



Ciencia y secularización en *Las fuerzas extrañas*, de Leopoldo Lugones

José María Martínez¹

Accepted: 28 October 2021
© The Author(s) 2022

Abstract

Taking as reference the literary criticism from the English-speaking world, this essay attempts to explain the correlations between science and secularization as shown in *Las fuerzas extrañas*, a collection of short stories by Argentinian modernista author Leopoldo Lugones. By analyzing the intertextual connections between Lugones' book and *The Secret Doctrine*, the ambitious theosophical treatise authored by Helena P. Blavatsky, and using also the concept of “scientific paradigm” proposed by Thomas Kuhn, the conclusion is reached that Lugones is both, a firm opponent of the materialistic scientific positivism of the nineteenth century, and a proponent of a new syncretic spiritualism that simultaneously coincides with and distances from the Christian Weltanschauung.

Keywords Leopoldo Lugones · *Las fuerzas extrañas* · Secularización · Teosofía · Ciencia · Positivismo

La crítica anglosajona ha dedicado ya bastantes esfuerzos a recordar las estrechas correlaciones entre literatura y secularización.¹ De su conjunto puede confirmarse la capacidad de dicha hermenéutica para generar nuevas lecturas de la creación literaria y *para* ratificar las aportaciones del discurso religioso en el debate cultural (Habermas, 2008), en especial en lo referido a la pugna entre las dos modernidades, la técnica y la artística o espiritual (Calinescu, 1991). Como ejemplo y frente a las propuestas de la “muerte del autor” o de la inmanencia total del texto, algunos

¹ Por razones de espacio, no puedo extenderme en lo referido al proceso de secularización como tal, del que aquí solo interesa recordar su complejidad y el cuestionamiento, cada vez más aceptado, de la identificación automática entre secularización y modernidad (Casanova, 1994; Taylor, 2007). De los numerosos sinónimos asignados a este concepto (desclericalización, diferenciación, etc.), aquí voy a trabajar principalmente con el de “cosmovisión” o “paradigma”, según el cual secularización se entendería como la reducción de la presencia de lo religioso en cualquier ámbito sociocultural o, en algunos casos, como la sustitución de un paradigma religioso previo por uno diferente.

✉ José María Martínez
josemaria.martinez@urjc.es

¹ Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, Spain

trabajos pioneros mostraban la utilidad de esta hermenéutica para contextualizar la producción de cada escritor (Brett, 1997). Otros estudios recordaban el empleo de conceptos religiosos como arquetipos de la narración novelesca e insistían también en la presencia de arquetipos religiosos en las hermenéuticas literarias (Pecora, 2015). En otras ocasiones se recuperaba la participación de autores confesionales en las polémicas políticas y se comprobaba el carácter relativo de la distinción entre ortodoxias y heterodoxias (Sudlow, 2011). Igualmente, esta lectura ha servido para analizar la configuración plástica de algunos motivos literarios en función de los parámetros espirituales de cada época o, en un plano más específico, para estudiar la presencia o ausencia de Dios en el mundo recreado por la novela burguesa, o para cuestionar el empleo monolítico de la “muerte de Dios” en la interpretación de la literatura victoriana (Jager, 2006; LaPorte, 2013; Lee, 2006). Más en la línea de las propuestas postseculares de J. Habermas o postcoloniales de G. Spivak, otro grupo de estudios más recientes han enfatizado las productivas interacciones entre lo sacro y lo profano o han tratado de explicar las correlaciones entre la configuración de lo sacro y las identidades étnicas o nacionales (Branch, 2020; Srivastava, 2008). Finalmente, y más ceñidos a las correlaciones entre ciencia y secularización, otros análisis insisten en el hecho de que el desarrollo científico no siempre coincide con la narrativa tradicional de la secularización, pues dicho desarrollo se da igualmente en culturas confesionales y a veces, además, de manera sobresaliente (Harrison, 2017; Rectenwald, 2016).

Como sugieren estas y otras aportaciones similares, lo importante entonces sería llamar la atención sobre este vacío de la crítica hispánica y, dada la versatilidad de esta perspectiva, apelar a ella para releer gran parte de nuestra literatura. Esto, además, debe ser de especial atención en un corpus -el hispánico- que tiene en lo religioso, en su presencia o en su ausencia, uno de sus contextos más permanentes. Y digo “gran parte de nuestra literatura” porque hasta donde llegan mis datos, la crítica hispánica apenas ha frecuentado este enfoque, pues aparte de las contribuciones pioneras de Gutiérrez Girardot (1987) y las más recientes y específicas de Santiáñez-Tio (2002), Foffani (2010) y Martínez (2013, 2017), centradas en las conexiones entre literatura y secularización en el *fin de siècle*, y también los trabajos de García-Donoso (2018) y Córdoba (2018), que comentan su presencia en las creaciones más contemporáneas, el resto de los momentos literarios apenas ha recibido aproximaciones de este tipo. Obviamente, no es casual que estos análisis se hayan aplicado primero a la modernidad del *fin de siècle* y de los momentos posteriores, pero también es cierto, como lo demuestran el corpus crítico anglosajón y las indagaciones historicistas al respecto (Chadwick, 1977; Olsen, 1995), que este enfoque podría aplicarse con idénticas posibilidades de éxito a otros momentos de nuestras literaturas.

En lo referido al Modernismo, el trabajo que debe recordarse en primer lugar es, sin duda, el extenso capítulo de Gutiérrez Girardot que muestra cómo el proceso de secularización se manifestaría sobre todo como algo totalizante, es decir, como un fenómeno que contendría simultáneamente dimensiones de alcance diverso, fueran estas teológicas, filosóficas, políticas, jurídicas, morales, psicológicas o, también, propiamente literarias (Gutiérrez Girardot, 1987: 73–136). En ese sentido, otro de los méritos de su análisis fue el de apuntar la extensa cantidad de títulos modernistas

que se explicarían desde esta perspectiva y que fundamentarían la definición de la literatura finisecular como un nuevo y peculiar misticismo. Así, el corpus modernista resultaría lo suficientemente amplio y elocuente como para reivindicar por sí mismo esta lectura. Por citar algunos títulos en esta línea, y sin referirme ahora a cuentos o poemas concretos, podrían recordarse, entre muchos otros, *Prosas profanas* (Rubén Darío), *El rosario de Eros* (Delmira Agustini), *Ritos* (Guillermo Valencia), *Cuaresmas del Duque Job* (Manuel Gutiérrez Nájera), *Liberalismo y jacobinismo* (José Enrique Rodó), *Místicas* (Amado Nervo) o *Cuentos malévolos* (Clemente Palma). Todos ellos se moverían en la franja de años más típica del Modernismo (1888–1920) y registrarían las diferentes líneas del proceso secularizador, bien sean sus manifestaciones políticas (Rodó), morales (Palma), esteticistas (Darío, Agustini), retóricas (Nervo), o hermenéuticas (Gutiérrez Nájera).

En cuanto a las herramientas teóricas que pretendo aplicar al trabajo de Lugones creo que el concepto de “paradigma”, Kuhn (2001), resulta especialmente útil y conveniente para este caso, tanto por proceder del estudio de las ciencias positivas como por llevar implícito un carácter dialéctico y transformacional. Así, aplicados al desarrollo y progreso de las ciencias naturales, los paradigmas quedan definidos como aquellos modelos o marcos de interpretación desde los que se iría construyendo cada disciplina (2001: 12–13). Desde otro punto de vista, los paradigmas serían también realizaciones científicas universalmente reconocidas y que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad (2001: 12–13). El progreso de las ciencias se daría pues a través del descubrimiento de anomalías existentes en esos paradigmas y de la posterior aceptación de los nacidos de la normalización de esas anomalías. En lo que ahora interesa, y más allá del inherente relativismo de esta propuesta de Kuhn, lo que habría que destacar sería la naturaleza dialéctica de esos “marcos mentales”,² es decir, su apertura a la autocrítica y a su propio cuestionamiento y, por ello, a la existencia en esa dinámica de un inherente discurso de crisis.

Considerando conjuntamente entonces las aportaciones de la hermenéutica de la secularización y el concepto teórico de paradigma de Kuhn, lo que sigue a continuación es una cala en el registro del proceso secularizador y en sus conexiones con los parámetros científicos finiseculares, tal como estas se darían en el libro de Lugones. Entre los posibles caminos para llevar a cabo esta cala, el más productivo me ha parecido el de contextualizar *Las fuerzas extrañas* (1906; en adelante *LFE*) en el marco mental derivado de *La Doctrina Secreta* (1888; en adelante *DS*), el extenso ensayo de Helena P. Blavatsky que explicaba la cosmovisión propuesta por

² En cuanto al carácter comparatista del fenómeno de la secularización, nacido de su condición de proceso histórico, la forma de “medirlo” es, obviamente, mediante el cotejo de dos o más paradigmas históricos diferentes. Por ello, al comentar el libro de Lugones, habrá que ir contrastando los parámetros propuestos en el mismo con otros análogos, principalmente el positivista y el cristiano. Por su lado, la expresión “marcos mentales” es una adaptación libre mía de la conocida “immanent frame” de Charles Taylor, que lo entiende como un “constructed social space” (2007: 542). De su trabajo adapto también su concepto de “paradigm shift” o “cambio de paradigma”, que él emplea precisamente en el contexto de los encuentros y desencuentros entre el paradigma sagrado y el paradigma secular en el ámbito de las ciencias (2007: 732).

la Teosofía, la corriente ocultista de moda por esos años y de la que Lugones era entonces un fervoroso seguidor. En la línea de lo propuesto por Gutiérrez Girardot, la Teosofía funcionaría pues como el elemento catalizador de la secularización observable en *LFE*, es decir, en su distanciamiento del paradigma religioso previo. Al mismo tiempo, su espiritualismo teosófico propendría una lectura superadora de la modernidad positivista de origen comtiano y, por tanto, de todas las propuestas científicas de carácter materialista. Lo que me interesa entonces es mostrar como *LFE* se ubica a la vez en una actitud secularizadora frente al paradigma religioso anterior pero se enfrenta simultáneamente a un paradigma científico que Lugones considera reductor tanto por sus métodos de trabajo como por su cosmovisión general.

Antes de analizar esas correlaciones, conviene aludir también al ambiente intelectual del fin de siglo argentino, cuya mejor definición ha sido quizá la del concepto “cultura científica” propuesto por Óscar Terán.³ En concreto dicha cultura estaría caracterizada por una presencia hegemónica o referencial del discurso positivista y científicista a la hora de leer la realidad nacional y de articularse en las instituciones. En este contexto, y en lo que interesa aquí, la ciencia se presentaba como “la organizadora de la realidad”, como la mentalidad propia de la época y también como el “sustento de la nación moderna”. No es por tanto extraño o que de forma natural surja también una pugna por definir la identidad de la propia ciencia y su rol en la cosmovisión general del momento. Es lo que, como se verá, queda implícito tanto en la *Doctrina secreta* de Blavatsky como en *Las fuerzas extrañas* de Lugones.

Esta cultura científica quedaba caracterizada también por la heterogeneidad, es decir, por las divergencias y mudanzas entre los propios positivistas, por una especie de constante pero incompleta asimilación con respecto al positivismo europeo y también por la simultaneidad de diferentes actitudes de reacción al mismo.⁴ Como afirma Paula Bruno con unas palabras que remiten igualmente al proceso secularizador, esta cultura no era “ni única ni excluyente” pues “convivía con otras

³ Mi referencia principal para esta mención al trabajo de Óscar Terán (2000) y a las observaciones que siguen es el trabajo de Paula Bruno sobre la historiografía de la intelectualidad este periodo (2012); de él tomo también las expresiones entrecomilladas. Según Bruno los principales elementos o líneas definidores de tal panorama serían cinco: la actividad e iniciativas de la generación del 80, la recepción del positivismo y la instauración de la “cultura científica”, la cuestión de la identidad nacional, la definición del rol del Estado y el alcance de su control social y, finalmente, la profesionalización de los intelectuales y de las disciplinas correspondientes.

⁴ En cuanto a su heterogeneidad, entre las múltiples líneas de esa cultura científica se encontrarían el biologismo de Darwin, el evolucionismo social de Spencer, el determinismo de Taine, la criminología de Lombroso o el monismo materialista de Haeckel (Bruno 2012: 76). Entre la bibliografía consultada para llegar a estas conclusiones se encuentran también el trabajo de Martínez de Codes (2000) y los diversos trabajos de Bustelo (2010, 2016, 2020). El primero resulta útil sobre todo para conocer la problemática recepción del positivismo europeo en Argentina y las mudanzas de varios intelectuales en su interpretación del positivismo. Los trabajos de Bustelo y otros más se concentran por su lado en la profesionalización de los intelectuales y en la dimensión oficial de esa hegemonía positivista, que se manifestaba en la orientación ideológica de instituciones educativas como la Sociedad Científica Argentina o las Facultades de Medicina, Ingeniería o Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Finalmente, en lo referido a la difusión del positivismo a través de la imprenta, me remito al también informativo artículo de Castro y Foz (2013).

expresiones, entre las cuales asumía un marcado protagonismo el ‘espiritualismo estetizante’” (2001: 79), además todas estas líneas de pensamiento “se habrían disputado un espacio para la construcción de imaginarios sociales y nacionales alternativos en detrimento de una ‘cultura religiosa’ en retroceso” (2001: 79).

Por su lado entre las líneas antipositivistas, se encontraban actitudes como el arielismo de Rodó o el idealismo neokantiano de Alejandro Korn (Bustelo, 2012). En cuanto a Lugones podrían recordarse el idealismo neoplatónico que le lleva a fundir los trascendentales clásicos (belleza bondad y verdad) en “Nuestras ideas estéticas”, un artículo de 1901 aparecido en *Philadelphia*, o el espiritualismo y el grecolatínismo defendidos en *Prometeo* y vinculados a la tarea definición de la identidad nacional desarrollada por los intelectuales argentinos en vísperas de la celebración del Centenario⁵. Del prólogo de *Prometeo* proceden precisamente unas palabras que muestran la deuda de Lugones con sus lecturas de la *DS* de Blavatsky. En ellas afirma Lugones que el punto de partida para la redacción de *Prometeo* serán los “libros platónicos, principalmente el *Timeo*, confrontados y ampliados con las especulaciones vedantinas del *Libro de Dzyan* que Helena Petrovna Blavatsky en la *Doctrina Secreta* ha tornado accesible a las mentes occidentales” (cit. Marini-Palmieri, 1988: 85). Tras esta cita parece ya conveniente pasar a comentar la presencia de la Teosofía y Blavatsky en los relatos y concepción de LFE en el contexto del proceso secularizador.⁶

De la amplia y concluyente bibliografía al respecto conviene destacar sobre todo las aportaciones de Soledad Quereillac (2008, 2016) y de Pedro Luis Barcia (Lugones, 1981, 2018). Los trabajos de la primera interesan sobre todo por insistir en el carácter permanente y no solo ocasional de la presencia de la cosmovisión teosófica en la obra de Lugones. Dicha presencia estaría manifiesta en la cosmología de Lugones, en su síntesis analógica entre lo antiguo y lo moderno, en su conceptualización del

⁵ Como se recordará, aunque *Prometeo* apareció publicado en 1910, su fecha de gestación es la de 1907, es decir casi simultáneo a *LFE*. Su intención respecto a la participación de ese espiritualismo en la tarea de la definición nacional no puede ser más clara: “La verdad es que tenemos muy descuidado el espíritu. Confundimos la grandeza nacional con el dinero que es uno de sus agentes. Hemos puesto nuestra honra en el comercio, olvidando que, por su propia naturaleza, el comercio puede llegar a traficar con nuestra honra [...] Urge, sobre todas las cosas, la espiritualización del país” (cit. Dmitrovicz 387; para la conexión conceptual entre espiritualismo y espiritismo ver Quereillac 2016: 87).

⁶ Aparte de esta cita son numerosas y de variados matices las pruebas de una lectura efectiva de Blavatsky o de su *DS* por parte de Lugones. Contamos por ejemplo con el testimonio de su propio hijo, que asegura que Lugones padre conoció la teosofía ya en Córdoba, antes de llegar a Buenos Aires y que *Isis sin velo* figuraba en la biblioteca de su padre (Lugones hijo: 1963: 179, nota 37). En la presencia de *Isis sin velo* y/u otras obras de Blavatsky en esa biblioteca coinciden también Barcia [en Lugones 2018, 24] y Marini Palmieri (1991: 244). Otros conocidos datos al respecto son la pertenencia oficial de Lugones a la Rama Luz (la sección oficial de la Sociedad Teosófica en Argentina), su nombramiento como secretario de la misma, y su repetida colaboración en la revista *Philadelphia*, el órgano de la Sociedad Teosófica porteña, donde la firma de sus artículos se remataba con las siglas M.S.T., es decir, miembro de la sociedad teosófica (para toda esta información y bastantes más datos ver, entre otros, Hewitt 1979; Quereillac 2008, 2016; Linde Navas 2014, o Martínez 2019). En cuanto a los comentarios sobre el componente propiamente científico o paracientífico de *LFE* y de sus interacciones con la ficción, pueden verse además los trabajos de Scari (1964), que comenta las intersecciones entre ciencia y ficción, Dmitrovicz (1983), que insiste en el espiritualismo de Lugones y de todo el fin de siglo, Fraser (1996), que insiste en la crítica antimaterialista de *LFE*, y Esparza (2017), que lo contextualiza en el mundo de la ciencia física.

nacionalismo cultural de sus jerarquizaciones raciales (2016: 157). Por su lado, las matizaciones de Barcia a la recepción lugoniana de la Teosofía ayudan a entender que la debilidad argumentativa o falta de sistematicidad de la cosmovisión de *LFE* se debe más a la mixtificación de las doctrinas teosóficas originales realizada por Blavatsky o Annie Besant que a la reelaboración llevada a cabo por el argentino (Lugones, 2018: 23–34). En este sentido, *LFE* resulta especialmente útil para confirmar ambas propuestas; la de Quereillac por ser *LFE* quizá el intento más serio por parte de Lugones de redactar su propia versión del total de la cosmovisión de Blavatsky, y la de Barcia, porque prueba que para entender *LFE* conviene mejor acercarse al libro a través de su lectura de Blavatsky que a través de cualquier otro texto teosófico.

Con toda la documentación mencionada es por tanto imposible dudar de la lectura efectiva de Lugones del ensayo de Blavatsky este conjunto de paratextos y del hecho de que este fue, incluso, el principal hipotexto de *LFE*. Como botón de muestra adicional puede recordarse el hecho de que el título del libro de Lugones procede seguramente de la serie de capítulos que Blavatsky dedicó a comentar los experimentos que las ciencias positivas estaban llevando a cabo y que, según *DS*, ocurrirían en un ambiente de frecuentes polémicas, y de sucesión de hipótesis y contradicciones. Como ejemplos, algunos de los títulos de algunos de esos apartados y subapartados de su libro son “Intelligence or Blind Forces”, “What are the ‘Forces’”, “An Attack on the Scientific Theory of Force by a Man of Science”, “Life, Force or Gravity” o “The Coming Force” (Blavatsky, 1978: I, 490–557).⁷

Lo que no siempre se ha recordado es que *DS* conversaba simultáneamente con los discursos religioso y científico contemporáneos y que registraba, por ello, las peculiaridades del proceso de secularización correspondiente. En concreto, el tratado de Blavatsky se presentaba como una amalgama sincrética espiritual y epistemológica de todos los fundamentos gnoseológicos de la Humanidad, es decir, no solo de los referidos al origen del Universo sino también al ser humano y a su completo devenir histórico. No en vano, el libro llevaba como subtítulo “The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy” y los dos volúmenes de su primera edición se titulaban respectivamente *Cosmogénesis* y *Antropogénesis*, y llevaban por tanto una manifiesta voluntad enciclopédica, de saber total, y la intención de nivelar y subsumir todas las fuentes de verdad propuestas hasta el momento. De la misma manera, y leído a través del logo de la Sociedad Teosófica incluido también en la portada (“There is no Religion Higher than Truth”), el subtítulo del libro ofrecía una epistemología distinta a la implicada en el positivismo científico, que asignaba a las ciencias experimentales el rol de único garante del conocimiento. Lo que obviamente trasluce este conjunto de paratextos es el discurso de

⁷ A esta carga intertextual y a la que menciono a continuación habría que añadir la deuda de *LFE* con algunos capítulos concretos de *DS*. En particular “La fuerza Omega”, el cuento casi epónimo del libro, sería una trasposición ficcional de uno de los experimentos sobre las fuerzas “inter-etéreas” y sus posibilidades mecánicas llevado a cabo por John E. Worrell Keeley (1837–1891). Lo interesante para la orientación antipositivista de Blavatsky y para su relación intertextual con *LFE* es que Keeley aparece calificado de “unconscious occultist” y que el capítulo correspondiente lleva el elocuente título de “The Coming Force” (Blavatsky 1978: I, 554–566).

crisis con que *DS* se enfrentaba a los paradigmas religiosos o científicos dominantes. En este sentido, *DS* replicaría las pretensiones de totalidad de textos tradicionales o contemporáneos como la *Biblia* o *El origen de las especies* y propondría entonces cosmovisiones alternativas. Es entonces en este contexto donde habría que entender el propósito total de *LFE* y, de forma aún más explícita, los relatos particulares de *LFE* con pretensiones cosmológicas o antropológicas omnicomprensivas, como podrían ser “El origen del diluvio” y, sobre todo, el “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones”.⁸

Dada la unidad de saberes asumida por la Teosofía, el trabajo de Blavatsky se concebía entonces como un manifiesto científico, es decir, como la propuesta de que las ciencias ocultas constituían una alternativa suficiente y objetivamente verificable, por encima incluso del modelo de las ciencias positivas y de los postulados materialistas.⁹ Al respecto basta con indicar que los títulos de los dos terceros capítulos de los dos volúmenes de la primera edición de *DS* llevaban el idéntico y elocuente encabezamiento de “Science and the Secret Doctrine Contrasted” (Blavatsky, 1978: I 475–676 y II, 643–798). A su vez, el tercer capítulo del primer volumen lleva como acápite la expresión “Reason for these adenda” (Blavatsky, 1978: I, 477) y como primer apartado “Occultism versus Materialism” (Blavatsky, 1978: I, 479–481). De la misma manera, el del segundo volumen se titula “The Occult and the Modern Doctrines” y el segundo, elocuentemente también, “Science is Silent on every Problem” (Blavatsky, 1978: I, xiv y II, xviii). Con la misma intención podría recordarse el prefacio de *DS*, donde quedan reivindicados, simultáneamente, la concepción de una Naturaleza orgánica distinta a la atomizada del positivismo, el entendimiento de las diversas religiones como procedentes de una única verdad original y la superioridad de lo oculto frente a lo manifiesto y, por ello, de las ciencias ocultas frente a las positivas.¹⁰ Como se ve, *DS* es entonces la propuesta de un nuevo marco interpretativo, caracterizado como “saber total” integrador de todas las fuentes de conocimiento y, consecuentemente, la propuesta de toda una nueva cosmovisión que comprendería cosmología y antropología, y ciencia religión y filosofía como fuentes del saber, entendidas siempre unidas e integradas. En el prefacio Blavatsky escribe:

⁸ Por supuesto ni *El origen de las especies*, ni *DS*, ni *LFE* eran los únicos escritos de este tipo. En el mismo grupo cabrían por ejemplo *Filogenia* (1884) y *Mi credo* (1906), del paleontólogo Florentino Ameghino (1854–1911), muy admirado por Lugones (Lugones 1915). Al respecto pueden recordarse algunos apartados de *Filogenia*, por combinar biología y ciencias exactas, o sus posicionamientos sobre los principios básicos que rigen el universo, muy cercanos a los de Lugones (ver Ameghino 1915, 75; 1906, 4–5; Lugones 2018, 111–134).

⁹ Al respecto hay que recordar también que la exposición de ideas en *DS* se hace de modo nada sistemático y no siempre exento de contradicciones internas. Lo que interesa en mi artículo es sobre todo la “verdad literaria” del libro y no tanto su verdad científica, algo ya ridiculizado por los propios contemporáneos de Lugones (ver Arlt).

¹⁰ Quizá convenga recordar que durante el siglo XIX la distinción entre ciencias ocultas y ciencias positivas era muy distinta a la actual, y que muchos científicos pasaban de unas a otras sin mayores complicaciones (Cruz Duarte 2014).

The writer [Blavatsky], therefore, is fully prepared to take all the responsibility for what is contained in this work, and even to face the charge of having invented the whole of it [...] all that she claims for it is that [...] its logical coherence and consistency entitle this *new Genesis* to rank, at any rate, on a level with the "working hypotheses" so freely accepted by modern science. Further, it claims consideration, not by reason of any appeal to dogmatic authority, but because it closely *adheres to Nature, and follows the laws of uniformity and analogy.*

The aim of this book may be thus stated: to show that Nature is not a "fortuitous concurrence of atoms", and to assign to man his rightful place in the scheme of the Universe; to rescue from degradation the archaic truths, which are the basis of all religions; and to uncover, to some extent, the fundamental unity from which they all spring; finally, to show that *the occult side of Nature has never been approached by the Science of modern civilization* (Blavatsky 1978: I, viii; entrecomillados en el original, cursivas mías).¹¹

Una similar actitud rectificadora es la que adopta Blavatsky frente a las religiones que se presentan como diferentes o superiores a otras, pues en el fondo y según ella, todas serían simples variantes de una sola verdad original. Por ello en *DS* se recogen sin cuestionamiento alguno y en función siempre de la pretendida unidad última de todas ellas, las aportaciones cosmológicas y antropológicas de creencias y mitologías tales como las grecolatinas, hebreas, musulmanas, nórdicas, budistas, egipcias, kabalísticas, cristianas, gnósticas, o hinduistas. En particular y frente al cristianismo, Blavatsky postula un universo deificado y eterno, inmanente y no explicable como creación, y donde lo que garantizaría la posibilidad de la ciencia sería la cohesión armónica de un universo autosuficiente y no la omnisciencia de un ser trascendente a ese universo. En todo este conjunto y como nota peculiar puede decirse que en *DS* destacan por un lado la presencia del orientalismo hindú, mucho más reducida en el caso de Lugones –que siempre prefirió el mundo grecolatino–, y por otro y a la hora de formalizar la unidad del universo, las propuestas de la numerología sagrada, en especial las del pitagorismo. En concreto, abundan en este sentido las referencias a cifras simbólicas como el doce o el siete que, según Blavatsky, serían las formulaciones matemáticas de la unidad universal, es decir, los esquemas básicos para su entendimiento intelectual. Así, este sincretismo religioso, síntesis de esa verdad única y original, sería también el garante de la condición orgánica del universo, de su dimensión sacramental y resacralizada.

De los escritos lugonianos próximos a estas ideas de Blavatsky y a las fechas de publicación de *LFE*, me interesa comentar dos breves ensayos publicados en la revista *Philadelphia*, órgano oficial de la Sociedad Teosófica argentina. Ambas colaboraciones llevaban unos títulos programáticos, presentaban también un tono militante y aparecían firmados por el autor de *LFE* con su nombre y las siglas M.S.T. (Miembro de la Sociedad Teosófica).¹² En este caso cuestionaban, como *DS*,

¹¹ Como complemento, podría recordarse la cita de *Isis Unveiled* (1877) que se incluye en la presentación del segundo volumen de *DS*, y con la que Blavatsky acusa al evolucionismo darwinista de explicar erróneamente la naturaleza humana (Blavatsky, 1978: II, xxii).

¹² El primero, titulado "Nuestro espíritu científico" apareció en *Philadelphia*, el 7 de agosto de 1900 (pp. 49–61), y el segundo ("Nuestras ideas estéticas") el 7 de noviembre 1901 (151–161). Los dos se recogen en Lugones (2018: 111–134).

el método positivista, pero coincidían con la filosofía cristiana en su reivindicación de los trascendentales de la metafísica clásica.

Como reza su título, el primer ensayo tenía como objetivo el de definir “nuestro método científico”, con un “nuestro” identificado con el de la teosofía de la revista y posicionado frente al método de las ciencias positivas. Así, de la misma manera que los positivistas presuponían la infalibilidad del suyo, Lugones cuestionaba esa misma infalibilidad y defendía la veracidad y la firmeza de las premisas, razonamientos y conclusiones del método ocultista. En concreto, lo que Lugones no compartía era la prioridad que el método inductivo (el “método científico moderno”, 2018: 113) recibía en el positivismo pues, según Lugones, ese método no podía llegar a establecer verdades generales o absolutas dado que su objeto de estudio, la materia, debería estudiarse en todas sus manifestaciones y relaciones posibles, que serían infinitas y siempre abiertas al error. “Para no dudar -asegura-, es necesario afirmar en absoluto, y para afirmar en absoluto se requiere de principios indiscutidos: en filosofía, el bien; en ciencia, el espacio y la forma” (2018: 114). Como respuesta, el método propuesto sería el método deductivo, es decir el apoyado en el fundamento general y sólido que sería la ley de la analogía la cual, por ser universal, afectaría a la materia bajo “cualquier condición y estado” (2018: 117). Más adelante Lugones confirma esas aseveraciones aplicando uno de los principios numerológicos recogidos de la *DS* para mostrar la unidad de todas las ciencias y, por tanto, la verdad y la unidad del saber universal.¹³ El artículo concluye insistiendo en el espiritualismo de sus planteamientos y en la concepción armónica del universo en un tono igualmente combativo:

Tenemos el mal gusto de no estar conformes con las especulaciones materialistas que proclaman el azar como la razón del Universo [sic], y con ese método científico cuya consecuencia suprema es la multiplicación de la duda.

Los conocimientos adquiridos por esa misma ciencia, para quien espiritualismo es sinónimo de una triste degeneración misonésta [...] nos demuestra que el Universo es una armonía formada por proporciones de números. Nuestro objeto es generalizar este conocimiento, para expresar la ley fundamental del Universo por medio de una razón numérica. (123)

El segundo artículo, aparte de compartir con el anterior el programático “nuestro” del título, da el paso significativo de identificar al poeta como la figura capaz de percibir la armonía analógica del Universo. De esta manera el poeta queda identificado no solo con el médium platónico o el vate romántico, sino también con el filósofo y el científico, es decir con el hombre de la ciencia de lo oculto, que ve más allá de lo particular y sabe “sentir la belleza” o “la unidad del Universo en la armonía de las cosas” (2018: 125). En ese caso Lugones asume también la fusión o identidad de los trascendentales clásicos y cristianos (verdad, bien, belleza y unidad), que es otra de las formas de distanciarse de la dirección del proceso

¹³ Me refiero en concreto al principio de lo que Lugones llama la “ley septenaria” (122) y Blavatsky “The Mysteries of the Hebdomad” (Blavatsky 1978: II, 590–641). Según dicha ley, el número siete estaría presente en las sistematizaciones últimas de todas las disciplinas científicas.

secularizador que consiste en la disgregación de los mismos (Ruiz Retegui, 1998). Y si el primer artículo criticaba el positivismo desde la atalaya de las ciencias totalizantes (las ocultas), este lo lleva a cabo desde la perspectiva estética. El positivismo quedaría, pues, doblemente desacreditado:

Pero el materialismo actual ha infestado también el Arte, que de *creador* se ha vuelto *repetidor*. Su más alto objetivo es la descripción de la Naturaleza por la naturaleza misma. Y aquel superior intento de elaborarla para espiritualizarla, es pura ‘metafísica’ conforme a la mísera clasificación del positivismo dominante

¡La Naturaleza por la Naturaleza misma! ¡No!... El más noble objeto del Arte es el Hombre (2018: 130)

Con todo este conjunto de intertextualidades y coincidencias entre Lugones y Blavatsky lo que ha de esperarse entonces es que *LFE* sea una crítica explícita o implícita de los paradigmas positivistas cuyo materialismo no podría explicar las “anomalías” unificantes y espirituales del Universo. Sería también una crítica del marco mental (la “immanent frame” de Taylor) que impediría pensar más allá del parámetro materialista.

Si consideramos ahora las sugerencias de la hermenéutica literaria de la secularización apuntadas al comienzo, y las adaptamos a la interacción entre secularización y ciencia en *LFE*, creo que podrían identificarse tres principales líneas de inquisición.

La primera sería la concepción de *LFE* como cosmovisión o *Weltanschauung* y derivada de la confluencia del espiritualismo científico de Lugones y su entendimiento del Universo como un ente inteligible y analógico. En este sentido *LFE* propondría un nuevo paradigma mental, materializado en la organización del libro como un conjunto de textos armónico y paralelo al universo. En cualquier caso, y es lo que interesa aquí, la propuesta sería una alternativa tanto a la cosmovisión cristiana como a la positivista. La segunda línea sería la de las reformulaciones de lo religioso tradicional, en este caso de la ortodoxia cristiana, a través de actitudes propias del *fin de siècle* como el esteticismo o el sincretismo religioso. En su conjunto, en este grupo estaría operando lo que ha dado en llamarse “effacement” de lo religioso (Srivastava 26), es decir, la reducción de la presencia de la categoría de lo sagrado en un texto original a causa de relecturas o reelaboraciones ulteriores. Y la tercera la constituiría la formulación de un discurso propiamente científico y alternativo al positivista, perceptible principalmente en relatos como “La fuerza Omega”, “La metamúsica” o “Yzur”. En estos relatos destacarían el alejamiento del discurso científico oficial y la propuesta de un modelo alternativo, es decir, la dinámica de cambio de paradigmas científicos comentada por Khun.

En cuanto a la primera, al pensar en *LFE* como libro total o como nuevo paradigma, habría que tener en cuenta el papel de Lugones no tanto como narrador sino como autor. Es decir, si Lugones concibe *LFE* de la misma manera que Blavatsky concibió *DS*, hay que pensar entonces que *LFE* es, en cuanto conjunto organizado de textos particulares, la formulación de la cosmovisión del Lugones de esos años. En este sentido, el autor de *LFE* debería distinguirse especialmente del narrador de los relatos del libro y entenderse sobre todo como el artífice de la organización y el

contenido ideológico de todo el volumen.¹⁴ Entendido así, *LFE* no sería tanto un libro de ficciones sino más bien un ensayo ficcionalizado, es decir, un texto donde la distancia entre autor e ideas está mucho menos mediatizado que en las novelas o cuentos, ya que esos narradores son, en los ensayos, inexistentes. Así y aunque puede tratarse de una simple coincidencia, el título del último texto de *LFE* (“Ensayo...”) incluye en realidad lo que sería el género intencional del libro, es decir, un libro compuesto de doce fábulas con un texto final a modo de moraleja o compendio justificativo.¹⁵ La denominación como “lecciones” de cada uno de los diez discursos del “Ensayo...” no parecen sino insistir en esta intención didáctica o magisterial.

Por su lado, el “Ensayo...” es una propuesta claramente cosmológica, es decir una explicación que incluye aseveraciones sobre el origen y sentido de todo lo existente. Su proemio comienza con el encuentro del narrador con un sabio presentado en tono solemne, con una voz grandiosa y definitiva, ya que se trata de “un hombre alto, moreno en cuyo tipo resaltaba ante todo una gran distinción a poco acentuada por el encanto de su lenguaje” (1996: 233).¹⁶ Así, las diez lecciones se van exponiendo de forma gradual, comenzando por la explicación del origen de la vida y de los seres más básicos y llegando a los más complejos y perfectos, que serían los protagonistas de las dos últimas lecciones (“La inteligencia en el Universo” y “El hombre”). Lo importante en esta exposición sería su voluntad omnicompreensiva, es decir, su propuesta como un paradigma de interpretación de la totalidad de lo existente. Dicho paradigma se alejaría a la vez de las cosmovisiones de la ortodoxia judeocristiana y del evolucionismo darwinista. En concreto, la lección titulada “La inteligencia del universo” concluye con una nota del autor (no del narrador) proponiendo un Dios que estaría ubicado a la misma altura de la creación o identificado con los estados de la conciencia, es decir, entendido como parte de un universo panteísta o como una manifestación del alma personal, al modo budista.¹⁷ En cuanto a su distanciamiento de las ciencias positivas y del darwinismo,

¹⁴ La organización de los textos de *LFE*, y los detalles de su preparación siguen siendo desconocidos, aunque lo lógico es pensar que hubo un momento hacia finales de 1905 o comienzos de 1906 en que Lugones habría reagrupado sus cuentos previos y que habría escrito otros para dar el cuerpo y sentido final. Entre los textos del segundo grupo se encontraría el “Ensayo...”, o sea, la explicación teórica del resto (ver al respecto Martínez 2019).

¹⁵ Como en muchos otros libros, la diferencia de identidades entre autor y narrador queda manifiesta en paratextos habituales como los títulos o subtítulos. Pero en este caso, además, existen otros dos paratextos que insisten en esa separación. El primero es la “advertencia” de la segunda edición del libro, que volvía a insistir en la intención científica de la primera edición; el segundo lo constituyen las notas explicativas del “Ensayo...”, que resultan en una clarificación a las palabras del sabio del cuento por parte de una voz superior a la suya y, también, a la de todos los narradores homodiegéticos del resto de los relatos (ver Lugones 1996: 95 y 233–283).

¹⁶ Sigue Lugones: “Arrobado verdaderamente por su conversación, confieso que las horas se me iban sin sentirlo, así las ideas expresadas por aquellos labios fuesen de las más extraordinarias; pero entre ellas y su autor, había cierta correlación de singularidad que las hacía enteramente aceptables mientras él hablaba [...] Su estatura parecía haber crecido hasta sobrepasar la vecina montaña” (1996: 233, 283).

¹⁷ Algunas de sus afirmaciones son también cercanas a las opiniones de Ameghino, aunque son compartidas igualmente por otros pensadores y científicos del momento: “Nosotros llegamos a Dios, es decir al Ser Supremo (que de ninguna manera se nos representa como un tipo semejante al humano) a través de la materia y la fuerza, sin necesidad de negarlas, antes refundiéndolas en su propio ser una de cuyas manifestaciones las consideramos. De aquí que tengamos a las manifestaciones de la vida absoluta (Dios) por estados de conciencia” (Lugones 1996, 245; Glick 1999, 20).

el final del “Ensayo...” recuerda el silencio de la ciencia ante los interrogantes más profundos y cita y ubica el evolucionismo en un nivel inferior al del espiritualismo teosófico. Así afirma Lugones que “nuestras ideas son también espíritus, espíritus que aspiran a realizar, como los astros en el cielo y las flores sobre la tierra, no la sombría *struggle for life* de la ciencia, sino la divina *struggle for light* de los seres superiores” (1996, 283). Como resultado último, la evolución defendida en el “Ensayo” sería una evolución circular, con repeticiones y ciclos de reencarnaciones, es decir, y aparte de sus deudas orientalistas, como un proceso cerrado en sí mismo y diferente a la evolución lineal, sea esta azarosa (darwinismo) o teleológica (cristianismo).

La propuesta de *LFE* como cosmovisión también podría entenderse a partir de su formato, es decir, en función de la organización y arquitectura de sus textos. Según Jensen (1975) y Martínez (2019), el conjunto de ellos forman un sistema matemáticamente organizado, análogo al universo pitagórico que se defendía también en *DS*¹⁸ y que, entre otras cosas, explicaría que la segunda edición del libro (1926) se publicase sin ninguna alteración del índice original. Dicho índice estaría compuesto de dos partes simétricas, cada una de ellas integrada a su vez por doce textos también con un orden o gradación internos. Así el primer grupo de doce textos (los doce cuentos), estaría ordenado por seis parejas concéntricas. La primera pareja la constituirían el primer y el duodécimo relatos (“La fuerza Omega” y “El Psychon”), coincidentes en su temática paracientífica; la segunda la formarían el segundo y el penúltimo (“La lluvia de fuego” y “La estatua de sal”), coincidentes en su intertextualidad bíblica; la tercera la compondrían el tercero y el décimo (“Un fenómeno inexplicable” e “Yzur”) coincidentes en su cuestionamiento del evolucionismo darwiniano; la siguiente la formarían el cuarto y el noveno (“El milagro de san Wilfrido” y “Viola Acherontia”), con unos argumentos vertebrados ambos en torno al simbolismo vegetal; la siguiente el quinto y el octavo (“El escuerzo” y “Los caballos de Abdera”), que tematizarían el motivo de “animales malditos”, y la última la formarían el sexto y el séptimo cuentos (“La metamúsica” y “El origen del diluvio”), que se referirían de nuevo a las propiedades analógicas y a la cosmogénesis del universo. Paralelamente la segunda parte del libro, el “Ensayo”, estaría compuesto por un total de doce textos, con dos (el “Proemio” y el “Epílogo”) que enmarcarían la exposición general, y otros diez (las diez “lecciones”) ordenados de forma gradual y escalonada, ya que comienzan narrando el origen del universo y concluyen explicando la aparición del hombre, que constituiría algo así como la culminación de ese proceso.

En cuanto a la variedad referencial de las doce narraciones de la primera parte, debe recordarse que esta incluye una gran diversidad de argumentos, sean estos

¹⁸ Obviamente, esta organización analógica de *LFE* no es exclusiva de Lugones pues, sin salir del Modernismo, contamos también con *Místicas*, de Amado Nervo (1998), que parece imitar un oficio litúrgico al titular “Introito” a su poema inicial y “Ultimissima Verba” al final. Más conocido es el caso de *Rayuela*, de Julio Cortázar, donde la lectura de los ‘capítulos’ puede seguir el mismo (des)orden que el juego al que se refiere el título.

paracientíficos (“La fuerza”, “La metamúsica”, “Yzur”, “Viola”, “El Psychon”), bíblicos (“La lluvia”, “La estatua”), fantásticos (“Un fenómeno”), hagiográficos (“El milagro”), legendarios (“El escuerzo”), ocultistas (“El origen”) o mitológicos (“Los caballos”). Todos ellos estarían subsumidos no solo en ese índice matemáticamente simétrico y regulado sino también en el mundo unificado del ensayo final. En otras palabras, esta diversidad argumental que engloba historias con diferentes niveles de mimetismo y de realidad ficcional podrían entenderse también como la materialización de la cosmología propuesta en el “Ensayo”, de la misma manera que todas las historias particulares (mitológicas, legendarias, científicas, religiosas, etc.) recogidas en *DS* podrían entenderse como integrantes del Universo teosófico. Y, en lo que se refiere al saber científico, la variedad de disciplinas mencionadas en los cuentos de la primera parte (física, música, botánica, química) y que aparecían unificadas por Lugones bajo la “ley septenaria” en su ensayo sobre el método científico, quedarían asumidas por el saber universal expuesto en el “Ensayo”. Paralelamente, y de forma más concluyente el “sabio” del “Ensayo” sería el científico-poeta en el que se sintetizarían ya sin limitaciones los sabios, investigadores, *médiums* y narradores que desde las ciencias positivas o las ocultas han protagonizado o participado en los relatos de la primera parte.

En cuanto a la secularización visible en las reformulaciones de la ortodoxia cristiana pueden también comentarse varios puntos. Uno de ellos, referido a la historia externa del libro y a su recepción inmediata, sería el de las vicisitudes editoriales de “El milagro de san Wilfrido”, un relato típicamente hagiográfico. Este fue publicado por primera vez el miércoles santo (15 de abril) de 1897 en el periódico *El Tiempo* de Buenos Aires. En 1906 se publicó en dos lugares más, en *LFE* y en el número de Semana Santa de *Caras y Caretas*.¹⁹ En otras palabras, y en el contexto que ahora interesa, “El milagro...” habría recibido entonces dos lecturas distintas y divergentes en función de su lugar de aparición y de la consecuente duplicación de sus lectores inmediatos. La primera (la de *El Tiempo* y la de *Caras y Caretas*) habría ocurrido en el marco de la tradición cristiana y la segunda (la de *LFE*) en el marco del sincretismo religioso y espiritual propuesto por la Teosofía. Obviamente la existencia de estas dos lecturas implica la convivencia de dos paradigmas religiosos diferentes. Por un lado estaría el de un público amplio y general que seguiría las interpretaciones ortodoxas, y por otro el de un público más especializado, y seguramente más reducido, que lo leería en clave heterodoxa, alejada de la lectura del cristianismo tradicional y para quien lo extraordinario de la historia no sería fruto de la intervención de un Dios personal sino más bien, en el contexto teosófico, de la confluencia de las “fuerzas extrañas”. Es este por tanto un ejemplo de cómo la hermenéutica de la secularización puede entenderse también desde la teoría de la recepción, en el

¹⁹ En concreto “El milagro” apareció en el número 232 del 7 de abril de la revista (no pg.) y junto a otras colaboraciones de tipo religioso que muestran también parte del contexto sociológico concreto de estos relatos, es decir el del revival católico del siglo XIX (ver Cueva Merino 2005). Las colaboraciones de *Caras y Caretas* eran principalmente crónicas o reportajes fotográficos (“Pasión y muerte de Jesús”, “Domingo de ramos”, “Jueves Santo”, “Viernes Santo”, aunque también se incluían simples crónicas (“Un sermón de Viernes Santo”, “Sábado de Gloria”) o felicitaciones episcopales (“La bendición arzobispal”).

sentido de que el cuento habría desembocado en dos grupos de lectores intencionales (el “intended reader”) que estarían definidos por dos paradigmas interpretativos o marcos referenciales también diferentes. A su vez, esa divergencia de paradigmas quedaría confirmada o materializada por los acompañantes textuales y paratextuales de cada ‘versión’, que en un caso serían el conjunto de textos o imágenes periodísticos de índole religiosa tradicional y en otro todo el conjunto de relatos y paratextos ubicados en *LFE* y encaminados a producir una lectura teosófica del cuento.

Los otros dos textos de temática explícitamente judeocristiana recogidos en *LFE* sufren unas variaciones similares, pues tanto “La lluvia de fuego” como “La estatua de sal” se acaban leyendo en cuanto versiones recicladas del original bíblico y, por tanto, en función de unos parámetros preestablecidos por la historia religiosa y social anterior a las versiones de *LFE*. A su vez y para que esas versiones no fueran simples paráfrasis de los originales, el autor ha llevado a cabo una serie de estrategias que, al final, resultan en la desaparición de algunos de sus contenidos religiosos o morales originales. En el primer relato, el episodio del *Génesis* se narra desde la perspectiva de un personaje no solo ausente en el hipotexto sino también distinta de la voz autorial de este. En concreto el narrador de “La lluvia” es una de las víctimas de la catástrofe y escribe desde de esa perspectiva; no lo hace por tanto como un personaje arrepentido o conocedor de la realidad del castigo divino, que seguiría entonces la misma línea del original, sino desde la perspectiva entre cínica y epicúrea de quien querría continuar el mismo tipo de vida. Así del narrador veterotestamentario apoyado en la inspiración divina se pasaría a la voz de la víctima a través de su espíritu reencarnado, es decir, a través de una ficcionalización mediatizada por las creencias espiritistas o religiosamente heterodoxas de Lugones. El resultado final es el de un episodio donde lo apocalíptico y lo decadente y lo que de espectacular tenga este fenómeno –pero no la intención moralizante del hipotexto– ocuparía el primer plano. De la misma manera, el texto de Lugones se amplía para dar más espacio a la inmoralidad y a las sibaritas costumbres de los habitantes y, al contrario de lo que ocurre con el sintético relato bíblico, la anécdota se extiende y escalona para crear un intenso y detallado crescendo emocional. De esta manera, las voces narrativas de ambas versiones de la historia y, con ello, la intencionalidad de los mismos, resultan entonces opuestas e incompatibles entre sí.²⁰

Por su lado, la justificación de los argumentos de los doce relatos de la primera parte por medio de las teorías del “Ensayo”, convierten a este en la explicación cosmológica de todos y cada uno de ellos. En otras palabras, si en la vida social contemporánea a Lugones y exterior a *LFE*, la ortodoxia doctrinal de esos argumentos viene dada por la cosmología cristiana, “lluvia”, ubicaría como referenciales relatos como “El milagro”, “La estatua” o “La lluvia”, en *LFE* se habría producido de hecho

²⁰ Algo semejante podría decirse de “La estatua”, el texto concéntrico de “La lluvia”, publicado primero en el periódico *Tribuna* el 17 de mayo de 1898 y luego, en un segundo momento, en *LFE*. Se diferenciaría de “La lluvia” en que su anécdota se narra a través de la voz fiable de un peregrino y en que su enseñanza final es claramente moralizante pues su protagonista, aunque engañado por el demonio, resulta castigado por ceder a la tentación de la curiosidad. Pero, de nuevo, interpretado en el contexto de la misma doble recepción de “La lluvia”, la explicación última del extraño final de la anécdota volvería a problematizarse.

un reajuste o cambio de paradigma. Este nuevo marco referencial consistiría en la sustitución de la jerarquía previa (la cristiana) por otra (la teosófica), que sería la defendida en el “Ensayo”. Consecuentemente, las diferentes cosmologías de los relatos de la primera parte (mitología clásica, ocultismo, cristianismo, leyendas) quedarían ahora situadas a un mismo nivel y asumidas completamente por una nueva cosmovisión. Por ello, las “fuerzas extrañas” que explican todos y cada uno de los argumentos y que, fuera del libro, serían independientes o propias de cada cosmología, en *LFE* deben entenderse como integrantes de un único universo analógico donde esas diferencias son solo aparentes, donde esas fuerzas son solo manifestaciones de la viva unidad del cosmos y donde la distinción entre “ortodoxias” y “heterodoxias” queda invalidada por el *motto* teosófico de *DS* (“There is no Religion Higher than Truth”). Toda esta equiparación narrativa implica finalmente otra equiparación conceptual, es decir, la propuesta de que los poderes sobrenaturales del Dios bíblico han sido sustituidos por las “fuerzas extrañas” que ahora explican los “extraños” finales de los de los relatos paracientíficos, legendarios, mítico y u ocultistas.

Por lo que, finalmente, respecta al desencuentro entre el cientifismo materialista del positivismo y el espiritualista de *LFE*, los textos más ilustrativos serían los que han solido recibir la etiqueta de “fantaciencia”, es decir, “La fuerza Omega”, “Viola Acherontia”, “Yzur”, “La metamúsica” y “El Psychon”. En todos ellos aparecen dos constantes temáticas que deben entenderse mutuamente implicadas. La primera sería la crítica más o menos explícita de los modelos de la ciencia positiva, con la consiguiente identificación de las anomalías de su método, y la segunda la propuesta de una solución a ese problema desde la ciencia ocultista, a través del método deductivo. Con el positivismo *LFE* compartiría la confianza en el progreso humano llevado a cabo a través de una ciencia experimental que se moviera dentro de los parámetros de las leyes de la analogía universal.

Un poco diferente sería su relación con la cosmología cristiana, de la que se distanciaría en lo referido a la identidad de la instancia que justifica la posibilidad de la ciencia, pero a la que se acercaría al reivindicar la naturaleza sacramental del cosmos. En cuanto a lo primero, *LFE* propone que la posibilidad de la ciencia y de la elaboración de leyes y fórmulas estables se da por la cohesión inherente del universo. Frente a ello, la cosmovisión cristiana defiende que la posibilidad de la ciencia queda garantizada por el orden que un Creador trascendente ha impreso en la creación. El universo sería así un reflejo de la mente divina y no tanto un ser inmanente. A la vez tanto la teosofía como el cristianismo propondrían un universo de naturaleza espiritual, es decir, la de una materia preñada de sacralidad y capaz por ello de soportar una lectura abstracta y llena de asombro y que iría más allá de la lectura inmediata, reductora y casi irreverente de los científicos materialistas. Esta sacramentalidad justificaría también la función “sacerdotal” del científico y del poeta, algo que no ocurriría en el mundo del materialismo, donde científicos y burgueses nunca serían capaces de acceder a esa dimensión “oculta” de la Naturaleza. De esta manera se habría dado lo que Gutiérrez Girardot habría calificado de “resacralización” del mundo y que sería propio de la peculiar secularización modernista (1987: 79–80).

Si antes me he referido a la relectura que *LFE* hace del paradigma religioso tradicional, ahora me interesa recordar la dinámica de crisis dialéctica entre teosofía y

positivismo a través de unas pocas citas o paráfrasis de los cuentos fantacientíficos del libro. Un primer grupo de citas se refiere al discurso propiamente crítico, es decir, al momento en que Lugones, normalmente a través del científico protagonista, se distancia explícitamente de la propuesta positivista. Un segundo lo constituye la defensa de la ley de la analogía como punto de partida para el método científico, y un tercero se referiría al diálogo de esos científicos y sus teorías con investigadores históricos y reales del positivismo o de las ciencias ocultas, bien para apoyar sus propias teorías, bien para superarlas.

El momento de crisis se recoge por ejemplo en los parlamentos en que el sabio de “La fuerza Omega” anuncia la proximidad de nuevos inventos que confirmarían las propuestas de las ciencias ocultas (1996: 98) o también cuando en “La metamúsica” el compositor cuestiona los conocimientos tradicionales proponiendo que el sonido podría ser también una fuente de luz y afirmando que tras esa propuesta “quedó planteado mi *problema*” (1996: 161; cursivas mías). Ocurre también cuando el narrador de “Yzur” recurre a sabidurías o tradiciones orientales para cuestionar el evolucionismo darwinista (1996: 199), o cuando el narrador de “El Psychon” afirma que el científico del relato era un sabio “espiritualista” y que, por tanto, se hallaba marginado en las camarillas oficiales (1996: 221). Por su lado, las propuestas explícitamente analógicas se darían por ejemplo cuando el sabio de “La fuerza Omega” afirma la “identidad de la mente con las fuerzas directrices del cosmos” o cuando niega la diferencia de naturalezas entre el sonido, la luz y la electricidad (1996: 98 y 101). Lo mismo ocurriría cuando en “La metamúsica” se afirma que las notas musicales poseen “cada cual su color, no arbitrario sino real” (1996, 159), o cuando en “Viola Acherontia” se utilizan las analogías morfológicas entre plantas y humanos como punto de partida para justificar y llevar a cabo el experimento en cuestión (1996: 191–193). Finalmente, son muy recurridas también las menciones a científicos o eruditos coetáneos o positivistas y especialmente a sabios antiguos y más ligados a una visión integradora del saber. En general y como en *DS*, los primeros suelen mencionarse para confirmar las propias teorías de los sabios de *LFE* o para ser rebatidos por la voz autorial, como ocurre con las menciones John Thynndall en “La fuerza Omega” o a Eduard Hanslick en “La metamúsica” (1996: 105 y 167). Por el contrario y de manera elocuente, los segundos suelen mencionarse para confirmar esas mismas propuestas, como es el caso de Bernardin de Saint Pierre y Francis Bacon en “Viola Acherontia” (1996: 191–193).

La conclusión a todos estos presupuestos debería explicar la razón por la que los experimentos de los relatos paracientíficos acaban fallando ya que este fracaso podría, en principio, interpretarse como un cuestionamiento de los postulados analógicos. Hasta ahora las explicaciones de la crítica lugoniana han sido diversas e incluyen, por ejemplo, a quienes piensan que tales finales serían una simple réplica de la estructura de muchos relatos fantásticos o de ciencia ficción, cuyos mundos sobrenaturales se presentan superiores y opacos al mundo ordinario y donde la justicia narrativa debe castigar toda prepotencia humana. Otras lecturas más recientes consideran esos fracasos como una crítica del maquinismo (Kirpatrick, 1987) o como versiones del mito de Prometeo (Linde Navas, 2014). Por el contrario, lo que se deduciría de la presente lectura de *LFE* sería la confirmación de las hipótesis teosóficas de partida de cada uno de los experimentos. Así, en “La fuerza Omega” la

muerte del sabio demostraría que el sonido es realmente una fuente de movimiento mecánico; en “La metamúsica” se concluiría que sonido y luz son la misma forma de energía; en “Yzur” que los simios son realmente capaces de hablar y que, por tanto, la involución defendida por el teosofismo sería más verificable que la teoría darwinista de la evolución. De la misma manera, en “El Psychon” se habría demostrado que el pensamiento puede materializarse y finalmente, en “Viola Acherontia”, que las flores también podrían humanizarse y, por tanto, que las taxonomías que establecerían separaciones rígidas y no analógicas entre los seres vivos estarían gravemente equivocadas. En otras palabras, no habría ninguna propuesta científico-analógica, ningún alejamiento de los paradigmas positivistas, que no haya podido ser verificado y que, por tanto no deje de confirmar la realidad verificable y científica de las “fuerzas extrañas”. Otro asunto diferente sería la consecuencia que el desenlace de cada experimento haya supuesto para el científico correspondiente y cuyo final será siempre traumático porque esa sigue siendo la manera de mantener y confirmar la magnitud y grandeza del universo teosófico. Y es que la propuesta teosófica quedaría muy disminuida si al final su cosmología o su universo fueran tan reducibles a las capacidades humanas como la de científicos positivistas. Es, simplemente, otra forma de confirmar la distancia entre los paradigmas científicos de las dos cosmovisiones.

Con todo lo dicho, puede entonces pensarse que las correlaciones entre ciencia y secularización en la literatura hispánica suponen otro productivo modo de abordar el corpus modernista en general y, en particular, el de aquellos textos que como *LFE* se encuentren encaminados a cuestionar el materialismo positivista. En concreto, la peculiar incardinación de *LFE* en la tradición teosófica le habría servido a Lugones para reivindicar las aportaciones concretas de la ciencia contemporánea siempre que no contradijeran los planteamientos de las leyes de la analogía ni de su visión integral de la Naturaleza. A la vez, esa herencia teosófica le habría proporcionado un sistema doctrinal concreto y con ambiciones de totalidad con el que justificar su concepción espiritualista y armónica del universo, que habría tratado de materializar y defender a través del contenido y la organización del conjunto de relatos de *LFE*. Entre estos, el “Ensayo” resultaría la pieza clave para entender el propósito y la cosmología del volumen, que se caracterizaría también por una serie de encuentros y desencuentros con los otros dos principales paradigmas (el positivista y el judeocristiano) con los que estaría dialogando.

El paradigma de *LFE* es, como en general todo el paradigma modernista, un paradigma de crisis y asimetrías. En este caso, la hermenéutica de la secularización ha permitido descubrir que *LFE* se plantea obre todo como una actitud crítica que cuestiona y busca anomalías en los paradigmas previos o tradicionales, y que propone una inversión de jerarquías y la adaptación de los mismos a un nuevo marco mental. El hecho de que en la vida real este intento de Lugones fracasara se debe no solo al progreso divergente de las ciencias positivas y de la cosmología cristiana con respecto a los cuestionamientos teosóficos, sino también y de modo especialmente interesante, a la dinámica propia de las cosmovisiones y paradigmas, es decir, y como deja claro el trabajo de Khun, a la existencia de anomalías o insuficiencias en cada uno de ellos, y para lo que la Teosofía no podrá ser, tampoco, una excepción. Pero, en cualquier caso, a nivel propiamente literario, lo que sí parece haber

quedado claro es que la hermenéutica de la secularización permite leer *LFE* desde unos nuevos esquemas y con unas nuevas contribuciones, bien sean concretas o materiales (la doble lecturas de algunos de sus cuentos), o bien estén referidas a su objetivo general (su intención propagandista) o a su propuesta cosmológica más absoluta (la sacramentalidad del Universo).

Funding Open Access funding provided thanks to the CRUE-CSIC agreement with Springer Nature.

Open Access This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the article's Creative Commons licence and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder. To view a copy of this licence, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Referencias

- Ameghino, F. (1906). *Mi credo*. Buenos Aires: La Palestra.
- Ameghino, F. (1915). *Filogenia. Principios de clasificación transformista basados sobre las leyes naturales y proporciones matemáticas*. La Cultura Argentina.
- Arlt, R. (2016). *Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Drávena.
- Blavatsky, H. P. (1978). *The secret doctrine*. The Theosophical Publishing House.
- Branch, L. *Postsecular approaches for literature and the humanities*. You Tube. Recuperado el 27 de marzo de 2020.
- Brett, R. L. (1997). *Faith and doubt: Religion and secularisation in literature from Wordsworth to Larkin*. James Clarke.
- Bruno, P. (2012). Vida intelectual de la Argentina de fines del siglo XIX a comienzos del XX. *PolHis*, 9, 69–91.
- Bustelo, N. (2010). Pensar el otro/Pensar la nación. En A. Mailhe, *Pensar el otro / pensar la nación*. La Plata: Al Margen.
- Bustelo, N. *Filosofía y literatura en la "reacción antipositivista" argentina*. VIII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius. Web. Recuperado el 9 de octubre de 2020.
- Bustelo, N., y Domínguez Rubio, L. (2016). El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizadora. El proyecto filosófico político de Alejandro Korn. *Cuadernos Del Sur-Filosofía*, 45, 23–40.
- Calinescu, M. (1991). *Cinco caras de la modernidad*. Tecnos.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Castro, N., y Foz, C. (2013). La circulación de las ideas positivistas en Argentina y México: Editores y traductores (1850–195). *MonTi. Monografías De Traducción e Interpretación*, 5, 365–388.
- Chadwick, O. (1977). *The secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge UP.
- Córdoba, A., y Daniel García-Donoso, (Eds.). (2018). Introduction. En A. D. Córdoba, *The sacred and modernity in urban Spain* (págs. viii-xxvii). Palgrave-MacMillan.
- Cruz Duarte, J. D. (2014). Ciencia y ocultismo en el Fin de Siglo: una lectura crítica de *Las fuerzas extrañas* de Leopoldo Lugones. *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, 12(1), 9–25.
- Cueva Merino, J. de la. (2005). Clericalismo y movilización católica en la España de la Restauración. En J. d. Cueva Merino y Á. L. López Villaverde, *Clericalismo y asociacionismo católico en*

- España: de la restauración a la transición* (págs. 27–50). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Dmitrovicz, G. (1983). El concepto de espiritualización en Lugones. *Revista Canadiense De Estudios Hispánicos*, 7(3), 387–392.
- Esparza, G. (2017). La física simbolista y la literatura fantástica: Una entreveración metodológica para la interpretación de *Las fuerzas extrañas*. *Revista De Letras*, 57(1), 71–86.
- Foffani, E. (2010). La ciudad secular en la lírica modernista de José Martí y Julián del Casal. Apuntes sobre la imaginación poética urbana. En E. Foffani, *Controversias de lo moderno. La secularización en la historia cultural latinoamericana* (págs. 241–262). Buenos Aires: Katatay.
- Fraser, H. M. (1996). Apocalyptic vision and modernism's dismantling of scientific discourse: Lugones's "Yzur." *Hispania*, 79, 8–18.
- García-Donoso, D. (2018). *Escrituras postseculares. Sedimentos de la religión en la narrativa española (1950–2010)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Glick, T.P.-S. (1999). *The reception of Darwinism in the Iberian world*. Kuler Academic Publishers.
- Gutiérrez Girardot, R. (1987). *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 17–29.
- Harrison, P. (2017). Science and secularization. *Intellectual History Review*, 47–70.
- Hewitt, S. (1979). Leopoldo Lugones and theosophy: A study of sources and influences in *Las fuerzas extrañas*. Cambridge: Harvard (Dissertations).
- Jager, C. (2006). *The book of God*. University of Pennsylvania Press.
- Jensen, T. W. (1975). El pitagorismo en Las fuerzas extrañas de Lugones. En D. A. Yates, *Otros mundos, otros fuegos. Fantasía y realismo mágico en Iberoamérica. Memoria del XVI Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana* (págs. 259–307). East Lansing: Latin American Studies Center.
- Kirpatrick, G. (1987). Technology and violence: Casal, Darío, Lugones. *Modern Language Notes*, 102(2), 347–357.
- Kuhn, T. S. (2001). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LaPorte, C. (2013). Victorian literature, religion, and secularization. *Literature Compass*, 277–287.
- Lee, S. (2006). *A world abandoned by God. Narrative and secularism*. Bucknell University Press.
- Linde Navas, P. (2014). *Leopoldo Lugones. Mitos y arquetipos de Las fuerzas extrañas*. Universidad de Málaga.
- Lugones, L. (1915). *Elogio de Ameghino*. Buenos Aires: Otero y Co.
- Lugones, L. (1981). *Las fuerzas extrañas*. (P. L. Barcia, Ed.) Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Lugones, L. (1996). *Las fuerzas extrañas*. (A. García Ramos, Ed.) Madrid: Cátedra.
- Lugones, L. (2018). *Estudios esotéricos*. (P. L. Barcia, Ed.) Buenos Aires: Docencia.
- Lugones, L. (hijo). (1963). *Las primeras letras de Leopoldo Lugones*. Buenos Aires: Centurión.
- Marini Palmieri, E. (1991). L'occultisme militant dans le modernisme de Leopoldo Lugones. En J. Dauphiné, *Creation littéraire et tradition esotérique (XVe-XXe siècles. Actes du Colloque Internationale a la Faculté de Lettres de Pau* (págs. 237–244). J. et D. editions.
- Marini Palmieri, E. (1988). Esoterismo en la obra de Leopoldo Lugones. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 458, 78–96.
- Martínez, J. M. (2013). Ariel y Calibán en el Estado laico: Modernismo, secularización y ética del discurso en "Liberalismo y jacobinismo" de José Enrique Rodó. *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXIX, 77, 239–258.
- Martínez, J. M. (2017). Rubén Darío y Max Nordau: Burguesía y secularización en *Los raros*. *Bulletin of Spanish Studies*, 96(5), 1575–1599.
- Martínez, J. M. (2019). La arquitectura de *Las fuerzas extrañas*, de Leopoldo Lugones: La analogía universal y las taxonomías de lo fantástico. *Bulletin of Hispanic Studies*, 96(5), 534–552.
- Martínez de Codes, R. M. (1988). El positivismo argentino: Una mentalidad en tránsito en la América del Centenario. *Quinto Centenario*, 14, 193–226.
- Olsen, G. W. (1995). Cultural dynamics: secularization and sacralization. En E. A. Schmitt, *Christianity and Western civilization. Christopher Dawson insights* (págs. 97–122). San Francisco: Ignatius Press.
- Pecora, V. (2015). *Secularization without end. Beckett, Mann, Coetzee*. South Bend: Notre Dame UP.

- 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. Revista de Historia Intelectual*, 12, 67–86.
- Quereillac, S. (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías: prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rectenwald, M. (2016). *Nineteenth-century British secularism: Science, religion and literature*. Palgrave MacMillan.
- Ruiz Retegui, A. (1998). *Pulchrum. Reflexiones de la belleza desde la antropología cristiana*. Rialp.
- Salazar Anglada, A. (2000). Modernismo y Teosofía: La visión poética de Lugones a la luz de “Nuestras ideas estéticas.” *Anuario de Estudios Americanos*, LVI, I(2), 601–626.
- Santiáñez-Tio, N. (2002). Modernidad, secularización y novela. En N. Santiáñez-Tio, *Investigaciones literarias. Modernidad, historia de la literatura y modernismos* (págs. 139–68). Barcelona: Crítica.
- Scari, R. M. (1964). Ciencia y ficción en los cuentos de Leopoldo Lugones. *Revista Iberoamericana*, XXX(57), 164–187.
- Srivastava, N. (2008). *Secularism in the postcolonial Indian novel: National and cosmopolitan narratives in English*. Routledge.
- Sudlow, B. (2011). *Catholic literature and secularisation in France and England, 1880–1914*. Manchester University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Terán, Ó. (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880–1910). Derivas de la "cultura científica"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VV.AA. (1906). *Caras y caretas*. (232).

Publisher's Note Springer Nature remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.