

EL OTRO ROSTRO DE LA MODERNIDAD: SOCIALISTAS Y CIENCIA ESOTÉRICA (1890-1930)

DORA BARRANCOS

Dora Barrancos es Profesora Consulta de la UBA e Investigadora del CONICET.
e-mail: dora1508@aol.com

Este trabajo fue realizado hace mucho tiempo sin que la autora se decidiera a publicarlo. Ricardo Falcón conocía su existencia y algunas veces abordó con la autora la experiencia híbrida de razón y fe, las tensiones entre creencia y ciencia, que a menudo exhibieron quienes actuaron en nombre del proletariado. El texto ha sido remozado en homenaje a su memoria. Dora Barrancos agradece profundamente la colaboración de la Sociedad Teosófica Argentina y un especial reconocimiento a Bernardo Ruisoto, Cecilia Luvecce, Bernardo Nante y Nicolás Iñigo Carrera.

Resumen

El artículo aborda las relaciones que algunos socialistas mantuvieron con la teosofía, la escuela religiosa creada por la rusa Helena Blavatsky en la segunda mitad de siglo XIX. Esta corriente asimiló en buena medida las tesis del evolucionismo ya que sus tesis fundamentales se referían a la evolución superior a que podía acceder la humanidad. Se trató de un movimiento que reunió tanto a personas con una identidad religiosa, como a librepensadores y socialistas, y no faltaron numerosas mujeres. La ex fabiana Anne Besant sucedió a Blavatsky en la conducción del movimiento. En la Argentina, tres importantes socialistas de la primera fase, Alfredo Palacios, Leopoldo Lugones y José Ingenieros, adhirieron a la teosofía. El artículo examina especialmente sus posiciones teosóficas a través de algunos escritos. Se concluye que el propio vértigo de la modernidad pudo llevar a los espíritus laicos a refugiarse en una doctrina que reunía la fe en la trascendencia junto con el crédito en la ciencia.

Summary

This article focuses on the relationships that some socialists maintained with theosophy, the religious school founded by Helena Blavatsky in the second half of the nineteenth century. This trend largely assimilated the theory of evolution given that its basic thesis referred to the higher evolution that humanity could access. It was a movement that gathered people with a religious identity, as much as freethinkers and socialists, and there were many women. The former Fabian Anne Besant succeeded in driving the movement. In Argentina, three important socialists of the first phase, Alfredo Palacios, Leopoldo Lugones and José Ingenieros, joined the Theosophy. The article examines in particular their theosophical positions through some writings. It is concluded that the vertigo of modernity itself was able to impulse lay spirits to take refuge in a doctrine that combined faith in transcendence with trust in science.

«Los poderosos se han olvidado de los miserables
y no paran mientes en las muchedumbres que recorren las ciudades gritando:
pan y abrigo! ...¿Quién trastorna a la humanidad? ES EL EGOISMO...
Es por ello que levanta su voz la Sociedad Teósofa y pide que desaparezcan
las distinciones de raza, creencia, casta, color, a fin de proclamar
la Fraternidad Universal de los Hombres.
Hay un todo y de ese todo, somos parte. Todo es uno».
Alfredo Palacios

La modernidad significó un estallido de la razón que pudo abrirse paso en dominios antes cristalizados por la fe¹. El esfuerzo crítico de la conciencia —esfuerzo en el que la escritura tuvo un papel relevante—, tuvo un desplazamiento decisivo hacia prácticas regulares de observación y experimentación de la Naturaleza, obedeciendo a una suspensión de las estructuras de credibilidad con riesgos punitivos que sólo dejaron de ser extremadamente amenazantes en el tramo final del siglo XVIII. La orientación racional fue reclamada de manera creciente y esa presión alcanzó inclusive a las propias manifestaciones institucionales de la «irracionalidad», ya que tanto entre las confesiones cristianas, como entre los movimientos místicos y hasta en los fundamentalistas, proliferaron los argumentos que asimilaban el entendimiento por la vía de la fe con el conocimiento provisto por la razón.

El proceso destructivo que abría la modernidad sacudía los viejos estamentos mientras proponía la excitante aventura del enfoque racional expulsando los sentimientos atávicos. El dominio burgués abrazaba el camino de la razón y transformaba el orden detrás de ese acatamiento, sustituyendo las jerarquías basadas en la competencia del arcano y la supremacía de lo sobrenatural en un proceso para nada lineal que insumió varios siglos. A fines del XIX la avenida de la modernidad obtenía un

¹ El término modernidad suscita algunos escozores en nuestra plaza académica, pero mantengo el sentido ampliamente consensuado de proceso de notables transformaciones económicas, técnicas, culturales, sociales y políticas, con resonancias para la subjetividad, derivadas sobre todo de la saga Iluminista. Para un análisis de las concepciones que culminaron con la concepción moderna de «hecho científico» ver en especial Mary Poovey, *A History of de Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, The University of Chicago, 1998.

nuevo clímax pues la razón occidental pretendía completar su irradiación a los territorios «atrasados» del planeta. La fase imperialista se colocaba así como un transbordo de la racionalidad instrumental a latitudes que solo parcialmente se habían visto afectadas por el dominio directo de aquella. Resulta innegable que la maduración del capitalismo realizaba la propia eficacia argumentativa de la razón.

Pero, más allá de las candilejas, bajo diversos aspectos la modernidad parecía un nuevo sortilegio. Sus signos testimoniaban sobre una conciencia escindida en la que lo viejo resistía de muy variadas formas y lo nuevo parecía no fijarse límites. La conciencia a menudo se desvanecía, o al menos obliteraba, y más allá del problema de los valores traídos por la causa de la modernidad se instalaba una tensión desestabilizante entre las entidades de la fe y las exigencias seculares de la razón.

Esta confusión de sensibilidades fue sin embargo menguando en los recursos jugados —especialmente mentales—, que se aferraron a procedimientos lógicos, rigurosos y más autónomos permitiendo el despegue de las ciencias. Bachelard señaló su surgimiento preciso en el siglo XVIII, aunque ese mismo siglo fuera notable en materia de recurrencia a las tentaciones iniciáticas, y a menudo contuviera desbordes y malogro de controles reflexivos². En efecto, el desbravamiento producido por la razón no significó que desapareciera el crédito en lo sobrenatural entre la mayoría de los científicos; la diferencia más relevante fue que no hubo extrapolación ni de método (en realidad el campo de la ciencia pudo eruirse gracias a la gravitación del método), ni de orden conceptual. Tal como señaló Weber³, el período racional fue señero en la división de las esferas religiosa, filosófica y científica, y aunque a menudo las fronteras empujaban los mojones porosos de los deslindes, resulta innegable que los agentes se empeñaron en establecer, para evitar las confusiones, el lugar desde el cual hacían juicios. En realidad la tajante demarcación entre el orden público y la esfera privada permitió que las ideas religiosas y los sentimientos místicos se replegaran a esta última, pero no fue extraño que los científicos se manifestaran positivamente en relación a la trascendencia en sus comunicaciones públicas. Puede servir de ejemplo Wallace, coautor de la teoría de la evolución con Darwin, que ofreció sus investigaciones como pruebas

² Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1979.

³ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vol., Madrid, Taurus, 1987.

para la comprensión más completa de la obra divina⁴. Y aun entre los agnósticos –a la cabeza de los cuales se hallaba el conocido naturalista Thomas Huxley que había sugerido el concepto– debe reconocerse que más que la certeza de la constitutividad inmanente de los fenómenos, abogaban por reconocer un límite entre lo explicable y lo no explicable. Esto último, admitían, se les escapaba. De ahí que las posiciones agnósticas, tal como lo quería Huxley, no fueran identificables con ateísmo, pues el término en rigor quería decir, frente a lo intrincado e inexplicable, «de eso no sé».

Por otra parte, la atmósfera del siglo XIX, a medida que avanzaba, se había caldeado con la aparición de las doctrinas destinadas a defender al proletariado emergente. Su irrupción era la propia evidencia del desarrollo productivo y tecnológico y de la fiebre emprendedora que se mostraba por todas partes. Es bien conocido que las ciudades se poblaron de masas trabajadoras de perfil variado pero igualmente caracterizadas por lamentables condiciones de vida. La denuncia de los males del capitalismo y el compromiso con la situación de las clases trabajadoras fue una nota alta de la misma modernidad. Entre las nuevas ideas, tanto el socialismo *utópico* como el originado por Marx y Engels, se atribuyeron un carácter científico y ello obedeció a la hegemonía rotunda que la ciencia pasó a tener durante el siglo XIX. La competencia de la hechura científica del discurso no se parangonaba con ninguna otra y la vida social pública fue claramente marcada por la victoria de una racionalidad calcada en los moldes de la legalidad científica⁵.

La modernidad pareció decididamente tentacular en las décadas finales del XIX y su aventura se hizo sentir en los lugares más alejados. Probablemente la globalización que se impuso hasta la crisis de 1930, resulte incomparable con la de nuestros días. El dominio técnico y económico –y tantas veces político– del Occidente, estrechaba al mismo tiempo el contacto entre experiencias religiosas,

⁴ Sobre Wallace y otras posiciones vecinas, remito a Robert Richards, *Darwin and the Emergery of Evolutionary Theories of Mind and Behavior (Science and its conceptual foundations)*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. Por otra parte tanto entre los que participaron del denominado socialismo utópico como Infantine, Owen y el propio padre del positivismo, Comte, la apelación a vías religiosas es una constante. Con referencia a la persistencia de valores religiosos en el mundo científico, ver David Knigh, *The Age of Science. The Scientific World View in the Ninteeteenth-Century*, Oxford, Basil Blacwell, 1986.

⁵ Dora Barrancos, *La escena iluminada. Ciencias para trabajadores, 1900-1930*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1995.

místicas y trascendentalistas que variaban desde las más acostumbradas a su presencia en esas sociedades, hasta las más bizarras y menos conocidas que notablemente fueron introducidas gracias al ímpetu de la modernidad imperialista. Su infusión en ciertas mentalidades convocadas por lo sobrenatural resulta un dato corriente. En todo caso, el espectáculo ofrecido en las décadas finales del XIX fue el de una superposición de actitudes y conductas que respondían a una racionalidad científica basada en la explicación natural de los fenómenos, con otras que remitían al orden de lo sobrenatural, pero que en buena medida perseveraban en una valoración idéntica de los atributos de racionalidad y legalidad. Los nuevos movimientos místicos no sólo heredaban los antiguos desacuerdos con las religiones conformadas, especialmente el catolicismo, sino que se entregaban a una concurrencia con el nuevo orden científico apoyándose en los conceptos mayores en boga como los de evolución, vinculación filogenética de los organismos, correspondencia entre materia y espíritu, monismo, energía, magnetismo, fuerza. Como sostiene Santamaría, «particularmente el desarrollo científico, sobre todo en lo que tiene de secularizante, había nutrido gran parte de la especulación ocultista...»⁶.

Este ensayo está dedicado a examinar las vinculaciones entre la teosofía, una de las más importantes teorías ocultistas que se extendió por el mundo a partir de la segunda mitad de la década de 1870, y el socialismo en nuestro país, en una tentativa de mostrar las penetraciones que se deben entre sí órdenes contrariantes de sentimientos y afecciones, originando una compleja arquitectura de modelado cultural que no puede ser encasillada unidimensionalmente.

Antes que nada es necesario presentar a la teosofía. Resulta por lo menos temerario determinar con toda certeza las raíces de los saberes teósofos aunque se reconozca a Mme. Helena Petrova Blavatsky⁷ como la mentora de la nueva corrien-

⁶ Daniel J. Santamaría, «El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología», en: Daniel Santamaría et al., *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, 1992, p. 10.

⁷ La vida de Helena Blavatsky es en sí misma un desafío a la prudencia racional. Nació en Rusia el 11 de agosto de 1831 en Ekaterinoslaw, sur de Rusia y su verdadero apellido fue Hahn. Por parte de su padre descendía de una familia noble alemana y su madre era hija de la Princesa Dolgoruky. Desde niña la acompañaron acontecimientos sorprendentes (entre las anécdotas se encuentra su salvataje milagroso en un caballo que había perdido el control). Muy joven se casó con un militar de mucha edad el Gral. Blavatsky, huyendo a los pocos meses del casamiento. Otro hecho milagroso del que fue protagonista fue que consiguió sobrevivir a un naufragio en Grecia, en 1872. Sucesivos viajes a la India le permitieron absorber la sabiduría trascendental de este pueblo, constituyendo la base medular de sus posiciones ocultistas. Su influjo fue muy grande entre diversos grupos sociales, especialmente entre los núcleos intelectuales.

te. No caben dudas que entre las numerosas influencias recibidas por Blavatsky se encuentran las propias tradiciones rusas, entre las que se crió, y las ideaciones orientales atravesadas por tales tradiciones. En general, los sistemas esotéricos que se crearon desde aproximadamente mediados del siglo XIX, parecieron tributar a diversas y heteróclitas fuentes. La mayoría de los investigadores, como en el caso de Muray⁸, coinciden en afirmar que la teosofía vino a retomar cierto culto histórico inducido por interpretaciones del Apocalipsis, junto con los lejanos ecos del mítico Joaquín di Fiore cuyas posiciones también anticiparon la idea de progreso basada en etapas evolutivas que debía andar la humanidad. Más adelante se sumaron ideas filosóficas como las de Agrippa a quien se debe el tratado *De occulta philosophie* que data del siglo XVI y que recoge tanto tradiciones analíticas y racionales como las enseñanzas pitagóricas, junto con saberes astrológicos y otros igualmente herméticos. Pero las fuentes más cercanas que seguramente inspiraron a Blavatsky se refieren a los trabajos del sueco Swedemborg en la primera mitad del siglo XVIII, así como a experiencias cultivadas por cofradías cerradas como la francmasonería, sobre todo a las prácticas de uno de sus desprendimientos conocido como «logia de los martinistas». La recurrencia a ritos crípticos y la necesidad de ocultamiento erigió sus prácticas casi en un culto religioso. A principios del XIX la magia y los ritos iniciáticos ocupaban un lugar difícil de ser disimulado en las sociedades europeas, siendo bastante usual la doble participación, de modo que era corriente que las personas estuvieran divididas entre el acatamiento al culto cristiano y a ciertos ritos esotéricos. Entre quienes se dispusieron a cultivar estos últimos —con cierto éxito entre los grupos sociales mejor colocados— se encuentra Eliphas Lévi que escribió en 1856 *Dogme et rituel de Haute Magie* con tesis que transitaron ampliamente hacia la teosofía.

No puede sorprender, en absoluto, que los espíritus más liberales y hasta contestatarios se sintieran atraídos por estas manifestaciones: entre las razones de la adhesión se encuentra precisamente hallar la manera de ofender a la jerarquía de la Iglesia, vengar el espíritu inquisitorial de los siglos anteriores y obtener contención para las casi insoportables dudas existenciales que arrojaba el vendaval moderno.

Blavatsky fue amiga de republicanos y románticos y entre sus hazañas políticas se cuenta la incorporación a las tropas de Mazzini y su participación en la batalla de Mentana. Radicada en París —y durante los últimos años en Londres—, desarrolló

⁸ Philippe Muray, *Le 19e siècle à travers les âges*, Paris, Denoel, 1984.

sus atributos mediúnicos y escribió una obra de varios tomos, *Doctrina Secreta*, que alcanzó enorme difusión⁹. Sus salones recibían a toda clase de personas no siendo extraña la presencia de intelectuales de pensamiento *aggiornado*, algunos sin duda relevantes. Es cierto, como sugiere Muray, que en Francia la represión de los utopistas de 1848 había rendido numerosas almas al campo místico, gente que a duras penas había salvado su vida de la masacre bonapartista, ¿puede sorprender que emigraran hacia utopías que, desprendiéndose de la transitoriedad de las frustraciones terrenas, se comunicaban con el más allá? No debe desconsiderarse este aspecto de la adhesión de almas radicalizadas políticamente tanto al espiritismo como a la teosofía y a otras corrientes ocultistas. El caso de Victor Hugo y su adhesión al espiritismo de Alan Kardec –fue amigo de éste y un colaborador activo de la publicación *Spiritisme*– es revelador, y por su parte Emilio Zola no ocultó sus inclinaciones místicas, devotas de la trascendencia, que efectivamente se emparentaban con la idea de una justicia divina, y que lo llevaron a mostrar muchas simpatías por la teosofía.

Cualquier interpretación plana de los saberes encarnados por la teosofía es, cuando menos, una tarea estéril, porque la propia Blavatsky modificó sus propias argumentaciones, a lo que debe agregarse la producción de sus seguidores confiriendo un aspecto caótico a la teorización, especialmente si se piensa que

⁹ La primera edición en español de *Doctrina Secreta* apareció en tres tomos, el primero en 1895, el segundo en 1898 y el tercero en 1911 en Barcelona, a cargo de la Editorial Teosófica –Biblioteca Orientalista– R. Maynadé. Debo esta información a Bernardo Ruisoto a quien agradezco profundamente la deferencia. Entre los primeros textos teósofos que circularon en nuestro país, además de *Doctrina Secreta*, se encuentran, *De Profundis, Discurso sobre la Teosofía Práctica*, San Luis de Potosí, Imprenta, Litografía y encuadernado de M. Esquivel y Cía., 1899; *Ecos del Oriente, Bosquejo de las Doctrina Teosófica* de William Q. Judge (Occultus), obra publicada en el *Kate Field* de Washington, traducida del inglés por NEMO (sic) Gracia, Barcelona, Establecimiento Tipográfico de José Miguel, 116 Calle Mayor, 1891 y *El secreto redentor, según Roma redimida o el fin de todo ser, es ser absoluto ser, Doctrina Teósofa de absoluta verdad, su revelación, en su palmaria demostración y en sus aplicaciones, la sabiduría y la bienaventuranza*, de Florencio POL M.S.T., La Coruña, Tipografía La Gutenberg, Barrera 18, 1892. En el primero de estos textos se asegura: «Tenemos ferrocarriles, vapores, cañones y otras cosas innumerables que pertenecen a las comodidades y a los placeres de la vida transitoria, y si todo el objeto de la existencia humana en la tierra fuera la satisfacción de sus necesidades de gozar, sólo nos quedaría que lamentar el que, con estas mejoras, las necesidades hayan aumentado, y que para muchos hombres el satisfacerlas requiere todo su tiempo y todas sus fuerzas, de modo que ya no le queda ni tiempo, ni fuerza para alcanzar la paz. Lo secundario ha venido a ser lo principal; se posee y se conoce todo lo posible, excepto su propio Yo verdadero». (p. 9)

la doctrina prefería evitar las diferencias ostensivas tal como bien ha señalado Santamarina¹⁰. Sin embargo es posible distinguir algunos elementos recurrentes tales como los conceptos de *evolución universal necesaria*, sobre todo de las «razas», cifrada geoméricamente en el número siete, siendo también siete las subrazas¹¹. Eran sus principios la reencarnación karmática debida a la inexorable evolución, la contribución de seres divinos (especialmente entre los venidos de otros planetas), el principio de energización tendiendo a la unicidad cosmogónica, la provisoriedad de los estados, la proyección hacia una nueva vida universal, la fraternidad entre todos los elementos del cosmos especialmente entre las criaturas humanas y, por encima de todo, la tributación a la Unidad Divina dentro de una concepción panteísta que admitía el ingreso de toda suerte de confesantes¹².

La idea de la superioridad de la raza aria frente a las otras y sobre todo a las seis anteriores, constituía un núcleo sólido de la doctrina que ciertamente respondía a las ideas trajinadas en las ciencias biológicas del período¹³; se reconocía una línea ariano-semítica en el mapa evolutivo ascendente de la humanidad. Fue el elemento ariano y la milenaria tradición religiosa hindú –apoyada en la teoría de la reencarnación karmática–, lo que orientó la doctrina de Blavatsky hacia esa vía iniciática. Pero en realidad, la instalación decisiva del principal organismo de la teosofía en el territorio indio, se debe a la gestión de una socialista.

¹⁰ Daniel Santamaría, op. cit.

¹¹ «El número siete está en la raíz de toda evolución –enseñaba Th. Pascal en la conferencia de la Sociedad de Geografía de París en enero de 1902– ... En la evolución embrionaria del hombre cada mes le da un aspecto especial al cuerpo; en los tres primeros no se dan sino formas embrionarias..., hacia el cuarto ya la forma humana se diseña bien... y en el séptimo se completa... Igual pasa con las razas... pues hay siete estados principales constituyendo las siete razas... Dios se «geometriza» en la naturaleza». Th. Pascal, «Los grandes instructores de la humanidad», *Philadelphia*, t. VI, 07/01-07/061902.

¹² La Sociedad Teosófica quedó formalmente establecida en Nueva York el 17 de noviembre de 1875 por la propia Helena Petrona Blavatsky y uno de sus principales seguidores, el Coronel Henry S. Olcott, con los siguientes objetivos: «1º- Formar un núcleo de la Fraternidad Universal de la Humanidad sin distinción de raza, creencia, sexo, casta y color. 2º- Fomentar el estudio comparativo de las religiones, astes, filosofías y ciencias. 3º- Estudiar las leyes aún no explicadas de la Naturaleza y los poderes latentes en el hombre» (Ver, entre otras fuentes, *Revista Teosófica Argentina*, Año V, Nº 10, julio-agosto-septiembre. Homenaje de la *Revista Teosófica Argentina* en celebración del vigésimo quinto aniversario de la fundación de la Sección Argentina de la Sociedad Teosófica, 1919 - 6 de julio - 1944.

¹³ La adhesión al nazismo por parte de los seguidores de la teosofía no se encuentra, en absoluto, más constatada que en otros grupos, y hasta podría sostenerse la hipótesis de que por el contrario, el ideario de la fraternidad universal teosófica alejó a sus seguidores del nazismo.

En efecto, provino del socialismo fabiano –y de una amiga del Dr. Aveling, el yerno de Marx– una de las más importantes seguidoras de Blavastky, Anne Besant. Esta mujer de trayectoria singular se alistó en las filas de la teosofía luego de haber hecho varias rupturas de su vida, entre ellas la separación de su marido el clérigo Frank Besant y su apartamiento de la Iglesia Anglicana¹⁴. Besant representó en mucho la adversidad corriente de las mujeres bajo la era victoriana pues sus decisiones se enfrentaron a los prejuicios del período siendo objeto de toda suerte de hostilidades. Esta militante amiga de Bernard Shaw y de los Webb, referencias centrales en el movimiento fabiano, no renunció a las ideas igualitarias y pro socialistas aun cuando ya se había incorporado definitivamente a la teosofía. La adhesión de socialistas a la causa teósofa alcanzó especialmente a refugiados de la Comuna de París en Inglaterra, tales los conocidos casos de Luis Dramard y Artur Arnold, lo que revela que la urgencia utópica se desplazaba, sin renunciar a los postulados de una sociedad con predominio colectivo. Todo indica que la revista *Lucifer* de

¹⁴ Anne Besant nació el 1º de octubre de 1847, de padre inglés y madre irlandesa, y fue fuertemente influida por la religión en su adolescencia. Luego de su fracaso matrimonial –el clérigo Besant fue un espíritu mezquino e intolerante–, Besant tomó decidido partido por el librepensamiento y el ateísmo. Se tornó una destacada divulgadora en este campo, uniéndose afectiva e intelectualmente con el «radical» Charles Bradlaugh con quien protagonizó una notable militancia que provocó escándalo en la época. Una contribución destacada de ambos fue el periódico de librepensamiento *National Reformer*. Ambos fueron sometidos a un resonante juicio cuando decidieron la publicación del folleto del Dr. Knowlton que defendía tesis neomalthusianas referidas al control de la natalidad, frente a la pobreza y enfermedad de las clases pobres, del que resultaron absueltos. Pero el clérigo Besant aprovechó la oportunidad para un juicio por la tenencia de sus hijos que Anne perdió. Casi sucumbió a este acontecimiento pues prácticamente estuvo impedida de verlos. Se repuso encarando con mayor decisión la iniciación de cursos científicos universitarios y mayor despliegue como publicista. Ingresó a la Sociedad Fabiana de la que fue una expresiva militante por los derechos de las clases trabajadoras. Esta decisión significó un lento pero inexorable distanciamiento de Bradlaugh que se profundizó por entero a raíz de su ingreso a la Sociedad Teósofa. Los primeros contactos con la doctrina datan de 1882, momento en que algunos teósofos solicitaban ingresar también a la National Secular Society, institución en la que militaba con Bradlaugh. En 1889 y a raíz de una solicitud periodística de realizar el comentario de «Doctrina Secreta» de Mme. Blavatsky, se decidió a ingresar definitivamente a la teosofía. Sus dos hijos, que regresaron a su lado, también se orientaron hacia la teosofía. En 1907 se hizo cargo de la presidencia de la Sociedad Teosófica y entre las acciones que se le deben se halla la identificación de Khrisnamurta, una referencia mesiánica central de la doctrina. Años más tarde el propio Khrisnamurta –entonces un adulto– se separó del movimiento. Las orientaciones de Khrisnamurta tuvieron gran repercusión en medios intelectuales de occidente durante el período 1920-1930. Sobre Anne Besant remito especialmente a su *Autobiografía*, Buenos Aires, Glem, 1958.

orientación teósofa –ligada sobre todo al grupo londinense «Isis»–, mantenía algún grado de correspondencia con la francesa *Revue Socialiste*. Otro fabiano importante, Herbert Burrows, también encaró el camino de la teosofía. Y cómo olvidar que la militante Victoria Woodhul –destacada «radical» en materia de defensa de los derechos de las mujeres y varias veces próxima al pensamiento colectivista– abogaba por una incorporación de la Internacional a las posiciones espiritistas?

Más allá de las visiones utopistas y redentoras que habitualmente atravesaban tanto al ideario socialista como a las doctrinas ocultistas, las dos vertientes reposaban sobre una apuesta decisiva en el transformismo. El evolucionismo constituía el principal recurso conceptual, ideológico y afectivo que permitía un marco de reciprocidades para hospedar a los adherentes de ambas causas¹⁵.

Igualmente importante, como motor de los sentimientos de quienes siendo socialistas comulgaban en alguna medida con las inspiraciones teosóficas, era la aspiración a la fraternidad universal. Si para la teosofía el problema de las razas exhibía diferencias y asimetrías expresivas entre los seres humanos, que los colocaban en situaciones casi intrasponibles en relación a su potencial espiritual, sus seguidores preconizaban como un valor supremo la confraternidad entre razas y credos, tal como se desprende de los postulados que originaron la institucionalización de la doctrina. Aún limitados por el dictado científico biólogo dominante, sus principales dirigentes no se dejaban confundir con las excelencias de la raza blanca

¹⁵ Sobre el significado central del evolucionismo en la matriz socialista, remito entre otros a mi Tesis doctoral, op. cit. Con relación a su importancia dentro de la teosofía, Anne Besant sostenía que la LEY DE LA EVOLUCIÓN indica cómo la humanidad está a punto de dar un paso hacia adelante y que una nueva civilización comienza a surgir, precedida por una impulsión espiritual. «La marcha de la espiritualidad –aseguraba– precede siempre a la de la civilización. La humanidad va a dar otro paso hacia adelante y la Teosofía lo anticipa... Todos estos combates... y guerras son necesarios para la evolución de la humanidad. Sólo las formas perecen, la vida marcha siempre hacia adelante; los cadáveres cubren la tierra, pero la idea triunfa siempre; si se destruyen las formas, las ideas se elevan sin cesar hacia el porvenir...»

Como todos los teósofos, Besant se apoyaba en el principio dialéctico de que «el mal puede ocultar lo bueno...» (Anne Besant, «El objeto fundamental de la Sociedad Teósofa», en: *Philadelphia*, Nº I y II, enero/febrero 07-1900, t. II, Año III.

Discurso pronunciado en París, en el Congreso Internacional de Teosofía y leído en la Rama ANANDA «por su traductor LOB-NOR» (otro seudónimo que empleaba Fernández).

y en todo caso hallaban superiores a las poblaciones aborígenes de la India¹⁶. El compromiso activo con estos pueblos constituyó un hecho fehaciente entre una gran parte de los misioneros teósofos. La propia Anne Besant tuvo una destacada actuación en el movimiento de liberación indio, costándole no pocos problemas con las autoridades de su país.

Finalmente, me gustaría insistir en la justificación de la racionalidad en la que teósofos y socialistas «creían» fervorosamente y que aseguraban orientar sus acciones. Unos y otros se sentían partícipes de intercambios racionales y verdaderos con el mundo, imaginaban sus convicciones como artículos científicos y se apoyaban en la segura regulación de las leyes de causa-efecto. Así, la teoría de la reencarnación karmática y emancipadora encontraba eco en el estado pasajero del proletariado que pasaría a libertarse de sus cadenas. A pesar del carácter críptico que caracterizaba al ocultismo –y a menudo al propio socialismo–, y de la convicta estructura circular con que manejaban sus principios, les gustaba proclamar el rechazo de toda clase de dogmatismos en lo que debe verse su ataque común a las grandes tradiciones religiosas, especialmente el catolicismo¹⁷. Esto aseguraba la base de una afinidad; el papel cumplido por el aspecto negativo de batirse contra los dogmas eclesiásticos no puede reprimirse a la hora de interpretar las sintonías entre socialismo y ocultismo¹⁸.

SOCIALISTAS Y TEÓSOFOS EN LA ARGENTINA

El movimiento teósofo se incorporó institucionalmente al país en enero de 1893 con la creación de la Rama «Luz» impulsada por el Comandante Wenceslao Fernández y Antonia Martínez Royo, electa presidenta al comienzo. La aceptación de mujeres fue una constante en la doctrina y esto significó un auxilio para quienes

¹⁶ En relación al problema de las razas se desarrolló en Londres, con el auspicio de la Sociedad Teosófica, el Primer Congreso Universal de las Razas, a fines de julio de 1911. Entre los numerosos asistentes se contaron las conocidas figuras de Alfred Fouillé del Institute de Sociologie de Paris y Ferdinand Tonnies.

¹⁷ La revista *Philadelphia* supo mostrar en su contratapa los *Principios sostenidos por la Sociedad Teosófica*. El primero de ellos decía: «No enseñes dogma alguno (artículo de fe) en el cual haya de creerse ciegamente... No proclames una doctrina exterior o la mera aceptación de la misma, como la única Verdad (Teosofía) ...Se aclara que la Teosofía no quiere dogmas..., no a los secuaces fanáticos... Los conceptos están sujetos a Progreso...». *Philadelphia*, t. VI, 07/01-07/06/1902.

¹⁸ Muray no vacila en denominar «OC-SOC» la asociación entre ambas entidades, op. cit.

adoptaban posiciones de simpatía por los grupos que militaban por sus derechos¹⁹. En 1899 se creó la segunda Rama, «Ananda», algo más tarde la denominada «Rosario» en la ciudad del mismo nombre y en 1901 fue creada «Vi-Dharmah» –en la década de 1920 pasó a llamarse sólo «Dharmah»– de larga existencia en nuestro medio.

Una de las figuras públicas que permitió el acercamiento de miembros destacados del quehacer intelectual y político local fue Alejandro Sorondo, secretario de la Cámara de Diputados de la Nación hacia 1900, que había ingresado a la doctrina en 1892 y se cuenta entre los propulsores de la primera rama. Hacia 1898 se habían diseminados por el mundo algo así como sesenta y tres ramas y centros teósofos que respondían a la central instalada en la India.

Las publicaciones jugaron un papel importante en la obtención de nuevos adeptos. A la revista *Luz Astral*, sostenida inicialmente por la rama «Luz» y de muy corta existencia, siguió *Constancia* (de la que prácticamente no hay noticias) y el importante emprendimiento editorial *Philadelphia*²⁰ cuyo primer número apareció en 1898. De esa época data el ingreso de tres figuras de gran entidad en el socialismo argentino, expresión política que se inauguraba en esos años bajo los influjos de la Segunda Internacional y que no carecería de expresión en Buenos Aires y otros centros urbanos, si bien dos de ellas lo abandonarían casi inmediatamente con diferente significado.

Me refiero a Leopoldo Lugones, José Ingenieros y Alfredo Palacios. ¿Pudo ser Sorondo el que ejercitara también en estos casos una influencia directa para la conversión teósofa? Es difícil saber a ciencia cierta qué papel jugó Sorondo pero lo cierto es que en el mismo periódico *El Mosquito*, a cargo de Lugones e Ingenieros, se abogaba por el derecho que debía otorgárseles a las escuelas psicológicas que estudiaban los fenómenos paranormales, revelando públicamente su actitud intelectual. Por otra parte resulta toda una evidencia las vetas místicas que caracterizaban a estos hombres aunque cada uno con un estilo peculiar.

Probablemente hacia el mes de septiembre de 1898, en una de las sesiones de la

¹⁹ Muray ha señalado con mucho acierto la orientación pro feminista de la vertiente o por lo menos la franca aquiescencia que mantuvo en relación a las mujeres. El trabajo con las mujeres de la clase obrera inglesa fue destacado tanto en Besant como en Blavatsky, quien sostuvo una obra específica para ayudarlas. Es notable, por otra parte, el número de mujeres en la teosofía rioplatense; una nota en la revista *La Verdad* referida a las actividades teosóficas en Montevideo es acompañada de una fotografía en la que aparecen retratados 13 hombres y 14 mujeres (Año VI, N° 63, julio 1910).

²⁰ Se trata del seudónimo utilizado por Antonia Martínez Royo.

Rama «Luz», el presidente Fernández (que actuaba con el seudónimo de «Lanú») dio la bienvenida a «tres hombres jóvenes distinguidos por el talento que todos les reconocen, por su amor a los estudios de los altos problemas filosóficos y por la hermosa causa de la fraternidad». Subrayó entonces «la preparación intelectual y las dotes morales» de los ingresantes. Al cerrar el discurso no olvidó asegurarles que sólo encontrarían «brazos abiertos para estrecharlos en fraternal abrazo, un espacio amplio de tolerancia y de respeto *considerando sus diversas opiniones* –cualesquiera que ellas sean– y decididos auxiliares en el estudio de esos problemas que tanto preocupan a la mente y al corazón del hombre»²¹. Debe agregarse que buena parte de la alocución de «Lanú» estuvo dedicada a la lucha contra la superstición, y aunque sus nombres no se hayan revelado no nos quedan dudas sobre las identidades de esos nuevos ingresantes, Lugones, Ingenieros y Palacios.

Uno de los primeros en escribir en *Philadelphia* fue Ingenieros justamente para defender la pluralidad de posiciones, ¿epistémicas?, en la psicología, disciplina que se abriría paso en el país sobre todo gracias a sus contribuciones. A principios de 1898 nuestro autor denunciaba la tacañez de la ciencia oficial, la ciencia regida por convenciones racionales que negaban otras perspectivas. «La Ciencia –sostenía– se perjudica por la imposición de un código que se circunscribe con criterios sectarios, sin horizontes (...)». «Si quiere ser digna de tal nombre –continuaba– no debe ni puede restringir su propio campo de acción y de investigación prefijándose rumbos y métodos que impliquen la negación apriorística de otros rumbos y otros métodos...»²². No le cabían dudas de que esa negación se amparaba en intereses defendidos por los «sabios oficiales», preocupados por mantener determinadas «convenciones morales o materiales». Prueba de ello era la resistencia de la ciencia oficial a aceptar descubrimientos, la aparición de nuevas leyes, ya que perjudicaba su propio lugar.

Ingenieros opinaba que el panorama abierto por los conocimientos psicológicos y sociológicos significaba el choque de «dos tendencias, con intereses e ideales opuestos». Así, «los unos se mantienen en el mundo oficial que les costea sus estudios y les compra sus lecciones, exigiéndoles implícitamente la defensa de los dogmas corrientes...». «Los otros –aseveraba– son rebeldes intelectuales por tendencia confirmada». En este segundo grupo obraba una «educación libre y libremente

²¹ *Philadelphia*, Año 1, N° IV, 07/10/1898. Destacado mío.

²² José Ingenieros, «La unilateralidad psicológica en los sabios oficiales», *Philadelphia*, Año I, N° V, 07/01/1898.

dirigida según la natural orientación del espíritu, con exclusión de toda ruta trazada de antemano...»²³, permitiéndoles arribar a conclusiones diversificadas.

No vacilaba en llamar al criterio científico oficial «conservador» mientras que los segundos eran «los heraldos del criterio científico independiente», y por lo tanto, «necesariamente revolucionario». La humanidad nada podía esperar de los primeros, mientras que «podía esperarlo todo» de los segundos. La propia historia podía tranquilizar ya que todas las doctrinas innovadoras acababan por «romper los mejores moldes del dogmatismo oficial y triunfar». En apoyo de sus convicciones citaba a figuras científicas que se habían apartado de las vías oficiales, como Reclus, Richet, Ferri, Reichenbach, Letourneau, proponiéndolas como modelos a seguir de compromiso no sectario con el conocimiento.

Esta invectiva contra la columna oficializada de la ciencia pertenece, de manera inconfundible, al Ingenieros radicalizado de la primera época y parece congruente con su malestar frente a las posiciones conservadoras del medio. Su eclecticismo prenuncia lo que posteriormente –cuando formaba parte de la «ciencia oficial»–, desarrolló en materia de orientación múltiple teniendo en cuenta diversas vertientes psicológicas sociales, sin que muchas veces exhibiera las fuentes inspiradoras. El monismo evolucionista, de corte sobre todo haeckeliano, que recortaba los apoyos metafísicos, fue la clave que le permitió a Ingenieros sostener tanto convicciones «positivas» como «ocultistas», convicciones que, a medida que surgieron restricciones públicas vinculadas a la creciente expectabilidad académica de su figura, encontraron una solución de compromiso sin riesgos.

Si Ingenieros sentía que su contribución a la doctrina se hallaba en el debate con la ciencia, también Alfredo Palacios se apoyó en este ángulo incorporando además la religión y ello no debe sorprender tratándose de un ex practicante. En una conferencia proferida en la Rama «Luz», Palacios se dedicó a testimoniar sobre el sentimiento humanitario teósofo, preocupado con las masas pobres y desvalidas, así como el de fraternidad religiosa que venía a superar las injusticias practicadas por los cultos oficiales en relación a la propia esfera de la religiosidad. Su discurso advertía sobre la ignorancia de tales tradiciones, a comenzar sobre el significado profundo de sus propios elementos. «Perdidas para los sectarios de las religiones yacen las enseñanzas esotéricas y el símbolo se acepta en sus extremidades como la expresión de la verdad»... «Las religiones arias –sostenía, en alusión a cierta aparente

²³ Ídem.

ilogicidad de sus símbolos que no eran debidamente comprendidos ni por los propios practicantes— tienen un fondo común de verdad...»²⁴. El camino correcto emprendido por la teosofía era el del diálogo interconfesional, la comparación de las religiones y un nuevo acuerdo, «las unas no excluyen a las otras» —afirmaba.

Palacios se empeñó en mostrar la encrucijada en que colocaba a la humanidad la racionalidad científica «oficial»: «La Ciencia ya no satisface las aspiraciones de la inteligencia humana, ansía horizontes más amplios donde desplegar su actividad». En buena medida el dogmatismo cerrado —con mofas a quienes se desviaban—, y la intolerancia, caracterizaban su tarea. Entre los ridiculizados por la incomprensión se hallaban Galvani, Fulton, Lebn, Jouffroy, y sobre todo el químico Crookes que investigaba los rayos catódicos y era desprestigiado por sacar «fotografías espíritas»²⁵, cuando efectivamente —sostenía Palacios— había fotografiado «espíritus en la sesiones correspondientes». La Academia de Londres —se quejaba— lo había tratado desdeñosamente... «El dogmatismo sectario es la característica de los sabios oficiales» —concluía.

Haciendo gala de una adecuada incorporación de los principios de la doctrina, Palacios se extendió en una crítica a los sentidos partiendo de un reconocimiento a Ernest Haeckel²⁶ —fuente inexcusable en los sentimientos dominantes en el período—, porque «...no es un materialista vulgar ..., proclama la concepción monista de la naturaleza, ...rechaza la materia bruta, inanimada, inerte, para dar paso a los *innumerables espíritus elementales de las células*»²⁷. Vale la pena demorarnos en este aspecto: «Para Haeckel, y tal cosa la admite la Ciencia actual —aseguraba Palacios—, en su origen todos los diferentes aparatos de los sentidos no son más que partes diferenciadas de la epidermis sensible... Las *vibraciones estables* y las *vibraciones progresivas* que según la Teosofía son manifestaciones del *principio eterno*

²⁴ Alfredo Palacios, «Las religiones y la ciencia ante la Teosofía», *Philadelphia*, Año III, N° IV y V, 07/10-07/11/1900.

²⁵ El caso de Crookes, que investigaba el papel de los rayos catódicos en relación a los fenómenos mentales y espirituales, fue particularmente acompañado por los teósofos. Se lo veía como una ruptura en la «ciencia oficial».

²⁶ En diversas oportunidades me he ocupado de desarrollar la importancia de las teorías de Haeckel —una figura rectora del pos darwinismo— entre los socialistas, ver especialmente Dora Barrancos, op. cit. Las teorías de Haeckel inundaron el libre pensamiento orientado fuertemente hacia el evolucionismo. La propia Anne Besant fue influida por este naturalista alemán cuya posición básica es el monismo spinoziano.

²⁷ Alfredo Palacios, op. cit. Destacado mío.

que también vibra, paulatinamente se van haciendo perceptibles, a medida que evolucionan los sentidos»²⁸.

Sus reflexiones lo llevaban a concluir acerca de lo engañoso que resultaban los sentidos y su limitada capacidad. Se apoyaba en una nota de Flammarion²⁹ en la que entre otras cosas aquél se explayaba sobre la altísima proporción de las vibraciones del espectro solar que no son ni siquiera percibidas por el hombre, para argumentar: «El mundo de lo desconocido es inmenso... El conocimiento del hombre es reducidísimo ... y sin embargo los sabios oficiales tienen un caudal sin límite de petulancia y ríen estúpidamente de la física y de la química supersensibles que permiten a los hombres que se encuentran «preparados», oír las armonías misteriosas y ver los espectáculos grandiosos que para nuestros burdos cinco sentidos permanecen ignorados». Su retórica no puede desperdiciarse: «¡O sabios oficiales!, ¡oh pedantes de las ciencias!, vosotros que marcháis con paso imperceptible por el sendero del progreso intelectual, sois los mismos que corroboráis todas las previsiones de los teósofos».

Palacios se refirió también a los fenómenos de la transmisión del pensamiento y a la posibilidad, cada día más cercana, de fotografiar el pensamiento, de la misma manera que la telegrafía sin hilo³⁰, apoyándose en Croocke para sostener que si se concentrara el pensamiento sobre otra persona podía formarse una cadena telegráfica. Y no paró allí; otras apreciaciones teosóficas que defendió fueron la posibilidad de la audición coloreada (escuchar el ruido de los colores) ya que «las manifestaciones físicas son vibraciones» y la «conciencia automática» de las células. Palacios quería aproximar los descubrimientos científicos a las evidencias teosóficas, así en el campo de la química, ya no se hablaba del «átomo como una partícula de substancia especial e inmutable, sino como una vibración», como un «centro eléctrico de fuerza y movimiento», algo que en mucho ya había anticipado la doctrina.

Sus palabras de cierre se inscriben en la mejor tradición del convicto: «Pensemos que el velo no está levantado para todos los hombres ..., pensemos en los mundos ignorados por el espíritu del hombre, pensemos en las realidades invisibles,

²⁸ Alfredo Palacios, op. cit. Destacados en el original.

²⁹ Flammarion, respetado por el pensamiento social avanzado del período, tuvo estrecha vinculación con el pensamiento esotérico. La nota a la que hacía alusión Palacios lleva por título «Los incrédulos». *Philadelphia*, Año III, N° I, 07/07/1900.

³⁰ Palacios había asistido a la conferencia del Ing. Ricaldoni presentando la novedad tecnológica en la Universidad de Buenos Aires.

y ávidos de investigar lo que está oculto, sin ideas preconcebidas, sin prejuicios, encaminémonos con paso firme, sin admitir nada *a priori*, hacia la fuente eterna de la verdad»³¹.

La situación de Lugones es sin duda la más comprometida. Su acatamiento a la doctrina fue perdurable y le inspiró no sólo *Las fuerzas extrañas* –es imposible interpretar el texto fuera de una semiótica teosofista³²– sino que toda su producción intelectual pasó a estar regida, en diferente medida, por las pulsiones ocultistas. Lugones ocupó el cargo de secretario de la rama «Luz». El radical anticristianismo del Lugones de las primeras fases y la tardía reconciliación en los tramos finales de su vida –tronchada dramáticamente, a medida de sus conflictos existenciales–, estuvieron igualmente impregnados por un monismo iniciático, por la urgencia de resolver angustiosas demandas trascendentales³³. Su contribución a *Philadelphia* alcanza mayores proporciones que en los otros casos y en general se trata de notas extensas que ponen de relieve un sentimiento más involucrado, la voluntad de promover teoría sustantiva para la escuela y de obtener, probablemente, el rango de «instructor de la humanidad»³⁴.

A fines de 1898, Lugones se refería –y celebraba– lo que denominaba «la reacción espiritualista» frente al «positivismo recalcitrante» (sic). Sin duda era el positivismo –que lo había marcado fuertemente en su mocedad– lo que estaba en foco en su ataque, aunque le parecía que debía excusarse al propio Comte ya que sus ideas «eran el lógico resultado de aquel ambiente humanitario, tan ingenuo ...», pues «se estaba en la época de los sistemas definitivos; el materialismo ganaba sus primeras batallas; el socialismo nacía con una aspiración tan farragosa cuanto menos sólidos eran los cimientos de su buena intención»³⁵– tal su interpretación.

³¹ Alfredo Palacios, op. cit., destacado en el original. Aclaro que el nombre del autor está acompañado de la abreviatura MTS, con que se identifica a los adherentes.

³² Un esfuerzo en ese sentido realiza María Susana Spano en «Ámbito oriental en el enunciado sémic-nuclear de las *fuerzas extrañas: la Hibris*», *Signos*, Año VIII, N° 16, julio-diciembre 1989.

³³ Un punto de vista sobre la evolución de Lugones se encuentra en Alberto Caturelli, «Itinerario espiritual de Leopoldo Lugones», en: *Mikael*, Año 8, N° 22, 1980.

³⁴ La idea de «sabio», «instructor», «maestro», y figuras conexas adquiere la resonancia expectable de las tradiciones que requieren mediadores para intercambios con la trascendencia. No era común que buena parte de la transmisión teósofa se centrara en la enseñanza de los mismos. Dentro de la doctrina, los denominados «sabios mayores» se desdoblaban en su aptitud para irradiar dos grandes tipos de conocimiento, los propios del «árbol de la vida» y los inherentes al «árbol de la ciencia».

³⁵ Leopoldo Lugones, «Acción de la Teosofía», en: *Philadelphia*, Año I, N° VI, 07/12/1898.

La saga positivista había a su entender fracasado, como debería ocurrir «con todo sistema que no esté fundado en la afirmación de lo absoluto» y «la Unidad, el Espacio, el Infinito ... no son más que manifestaciones de esa tendencia». Lugones criticaba la lamentable eficacia de las religiones que simplemente se limitaban a sancionar el «conocimiento adquirido», basado en lo «relativo perceptible» que originaba dogmas fundamentales. Propugnaba, contra los dogmas –verdades cristalizadas– la necesidad de que las religiones mantuvieran los misterios. «No hay religión posible sin misterios... –afirmaba–, sin absurdos. El absurdo, en este caso, sería *la verdad sentida e indemostrable que produce la fe...* La fe es un acto de amor... Afirmar lo absurdo, en nuestro caso el Absoluto, es garantizar la eternidad de la fe»³⁶.

No escapa que Lugones, congruente con las orientaciones que lo llevaban a abandonar el socialismo y a adherir a vertientes vitalistas integrales, huía de las posiciones de sus compañeros: no se trataba de ancorarse en la razón, era inútil amaestrar los sentimientos y las afecciones en ejercicios reflexivos que evidentemente chocaban con las intuiciones, sino todo lo contrario, había que reivindicar lo paradójal y misterioso, hundirse en las emociones producidas por lo que probablemente nunca pudiese ser explicado. Por eso no dudaba en decir: «Los que habiendo sido materialistas hemos vuelto a Dios conocemos perfectamente ese fenómeno: llega un momento en que es preciso creer sin que uno sepa explicarse la razón de ello»³⁷. Aunque a la última hora todavía restaba un pedazo de tributación a cierta lógica operativa: en nota de pie se encargaba de explicar que «la fe es sentimental en su origen pero intelectual en su manifestación».

Las confesiones de Lugones declamando su reingreso al orden de la fe, se ampliaban con invectivas a los predicadores de lo real (asimilados como adherentes a un crudo fisicalismo), mientras aseguraba que el espiritualismo se abría paso delante del fracaso naturalista, así como el idealismo retomaba su lugar frente a la derrota del determinismo. Como fue corriente en su pensamiento de transición desde el socialismo, tornándose un espíritu reaccionario contra las mayorías que amenazan mediocrizar el pensamiento, hablaba alto acerca de la selectividad: el renacimiento espiritual pondría coto al absurdo propósito de sufragio universal y establecería «la concepción gerárquica (sic) de una sociedad dividida por el saber y la inteligencia»³⁸.

³⁶ Leopoldo Lugones, op. cit. Destacado mío.

³⁷ Leopoldo Lugones, op. cit.

³⁸ Leopoldo Lugones, op. cit.

Lugones clamaba: «Queremos religión, queremos que se nos afirme el Absoluto» y, como no podía ser de otro modo, vaticinaba que «la Ciencia ingresa también a este gran movimiento», cuyo resultado final no podía ser otro que la afirmación de Dios «como un concepto imperativo, como la expresión de la ley misma». «El método positivo –sostenía– aplicado sin conocimiento previo de las grandes leyes naturales, sólo ha producido clasificaciones tan pueriles como pasadas».

Señalaba orientaciones a la ciencia, tal como reforzar la idea de «unidad» («no hay más que una fuerza y una materia») que debía incorporarse a un concepto unívoco; esa era la tarea de la química, siendo equivocada (o provisoria) la diferenciación entre lo orgánico y lo inorgánico³⁹. En buena medida, la ciencia actual debía volver al pasado, «la ciencia antigua –afirmaba Lugones– *sabía* más que la moderna»⁴⁰, aunque admitiera que esta última «conociera» mucho más.

Otro campo que debía también reorientarse era el de la filosofía. El desarrollo contemporáneo planteaba una encerrona una vez que había que vérselas tanto con el pesimismo materialista como con el idealista. En nota al pie aclaraba que «materialismo e idealismo son dos negaciones, una por exageración de restricción y la otra por exageración de amplitud», aprovechando para posicionarse contra Nietzsche de quien atacaba su «neronismo». Pero no obstante el reiterado cuestionamiento a su filosofía, no hay dudas de que algunas posiciones nietzschianas lo marcaron profundamente.

En el cruce de las dos dimensiones, ciencia y filosofía, reclamaba volver a las causas, abandonar «los hechos en sí», renunciar al «mosaico desparramado» y, en cambio, reconstruirlo. Y aquí apelaba a un concepto central en muchos espíritus del período: era necesario retornar a la *armonía*, restablecer el orden que resultaba de «la analogía de los contrarios» siempre pares, uno activo y el otro pasivo, en un proceso restaurador del equilibrio. En el pasado la alquimia había tenido ese comportamiento, así como la astrología se fundaba en la analogía. Pero la ciencia moderna resultaba paradójica, como el de admitir los signos del zodiaco sin comprender su último significado, impedimento –interpreto– para constituir la unidad. Una promesa estaba en las investigaciones del ya introducido Crooks, quien

³⁹ El planteo de Haeckel y de numerosos seguidores en torno de la teoría de la generación espontánea, que promovía vigorosamente la idea de la unidad de la materia, encontró otro respaldo en el misticismo teósofo.

⁴⁰ Leopoldo Lugones, op. cit. Destacado en el original.

afirmaba «que a medida que la materia se enrarece la fuerza aumenta ...porque se está más cerca de los centros de fuerza ...que son puntos de convergencia de las vibraciones atómicas creadas por ellos y de las que ellos mismos emanan».

Ciencia y filosofía debían mirarse en el pasado, pero mejor, la ciencia debía orientarse por la filosofía antigua, expresión de la verdadera sabiduría porque afirmaba «la Unidad del yo, el ternario y el septenario para el estudio del hombre» –ya se ve hasta qué punto Lugones remitía a los predicados teósofos. En cuanto al problema de lo «oculto» era un problema de sensibilidad y seguramente sintiéndose interrogado por la desconfianza en el ocultismo, Lugones decía que era una cuestión de querer ver, «sólo para los ciegos» la ciencia –que él practicaba– tenía algún bias oculto. Sensibilidad, intelección y conciencia ética parecían encerrar la receta de Lugones en relación al adentramiento en la doctrina. Había, según sus palabras, que «saber las leyes del Universo, sentir la Belleza y practicar la Moral». A eso se resumía la Verdad, como predicaba la teosofía. En su base estaba la armonía, la mejor religión era la más armoniosa para la civilización, la mejor ciencia, la que englobaba todos los conocimientos, y la mejor sociedad la que procurara los vínculos solidarios. Cuando ello ocurriera, sería «el tiempo definitivo de la paz».

A mediados de 1900, Lugones desarrolló aún más el problema de la verdad y su estatuto en algunas orientaciones filosóficas aprovechando ideas traídas por el libro de Spir, *Pensamiento y realidad*. Desde luego el materialismo estuvo en el centro del debate, y especialmente ciertos equívocos alimentados por los científicos al proponer el estudio de la verdad «por la verdad misma». Los científicos proponían una situación paradójica, porque la búsqueda de conocimiento se hacía aun cuando esa conquista hiciera infelices a las personas.

Sigamos su razonamiento: «Esa conclusión suicida se asemeja notablemente a la conclusión inquisitorial, que como se sabe llegaba a ese absurdo monstruoso: es benéfico quemar vivo al pecador porque de ese modo se le asegura la gloria. Pero, os replicará el positivista de nuestra paradoja, el principio en que os fundáis es falso, desde que la conquista de la verdad no puede hacer infelices a los hombres. Por el momento nos limitamos a sostener ...: la verdad hace felices a los hombres; luego la adquisición de toda verdad tiene que traducirse forzosamente en un aumento de la felicidad humana» –argumentaba.

Pero ocurría que el método científico actual, despreocupado por cualquier consecuencia sobre los hombres, en realidad constituía una causa sin objeto. Al igual que lo que ocurría con cierta metafísica idealista, la pérdida de objeto era

insensata y con graves consecuencias. Por lo tanto ni el materialismo ni el idealismo parecían orientarse hacia la verdadera felicidad, con el agravante de que el materialismo se empeñaba en la exageración democrática, en el nivelamiento hacia abajo de la humanidad. El materialismo producía –según sus palabras– «cesarismo», «el cesarismo de la multitud... peor que el cesarismo unipersonal o de casta...». Lugones sostenía que «ambos caen en el «hombre lobo»... la tiranía, oligárquica o demagógica». Nuevamente volvía con sus críticas a Nietzsche, «deplorable desvío» del idealismo, cuyo «neronismo» proponía un programa de negación de la razón y celebración del instinto instigando a los ambiciosos a vencer en la vida con los mínimos escrúpulos. El propio filósofo cayó en la trampa y «reside ahora en un manicomio ...es un *infer-hombre*»⁴¹.

En síntesis, su preocupación apuntaba a que la investigación científica permaneciera extraña a la verdadera esencia humana cuya dirección se orientaba a la búsqueda de «lo verdadero, lo bello y lo bueno»; la conquista intelectual se subordinaba a la procura del bien, que no era precisamente un término relativo. Desde luego, distinguía entre moral y ética, y esta última perseguía el bien. Como disciplinado adherente teósofo, aseguraba el predominio de una filosofía. Sigamos sus palabras: «Entonces –enfaticaba–, la severa filosofía de los maestros orientales se encarga de señalárselo. El rumbo que hay que buscar está en todas partes; todos los códigos de moral poseen, más o menos ocultos ...el fecundo germen. No necesitas buscarlo fuera de ti porque está en ti. Procura ser el más bueno y serás también el más sabio y poseerás la belleza en proporción a toda tu capacidad para el bien»⁴².

En agosto de 1900, Lugones incursionó en la defensa del método científico teósofo, congruente con la crítica a la ciencia que venía sosteniendo, exhibiendo una entera asimilación a las matrices teosóficas de razonamiento. La apelación a los elementos canónicos resulta muy evidente en un texto que a todas luces parece esencialmente doctrinario.

Luego de afirmar el imprescindible carácter geométrico de la concepción teosófica, Lugones decía que al igual que la geometría, que se situaba en el «concepto abstracto del punto, nuestro método comienza por afirmar el espacio... y la forma que es una realidad condicional pero indispensable para formarse un concepto de

⁴¹ Leopoldo Lugones, «Objeto de nuestra filosofía», *Philadelphia*, Año II, N° XII, 07/06/1900 (Abajo del nombre se lee M S T).

⁴² Leopoldo Lugones, op. cit., N° 39.

la materia». Pasando revista a los aspectos centrales de la teoría —debe recordarse el papel fundamental de las variaciones regidas por el número siete—, argumentaba que «el espacio tiene tres dimensiones... y la materia debe poseer cuatro caras por lo menos...».

Para nuestro autor la tarea de la ciencia reposaba en la necesidad de averiguar las leyes «más generales posibles que den la razón de cómo existen las cosas». Lo central en su tarea era la causalidad/efecto en el plano más general, auténticamente metafísico, algo que la inclinaba al dominio de la filosofía. De acuerdo con los grandes lineamientos teósofos, Lugones defendía el hecho de que las cosas «son acomodaciones en el espacio que ocupan», «meros cambios de posición de los átomos», ya que los fenómenos diversos no eran más que aspectos de uno solo. La ocupación científica, en todo caso, debía averiguar las leyes que regían dichas modificaciones ya que era imposible adscribir a una sola ley general y única. Pero había que saber de antemano que todas esas expresiones legales sólo podían ser «afirmaciones condicionales». Siguiendo el camino de las incursiones metafísicas, Lugones enfrentaba la encrucijada paradójica entre la duda, la afirmación y el carácter absoluto del conocimiento: «Para no dudar, es necesario afirmar en absoluto y para afirmar en absoluto se requieren principios indiscutidos: en filosofía el bien; en ciencia, el espacio y la forma». Era necesario orientarse por la «ley general matemática basada en las tres dimensiones del espacio y los («cuando menos») cuatro lados de la forma, a lo que se agregaba la idea de «fijeza» del primero y de «movimiento» de la segunda». «La forma es lo finito, mutable; el espacio es lo infinito, lo inmutable, lo inmortal, es decir *lo real*»⁴³.

Su pericia doctrinaria lo llevaba a sostener: «En *simbología oculta*, la forma es el elemento pasivo actuado, que se desdobra en otras formas, lo *femenino* en una palabra; mientras el espacio es el elemento activo actuante que permanece íntegro en su potencia generadora; en una palabra, lo *masculino*»⁴⁴. Todo se generaba en esta relación, y toda cosa debía ser percibida en esta combinación, «bajo siete aspectos fundamentales». El científico no podía analizar el espacio y por lo tanto su objeto se reducía al estudio de la materia, pero debía tenerse en cuenta que ésta adquiriría por lo menos siete estados fundamentales y aun «todo aspecto ínfimo, parcial por su vez se desdobra en siete», «todo es septenario —afirmaba—, ... hasta

⁴³ Leopoldo Lugones, op. cit. Destacado en el original.

⁴⁴ Leopoldo Lugones, op. cit. Destacados en el original.

el último átomo evolucionado». «Reducir el septenario a la unidad es el verdadero trabajo del ocultista» –confirmaba.

Los pasos del esotérico se guiaban por la eliminación de las «ilusiones fenomenales» hasta llegar por abstracción al «noúmeno inmanifestado», «hasta el SER (sic), el uno en sí mismo», procurando la combinación de espacio y forma. Pero era decisiva la percepción de la analogía: «Nuestro método científico tiene como base la analogía, resultado de la ley fundamental del Universo (...) Viene a ser el método científico mismo...». La ley de analogía –aseguraba Lugones– ya había ingresado a la ciencia común, gracias sobre todo a Darwin que había influenciado poderosamente a la ciencia natural y a Spencer, cuya sociología se servía de aquélla. Su obsesión era encontrar «principios indiscutidos y comunes a todos los estados intelectuales», tales los de unidad, espacio, forma, expresión matemática. Sobre este último aspecto criticaba al positivismo porque no era matematizante en relación a la exactitud de la propia ley de evolución. «Desde nuestro punto de vista –afirmaba– la referida ley tiene expresión matemática puesto que es una serie de reducciones del septenario al ternario, del fenómeno al noúmeno, de lo mental a lo intelectual, de la materia al puro espíritu». Vaticinaba que el camino obligado de la ciencia era el encuentro con la especulación metafísica, única matriz con principios sólidos, perdurables, indiscutidos. En cierta medida se avanzaba, pues le parecía visible el uso «del criterio septenario» en la física, la química, la biología, en el arte musical, en las etapas de crecimiento del hombre, en la evolución de las religiones. En suma, la ley de analogía tenía como cimiento la ley del septenario del universo; «todo está lleno de indicaciones sobre el siete» –aseguraba.

Otro artículo de nuestro autor se refiere a las ideas estéticas defendidas por la teosofía⁴⁵. La belleza era uno de las grandes dimensiones del universo y debía concordar con el bien y la verdad, tal como reclamaba la teosofía. La idea panteísta aseguraba esta unidad, porque «el Universo es la única persona en su grande y sencilla dualidad de fuerza y materia, o noúmeno y fenómeno, según se lo considere física o metafísicamente».

El artículo recorría, entonces, el histórico vínculo de la poesía con el sentimiento panteísta a través de las épocas y todo llevaba a concluir que la metáfora –esencia de la poesía– respondía a un sentimiento ya que el raciocinio era extraño a su producción. En sus palabras, «el artista antes que pensar, siente la secreta semejanza

⁴⁵ Leopoldo Lugones, «Nuestras ideas estéticas», *Philadelphia*, N° V y VI, 07/10, 07/11/1901.

de las cosas que así manifiestan su unidad sustancial». El panteísmo garantizaba la unidad espiritual del todo, comenzando –en el caso del artista– por la propia subjetividad y el universo. «Es el sentimiento lo que pone en función a las funciones intelectuales...». «El arte refleja –proseguía– porque no hay manifestación objetiva de los sentimientos».

Como puede advertirse, Lugones proponía su programa estético ocultista –programa al que prestó enorme fidelidad a lo largo de su vida– en clave de gran consonancia con las expresiones de la doctrina. Preocupado con los rumbos que tomaba la poesía que adhería a una estética melancólica, impotente para dejar traslucir lo que se siente, lo atribuía a una renuncia del «yo ilusorio». Sin embargo, el arte estaba comprometido con lo místico y absolutamente alejado de cualquier tendencia ideológica, política o del estilo. No deja de sorprender su reflujo posterior frente a una aseverativa como esta: «El arte no puede subordinarse a ideas políticas, religiosas o patrióticas». El más alto objeto que se disponía a alcanzar era la «descripción de la naturaleza por la naturaleza misma». Había, pues, que reaccionar contra el materialismo que llevaba al arte a un curso «repetidor» más que creador y que lo abandonaba a un único móvil: ser una vía para la satisfacción egoísta de deseos, sobre todo el carnal.

En este punto salía a relucir una airada misoginia. El predominio de lo carnal en la poesía se vinculaba a un exagerado *culto a la hembra* –este sentimiento se encuentra a menudo en su producción– por el que se llegaba a proclamar la superioridad de la mujer sobre el hombre, «signo característico de todas las decadencias» –concluía. En su programa la poesía estaba centrada en el hombre, no en la naturaleza. El objeto del arte era «manifestar la unidad sustancial de la naturaleza con el espíritu humano por medio de la armonía de las palabras, sonos, colores, líneas, personificando lo inmaterial para concretarlo y lo material para humanizarlo». El artista era un revelador de la Unidad del cosmos.

El artículo se explayaba luego en una serie de elementos analíticos que sería tedioso exponer porque redundan en el punto de vista presentado. Más allá de la evolución estética, religiosa y sobre todo política de Lugones, permanece inalterable una punzante –y angustiosa– apelación iniciática, marca central de una personalidad que impacta por su repliegue completamente reaccionario, cuyas marcas ya están presentes en el modo peculiar con que absorbió el ocultismo.

No podría cerrar esta visión –sin duda incompleta– de nuestros socialistas teósofos sin incluir otros nombres, que si bien parecen no haber pasado por los

ritos de iniciación adhirieron en alguna medida a los postulados de la doctrina. El nombre más sorprendente es el de Horacio Damianovich, científico y militante activo de la cultura socialista⁴⁶, integró el grupo de colaboradores fijos de la revista teósofa *La Cruz del Sur* que se editó en la década de 1910⁴⁷. Otra figura socialista importante incorporada a la publicación fue Carlos Sánchez Viamonte.

Damianovich hizo un largo comentario a la obra de Vaschide, *Le sommeil et les rêves*⁴⁸, trabajo que apuntaba hacia la consideración psicológica menos que fisiológica del proceso del sueño, siendo evidente que esta apertura a una explicación de este orden parecía una vía vinculante con la teosofía.

Sánchez Viamonte, por su parte, atacaba el maniqueísmo infantil de los antiguos cuerpos doctrinarios de la fe, apelando para la universalidad y la idea de unidad cosmogónica. «El bien y el mal –afirmaba– no son en realidad más que fenómenos concurrentes a la realización de un plan eterno que no reside en el triunfo de uno u otro principio»⁴⁹. Preguntándose si existía una «ley de compensación o justicia», o una «ley moral», respondía: «Lo que parece una realidad es que, dentro de cada espíritu, el universo o Dios se halla íntegramente representado y que fuera de él no deben buscarse las normas de conducta».

Sin duda teósofos también fueron Alberto Diego –el conocido militante asesinado en Quilmes–, y Conrado Nalé Roxlo. Pero desearía cerrar esta nómina con Victoria Gucovsky, la hija de Fenía Chertkoff –casada en segundas nupcias con Nicolás Repetto– que desde muy niña prestó servicios a la causa del socialismo iniciándose en el Centro Socialista Femenino. Inclined a la literatura –ganó un premio municipal por su obrita *Juanita* a principios de la década de 1920–, fue una colaboradora destacada de la Asociación Recreos y Bibliotecas Infantiles que dirigió su madre hasta su muerte en 1928. No es posible conocer los detalles de su adhesión a la teosofía, pero probablemente después de la muerte de Fenía Chertkoff

⁴⁶ He dedicado un estudio a Horacio Damianovich y sus teorías –especialmente a su trabajo como divulgador científico en la principal agencia del socialismo, la Sociedad Luz, en la primera década del nuestro siglo. Ver Dora Barrancos op. cit.

⁴⁷ Esta publicación, dedicada a «ciencia, filosofía, tradicionalismo», tuvo como director a Ángel Clara y entre los colaboradores figuran Eduardo Holmberg, Ricardo Rojas, Ernesto Mario Barreda, Delfina Molina y Vedía de Bastianini, Jorge Damianovich, Diego Molinari.

⁴⁸ Horacio Damianovich, «Las investigaciones sobre los sueños. Análisis de una obra de Vaschide», *Cruz del Sur*, Año I, N° 1, 1913.

⁴⁹ Carlos Sánchez Viamonte, «La paradoja de la virtud», *Cruz del Sur*, Año II, N° 18, 1916.

ocurrída en 1928, Victoria se decidiera a dar el paso aunque ello le costara no pocos problemas familiares⁵⁰. No es difícil imaginar la incomodidad de otros compañeros del socialismo frente a una adhesión que parece haber sido completa, como ocurrió con la notable Anne Besant. Lo que es más difícil de saber es cuántos de sus críticos, en su fuero íntimo, deploraban sinceramente su conducta. La teosofía era un bálsamo, una tea aun más luminosa que la de la propia ciencia conduciendo a trémulos luchadores por la igualdad y la fraternidad a un territorio seguro en donde la modernidad clausuraba la desventura y sobre todo la incertidumbre.

Registro bibliográfico

BARRANCOS, DORA

«El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica (1890-1930)», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXI, N° 40, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre, 2011, pp. 101-126.

Descriptorios · Describers

socialistas / teosofía / modernidad

socialists / theosophy / modernity

⁵⁰ Debo a Nicolás Iñigo Carreras testimonios acerca de los disgustos de Nicolás Repetto en relación a la inscripción teósofa de su hijastra.