Nuestras ideas estéticas”; no será difícil hallar, entonces, estrechas similitudes con su concepción de la poesía épica en *El payador*, aunque la dimensión espiritual condensada en la forma artística adquiera ahora dos nombres acotados: el *espíritu heroico de la raza* y la *patria*, en tanto entidad espiritual animada. De esta manera, “el artista, en virtud de leyes desconocidas hasta hoy, nace con la facultad de descubrir en la belleza de las cosas, la ley de la vida; y así representa para su raza, la superioridad de que ésta goza sobre las otras”.⁴⁶ Ahora bien, sólo en una nota al pie Lugones amplía lo que entiende por esa “ley de la vida” y, llamativamente, ésta se inscribe en las creencias teosóficas: “Una sola es la ley del universo y por ello todas sus manifestaciones son análogas, decían aquellos alquimistas que llamaban al estado atómico de nuestros físicos ‘la tierra de Adam’, o sea la sustancia original de donde emana la vida”.⁴⁷

La unión esencialista de la verdad, la belleza y el bien también es central en las argumentaciones de *El payador*, y de ella se desprenden muchos de los atributos con que Lugones reviste a la poesía épica, a la figura de los payadores y a la del propio Hernández. La acción netamente civilizadora de la épica se combina con su “inspiración religiosa” –la defensa de los valores de justicia y libertad–, al tiempo que los payadores se vuelven “agentes” mediadores entre el espíritu de la raza y el resto de los mortales. Por vía de la belleza, las payadas originarias y el poema *Martín Fierro* conducen hacia una verdad y hacia un bien. En su particular construcción de la genealogía de payadores y de poetas letrados, en la cual él mismo es la culminación, parecen velar los presupuestos que la revista *Philadelphia* difundía acerca de la literatura “como rama del ocultismo”:

[...] todos los hombres que han arrojado en el mundo una idea, un progreso, una palabra de justicia y de verdad [...], todos han sido intermediarios generales entre lo astral y lo material, todos han penetrado en lo espiritual y nos han traído de allí un reflejo. De esta manera se confirma esta afirmación: la literatura no es más que una rama del ocultismo.⁴⁸

⁴⁶ Lugones, *El payador*, Buenos Aires, Ayacucho, 1991, p. 19.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁸ Julio Lermína, “La literatura y el ocultismo”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1900, p. 63.

Por otro lado, en *El payador* reaparece la misma representación del combate entre los héroes solares y los lunares de la mitología griega que Lugones trazaba en *Prometeo*, aunque aplicada ahora a la desaparición del gaucho como raza. Si en su anterior ensayo, Lugones aspiraba a hacer del titán Prometeo un modelo del sacrificio civilizador y del progreso de los hombres, narrando su caída del sol a la tierra, en *El payador* encuentra un sujeto mucho más pertinente para la Argentina, cuya desaparición puede ser significada, empero, con la misma heroicidad de los titanes solares:

La guerra de la independencia inició las calamidades del gaucho. Este iba a pagar hasta extinguirse el inexorable tributo de muerte que la sumisión importa, cimentando la nacionalidad con su sangre. He aquí el motivo de su redención en la historia, la razón de la simpatía que nos inspira su sacrificio, no menos heroico por ser fatal.⁴⁹

Si los gauchos payadores fueron los Prometeo de la Argentina por su tarea civilizadora, Martín Fierro “procede verdaderamente de los paladines”, y a través ellos integra la casta heredera de Hércules. Y Lugones agrega: “esta continuidad de la existencia, que es la definición de la raza, resulta así un hecho *real*”.⁵⁰ Habiendo revisado sus creencias teosóficas, el adjetivo “real” cobra, ahora, un sugerente sentido literal.

Visto a la luz de sus colaboraciones para *Philadelphia*, así como de los ensayos y libros sobre diferentes aspectos de la doctrina que allí se difundían, *El payador* se nos presenta como el resultado de un feliz encuentro entre un esquema teosófico de pensamiento previamente desarrollado y ensayado sobre objetos diversos, y el poema gauchesco que le permitió a Lugones aplicar ese esquema en clave de nacionalismo cultural. Si en *Prometeo* buscó su modelo en un pasado demasiado remoto y en un legado cultural cuyo “esoterismo” presentaba dificultades para una traducción nacional, en *El payador* no sólo pudo retomar su culto al helenismo y unirlo a la tradición criolla, sino, sobre todo, logró encontrar el objeto estético que finalmente le permitió fijar una *esencia* nacional, un *espíritu* de la patria. Combinando imágenes y argumentaciones como un verdadero alquimista de la palabra, Lugones ofició, en *El payador*, de “intelectual-teósofo”: se propuso “espiritualizar”, en el estricto sentido del término, nuestra tradición nacional. □

Bibliografía

- Ameghino, Florentino, *Conceptos fundamentales*, Buenos Aires, W. M. Jackson, s/f.
- Asúa, Miguel de (comp.) (1993), *La ciencia en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Babini, José (1986), *Historia de la ciencia en la Argentina*, Buenos Aires, Solar.
- Besant, Annie (1958), *Autobiografía*, Buenos Aires, Glem.
- Biagini, Hugo (comp.) (1986), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Belgrano.
- Blavatsky, Helena P. (1976), *La clave de la teosofía*, Buenos Aires, Kier.

⁴⁹ Lugones, *El payador*, Buenos Aires, Ayacucho, 1991, p. 47.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 183. El subrayado es nuestro.

- Blieta, Adolfo (1995), "Mundo y trasmundo en la literatura argentina", en *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, t. 6, N° 237-238, julio-diciembre.
- Canal Feijóo, Bernardo (1976), *Lugones y el destino trágico. Erotismo, teosofismo, telurismo*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Cattaruzza, Alejandro y Eujanian, Alejandro (2003), "Héroes patricios y gauchos rebeldes. Tradiciones en pugna", en *Políticas de la historia. Argentina 1860-1960*, Buenos Aires, Alianza.
- Conan Doyle, Arthur (1952), *El espiritismo. Su historia*, Buenos Aires, Schapire.
- Corsetti, Jean-Paul (1992), *Historia del esoterismo y las ciencias ocultas*, Buenos Aires, Larousse. Traducción: Eduardo Gudiño Kieffer.
- Dalmaroni, Miguel (2006), *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo.
- Dalmor, E. R. (1989), *Quién fue y quién es en ocultismo*, Buenos Aires, Kier.
- De Lucía, Daniel Omar (1999), "Los comtianos argentinos y su rol en la red de círculos positivistas sudamericanos (1895-1902)", *Actas de II Corredor das ideáis do Cone Sul*, São Leopoldo, mayo.
- — — (2002), "Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas", En *El Catoblepas. Revista Crítica del presente*, N° 7, septiembre.
- Devoto, Fernando (2002), "El momento del Centenario", en *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- La Montaña. Periódico socialista revolucionario*, año I, N° 1-12, 1897. Edición de la UNQ, 1998. Colección: La ideología argentina. Dir.: Oscar Terán.
- López, María Pía (2004), *Lugones: entre la aventura y la cruzada*, Buenos Aires, Colihue.
- Lugones, Leopoldo (1900), "El objeto de nuestra filosofía", *Philadelphia*, 7 de junio.
- — — (1901), "Nuestras ideas estéticas", *Philadelphia*, 7 de noviembre-7 de diciembre.
- — — (1900), "Nuestro método científico", *Philadelphia*, 7 de agosto.
- — — (1898), "Acción de la teosofía", *Philadelphia*, 7 de diciembre.
- — — (1991), *El payador*, Buenos Aires, Ayacucho.
- — — (1915), *Elogio de Ameghino*, Buenos Aires, Otero.
- — — (1996), *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra.
- — — (1910), *Prometeo, un proscrito del sol*, Buenos Aires, Otero.
- — — (1995), *Lunario sentimental*, Buenos Aires, Losada.
- Mariño, Cosme (1963), *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constancia.
- Monteleone, Jorge (1998), "Leopoldo Lugones: el cuerpo doble", en *Espacios de crítica y producción*, Buenos Aires, FFyL, UBA, N° 23, septiembre.
- Montserrat, Marcelo (1993), *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL.
- Revista mensual *Philadelphia*, órgano de la Rama Argentina "Luz" de la Sociedad Teosófica, Buenos Aires, 1898-1902.
- Revista sociológico-espiritista *Constancia*, Buenos Aires, años 1877-1879; 1884-1887; 1896-1908.
- Terán, Oscar (2000), *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica"*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Terán, Oscar (1993), "El payador de Lugones o la mente que mueve las moles", en *Punto de Vista*, Buenos Aires, año XVI, N° 47, diciembre.