

Artículo de investigación

# Espiritistas y primeros psicólogos en la disputa por los médiums en las universidades argentinas

Alejandro Parra<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup>Instituto de Psicología Paranormal (Argentina)

\*Correspondencia: rapp\_ale@fibertel.com.ar

Recibido: 15 may. 2024 | 1ra decisión: 20 ago. 2025 | Aceptado: 31 dic. 2025 | Publicado: 31 dic. 2025



## Resumen

Entre 1920 y 1940, un número de físicos, biólogos, filósofos, médicos y neurólogos –incluso los emergentes “psicólogos”– comenzaron a mostrar interés en el estudio de los médiums como una curiosidad en sus respectivos campos científicos. Figuras representativas pero antagónicas en ideas y teorías, como Ravagnan, Fernández y Efrón, tuvieron interés en el análisis estadístico de las pruebas con médiums. El biólogo Del Ponte llevó a tres médiums a sus clases en la Universidad de Buenos Aires para una exhibición y práctica ante docentes y estudiantes. Además, filósofos alemanes y franceses, como Driesch, Dessoir y Moutier expusieron sobre el problema del “ocultismo científico” en las Universidades de Buenos Aires y Córdoba y Mouchet creó el Departamento de Psicología Paranormal en el Instituto de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

**Palabras clave:** médium, espiritismo experimental, Henri Bergson, psicología paranormal.

## Espíritas e primeiros psicólogos na disputa pelos médiuns nas universidades argentinas

**Resumo:** Entre 1920 e 1940, vários físicos, biólogos, filósofos, médicos e neurologistas –até mesmo os emergentes “psicólogos”– começaram a mostrar interesse pelo estudo dos médiuns como parte de uma curiosidade nas suas respectivas áreas científicas. Figuras representativas mas antagônicas em ideias e teorias, como Ravagnan, Fernández e Efrón, interessaram-se pela análise estatística de testes com médiuns. O biólogo Del Ponte levou três médiuns às suas aulas na Universidade de Buenos Aires para uma exposição e prática diante de professores e alunos. Além disso, filósofos alemães e franceses, como Driesch, Dessoir e Moutier, falaram sobre o problema do “ocultismo científico” nas Universidades de Buenos Aires e Córdoba, e Mouchet criou o Departamento de Psicologia Paranormal no Instituto de Psicologia da Universidade de Buenos Aires.

**Palavras-chave:** médium, espiritismo experimental, Henri Bergson, psicologia paranormal.

## Spiritists and first psychologists in the dispute over mediums in Argentine universities

**Abstract:** Between 1920 and 1940, a number of physicists, biologists, philosophers, doctors and neurologists –even the emerging “psychologists”– began to show interest in the study of mediums as part of a curiosity in their respective scientific fields. Representative but antagonistic figures in ideas and theories, such as Ravagnan, Fernández and Efrón, were interested in the statistical analysis of tests with mediums. The biologist Eduardo Del Ponte took three mediums to his classes at the University of Buenos Aires for an exhibition and practice for teachers and students. In addition, German and French philosophers, such as Driesch, Max Dessoir and Moutier, spoke about the problem of “scientific occultism” at the Universities of Buenos Aires and Córdoba, and Mouchet created the Department of Paranormal Psychology at the Institute of Psychology of the University of Buenos Aires.

**Keywords:** medium, experimental spiritism, Henri Bergson, paranormal psychology.

## Aspectos destacados del trabajo

- Filósofos argentinos debatieron la legitimidad por estudiar las prácticas mediúmnicas del espiritismo.
- Científicos franceses y alemanes que visitaron Argentina contagieron un entusiasmo por el “ocultismo científico”.
- El Instituto de Psicología incorporó un Departamento de Psicología Paranormal en la Universidad de Buenos Aires.
- Teorizaciones sobre la mediumnidad contribuyeron al desarrollo de aspectos de la psiquiatría y la psicología.

El objetivo de este estudio es examinar el interés por evaluar las capacidades de los médiums en un contexto académico así como le intento de inclusión del campo de la “psicología paranormal” como campo válido para la incipiente psicología de los años treinta, que comienza a resultar de interés para los filósofos y las invitaciones a exponer por parte de académicos europeos que estudiaban el espiritismo de su época (como Hans Driesch, Francois Moutier y Max Dessoir). Este interés emerge en un contexto de disputas entre espiritistas y alienistas a partir de la década del veinte hasta fines de los años cuarenta, examinando las controversias bajo la advertencia de que podían degenerar en cuadros de una enfermedad conocida como “delirio espirita” o “delirio de incorporación”.

¿De qué manera los espiritistas argentinos buscaron el abrigo de la naciente psicología para aspirar a convertirse en una ciencia reconocida? ¿Qué corrientes filosóficas predominaban en el ámbito académico que contribuyeron a generar tales debates? Las fuentes que examinaron la historia del espiritismo argentino entre fines del siglo XIX hasta los años sesenta, también representan distintas interpretaciones de las tensiones, persecuciones y restricciones que experimentaron los espiritistas durante su beligerancias con la Iglesia (Bianchi, 1992), los intelectuales, científicos y médicos (Parra, 2025) y las críticas anti-esotéricas (Bubello, 2010), focalizado principalmente en fuentes primarias provenientes de la propia prensa espírita, artículos médicos y la prensa en general (Quereilhac, 2016), como así también fuentes secundarias provenientes de estudios previos que, en forma meramente descriptiva y cronológica, pusieron en contexto las discusiones y controversias en torno a disciplinas tales como el magnetismo/mesmerismo y la hipnosis, (Vallejo, 2019) y el esoterismo occidental (Bubello, 2010).

## Espiritismo y alienismo

A inicios de los años veinte, el espiritismo argentino fue el gran “campo de batalla” para una psiquiatría que instó a producir nuevas normas para las creencias religiosas. Ciertas ideologías de la psiquiatría sobre las prácticas mediumnidad operaron tanto sobre el discurso reduccionista como sobre su uso en la construcción del conocimiento psiquiátrico (Le Maléfan, Evrard y Alvarado, 2013).

Los alienistas ofrecieron una variedad de nuevas categorías nosológicas cuando era necesario justificar el tratamiento de personas involucradas con el espiritismo, de modo que los médiums particularmente constituyeron una forma de devoción o de religiosidad excesiva (antiguamente llamada “monomanía religiosa”), que se correspondía con síntomas de degeneración. Los médiums eran personas desajustadas que tenían una predisposición hereditaria a los trastornos mentales, de modo que una familia compuesta por espiritistas –sobre todo inmigrantes europeos – era vista como un doble riesgo potencial de degeneración. El hecho de que adoptaran la doctrina de Kardec u otras formas de misticismo no importaba, ya que era solo un aspecto secundario que operaba dentro de este desequilibrio. Esta “ola de delirios” tenía un vínculo directo con el espiritismo en su forma y contenido, conocido como *delirio espiritista*, para el que los alienistas asignaron un lugar en la nosografía en función de las convicciones y paradojas que suscitaban estos delirios, cuestionando la relación entre la patología y la creencia.

El positivismo francés, una ideología caracterizada por ideales de modernidad, orden, progreso y racionalidad, alentó a aquellos psiquiatras que tenían la intención de colaborar para crear una nación próspera, moderna y saludable. Por ejemplo, uno de los alienistas más influyentes en la psiquiatría francesa fue Joseph Lévy-Valensi (1879-1943), que examinó el así llamado síndrome de “desposesión” como parte del síndrome de automatismo mental, es decir, la impresión de no pertenecerse a sí mismo (que caracterizaba al comportamiento de la incorporación mediúmnica). Este síndrome tuvo una considerable influencia en la neurología del delirio (Lévy-Valensi, 1910, 1927, 1930; Lévy-Valensi y Génil-Perrin, 1912).

Lévy-Valensi estaba convencido de que las prácticas mediúmnicas se caracterizaban por tres rasgos fundamentales: 1) la morbilidad, esto es, que el médium experimentaba un contagio propiciado por el entorno social y una doctrina que fomentaba el delirio; 2) que, a su vez, las personas sujetas a delirio están predispuestas y, por esta causa, 3) el delirio es esencialmente alucinatorio. Los alienistas retrataron tres tipos de alucinaciones que dieron su sello distintivo al síndrome en la medida que se vinculaba con el espiritismo: las alucinaciones auditivas y verbales (las verbalizaciones del médium o el espíritu que habla por la boca del médium), las alucinaciones gráficas (la escritura automática) y la sensación de levitación del cuerpo o de los objetos (por ejemplo, las narrativas de “viajes astrales” y el recuerdo de encarnaciones pasadas, que eran consideradas signos de delirio onírico). Además, los médiums eran “sujeto de delirio” porque funcionaban de manera automática, o sea, sus ejecuciones ocurrían por fuera de la voluntad, con la apariencia de una escisión o división de su personalidad, una especie de *cortocircuito* de las funciones mentales inferiores. Esta idea ya estaba presente entre los principales neurólogos de fines de siglo XIX, como Pierre Janet y Joseph Grasset (1904).

Fuertemente inspirado por los escritos de Lévy-Valensi, el psiquiatra y alienista Fernando Gorriti (1876-1970), considerado un pionero en la introducción del psicoanálisis en la Argentina y miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Francia, mostró gran interés por el espiritismo. Gorriti solía visitar a varias sociedades porteñas, como Luz del Porvenir, entre otras y sus ideas conectaban tanto la mediumnidad desde una perspectiva disfuncional, como su interés por el estudio

de la investigación psíquica británica o metapsíquica francesa por el que acuñó la expresión *estado parapsiquiátrico* (Gorriti, 1937).

Los higienistas consideraban como una degeneración o un “desvío” la promoción de prácticas que combinaban su fe con el positivismo científico. Gorriti destinó sus críticas a tales prácticas advirtiendo que podían degenerar en cuadros de una enfermedad conocida como “delirio espirita” o “delirio de incorporación”. Junto a Gonzalo Bosch, Gorriti buscaba neutralizar la expansión del espiritismo así como establecer criterios para el diagnóstico de la mediumnidad. Los espiritistas a su vez evitaban y condenaban la inevitable asociación con las prácticas curanderiles, lo cual indujo a las autoridades policiales a perseguir y encarcelar a aquellos que infringían las normas del ejercicio médico no autorizado conocido como “ejercicio ilegal de la medicina” (Parra, 2024).

## Abordajes pioneros de Fernández y Efrón

Este modelo patologizado del desempeño de los médiums, contrastaba con la labor conducida por José S. Fernández (1893-1967), un joven ingeniero converso al espiritismo con interés en el análisis estadístico de las pruebas de percepción extrasensorial, que buscaba replicar los hallazgos de Rhine en los Estados Unidos en los años treinta (Fernández, 1963) y combinaba su dedicación a la física y las matemáticas con el espiritismo experimental, poniendo a prueba a médiums de las sociedades kardecistas.

Fernández era un ingeniero civil que admiraba al astrónomo francés Flammarion (1842-1925), una figura respetada tanto en el espiritismo como en la naciente astronomía popular. Inicialmente escéptico, Fernández sostenía que era impensable la espiritualidad por fuera de la religión católica a la que pertenecía, de modo que toda adhesión a tales creencias resultaba un absurdo disparate sin base científica alguna. Sin embargo, en 1921, tuvo una singular experiencia inaugural cuando desafió a Frin (1884-1971), un curandero de Villa Domínico, al sur de la provincia de Buenos Aires, famoso por sus diagnósticos y presuntos éxitos curativos, cuyo *modus operandi* consistía en escribir el nombre del enfermo en un billete para obtener a vuelta de correo los detalles de la enfermedad que lo aquejaba junto a un puñado de yuyos. Con el propósito de desenmascararlo, Fernández escribió los nombres de dos de sus colegas para un diagnóstico que resultó, para su perplejidad, sorprendentemente exacto. Esta sola experiencia –en palabras de la socióloga de la religión Hervieu-Léger (1999/2004) – bastó para conducir a Fernández desde el positivismo hacia el espiritualismo por vía de una narrativa de conversión a favor del espiritismo, al que adhirió incondicionalmente hasta su muerte. Este proceso ocurrió con muchos conversos espíritas que “racionalizaron” su fe (católica en su mayoría) mediatisándola por la conversión hacia la doctrina kardecista.

Invitado por Manio Rinaldini (1887-1961), un líder representativo del espiritismo argentino de principios de siglo, Fernández integró las filas de Constancia, la más letrada sociedad espiritista porteña por entonces, que cultivaba el estilo típico de las sesiones mediúmnicas del kardecismo. Rinaldini, que provenía de una familia de espiritistas, comenzó en la sociedad espiritista Constancia, pero –separado por diferencias ideológicas – creó el Círculo Psyke de Estudios Filosóficos y Metapsíquicos, luego Círculo Psykesophia, en 1925. Su interés por el espiritismo –

un culto considerado “desviado” para un profesional de cuna católica – se mantenía bajo una discreta seducción, complementada por su rol como docente universitario. Se trata de un caso singular de un converso espiritista que lograba hacer coexistir su vida personal y profesional con una tradición de intereses en los márgenes de la ciencia, carente de valoración social, cuya sola adhesión era vista como una inútil pérdida de tiempo. Pero hacia fines de 1930 examinó los estudios del médico francés Osty mediante el empleo de células fotoeléctricas con el médium austriaco Schneider en París, acerca de lo cual escribió un breve ensayo. Esta técnica servía para percibir las “radiaciones” emitidas directamente por el médium, señales luminosas o sonoras (Fernández, 1932; Fernández, 1934).

Aunque médiums de este estilo eran con frecuencia examinados por los investigadores psíquicos franceses y alemanes nucleados en el Instituto Metapsíquico Internacional, Fernández, por su parte, condujo un estilo de estudio espírita basado en la mediumnidad “vidente,” que consistía en describir a una persona –viva o muerta– proporcionando solamente su nombre y el vínculo o parentesco con el consultante, a veces empleando un objeto “testigo” (como una prenda personal o un objeto de uso frecuente –por ejemplo, peine, billetera, etc.–, aunque el modo más común era el empleo de una fotografía). Esto fue conocido bajo el nombre de “psicometría”, práctica adoptada por los espiritistas *a posteriori*. Si bien la psicometría no era comúnmente practicada por médiums sino por otras personas por fuera de los círculos espiritistas, dada sus implicancias para el éxito de la mediumnidad, los así llamados médiums “metágnomos” también empleaban objetos o fotos del difunto para la comunicación espiritual. En el espiritismo francés se adoptó rápidamente este procedimiento con propósitos experimentales (en inglés, *token object effect*), asumiendo que el objeto era un “detonante” para la comunicación espiritual.

Los “experimentalistas” pretendían poner a prueba la mediumnidad mediante un protocolo, con un doble propósito: por un lado, determinar la identificación del presunto agente desencarnado, y, por otro, discriminar indicadores de insania para validar a los médiums a quienes se estudiaba. De 1937 a 1939, se llevaron a cabo un total de catorce sesiones con varias de las médiums de la sociedad Constancia, una de las más antiguas sociedades espirituistas argentinas, fundada en 1877. Estas sesiones fueron conducidas por Rinaldini y grabadas taquigráficamente por Herosa, otro miembro del círculo y activo espirita. Rinaldini, que ponía énfasis en un espiritismo más experimental que religioso, apadrinaba a Fernández en la ejecución de estos ensayos (Fernández, 1936). Rinaldini estaba rodeado de médiums entre los miembros de su propia familia: su esposa Pepita (seudónimo de Josefina Aramburu, 1909-1952) era una reconocida médium escribiente y su padre y hermanos también habían sido conspicuos integrantes de varias sociedades espiritistas a fines del siglo XIX. Fernández comenzó a diseñar un número de protocolos que reproducían los trabajos conducidos en el Instituto Metapsíquico Internacional de París con algunos médiums de las sociedades espiritistas argentinas. Inicialmente, estos ensayos tenían un típico corte “cualitativo”, esto es, basado en la clasificación y análisis de las afirmaciones de los médiums con el propósito de encontrar patrones comunes de sus declaraciones en trance.

Fernández y su grupo comenzaron de una manera bastante informal, pero estos trabajos ganaron cierta sofisticación en la búsqueda de mejorar los protocolos. Por ejemplo, según él, obtuvo un registro de las variaciones electromagnéticas del “fluído” de los médiums, llevó a cabo un seguimiento de la remisión de cáncer en pacientes clínicamente diagnosticados después de la intervención de médiums curadores mediante “pases” (que eran atribuidos a “la acción sanadora de los espíritus”) (Fernández, 1933a).

Otras prácticas incluían pruebas de clarividencia o *doble vista*, definida como un tipo de “rayos X” del médium para diagnosticar enfermedades, la técnica de *identificación espírita* (un estilo de práctica que permitía diferenciar una personalidad “secundaria” o subconsciente de un médium de una incorporación espiritual) y la *escritura automática* o *mediumnidad escribiente* (donde el médium era capaz de escribir bajo el dictado de su “espíritu-guía”). Con el propósito de validar a sus médiums, varios líderes espíritas se mostraron benevolentes y permitieron que los médiums de sus sociedades fueran examinados “en favor de la verdad”, asumiendo un criterio de garantía y legitimidad entre los médiums más representativos de las sociedades para extinguir toda sospecha de engaño, ilusión o trastorno mental. De una larga lista no específica, parece que un puñado de ellos aprobó ciertas pruebas y ganó crédito por su *performance*. Finalmente, descollaron dos médiums para este emprendimiento: De Ricur y De Meyrelles (Fernández, 1933a, 1933b).

A principios de los años treinta, la modalidad de estos experimentos era bastante doméstica en naturaleza; incluso es posible que la distinción entre médiums y “metágnomos” ni siquiera fuese una frontera bien definida para Fernández, a quien tampoco le preocupaba una discusión semántica (ver una versión abreviada de estos experimentos en Fernández, 1941, 1949). Además, entre estos médiums, se encontraban su propia esposa, María Amanda Ravagnan (1895-1967), madre de sus dos hijas y su cuñado, Luis María Ravagnan (1905-1986), hermano de María Amanda, quienes no se atribuían ninguna condición como médiums (excepto inicialmente el cuñado), pero mostraron cierta sensibilidad que justificaba estas pruebas. El cuerpo de examinadores estaba integrado por otros profesores, como el físico Morgado, profesor de Física en los colegios Mariano Moreno y Bernardino Rivadavia, o el biólogo Del Ponte (1897-1969), doctor en Ciencias Naturales y profesor de Biología en la Universidad de Buenos Aires, cuyos libros de texto fueron obligatorios durante décadas en las escuelas de enseñanza media (Bejarano, 1969).

Fernández pasó a organizar un ciclo formal de encuentros cuando, el 3 de mayo de 1934, inició sus reuniones en el así llamado círculo espiritualista Atman, donde ambas médiums y los miembros de su familia cooperaron en varias de estas pruebas. Las sesiones comenzaban con todos los miembros tomados de sus manos. Después, cada médium iba verbalizando las “impresiones” que experimentaba de cada uno del resto de círculo. Descubrieron así que bajo un estado de trance, Ravagnan “había desarrollado espontáneamente una mediumnidad escribiente, con episodios premonitorios (...) y finalmente (...) se ha desarrollado ampliamente la videncia o clarividencia (...) acompañada de percepciones psicométricas notables” (Fernández, 1933a, p. 12). El círculo Atman también examinó las curaciones practicadas por la médium Meyrelles bajo la observación de un grupo de médicos,

quienes efectuaron ensayos exploratorios de curación a distancia que –según Fernández– “dieron resultaron altamente significativos.” (Fernández, 1933a, p. 12).

Impresionado por estas reuniones, los días 26 y 30 de octubre de 1933, el profesor Del Ponte decidió llevar a ambas médiums y al doctor Ravagnan a dos de sus clases de Biología en la Universidad para una exhibición y práctica entre docentes y estudiantes. Ante alumnos, profesores, autoridades y algunos de los miembros del círculo Atman, Del Ponte “presentó fenómenos de clarividencia pragmática [práctica donde el médium verbaliza sus impresiones o “lecturas” mediante un objeto como testigo] con el Dr. LMR [Luis María Ravagnan], actuando la dotada Ofelia G. de Ricur” (Fernández, 1933c, p. 814). Por cierto, era la primera vez que tres médiums se presentaban con estatus de objeto de investigación en una universidad, de modo que Del Ponte se animó a incluir como asignatura la Fenomenología Supranormal en el cuarto año de la carrera de Biología de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales. Fernández advierte que a pesar de un ambiente desfavorable (no da más detalles, quizá por escepticismo), los asistentes se retiraron “altamente satisfechos con las pruebas presentadas” (Fernández, 1933c, p. 814; versión abreviada en Fernández, 1935). Del Ponte defiende esta inclusión argumentando: “Así como para ver los cromosomas de una célula, es necesario tener el microscopio adecuado, sin que el carecer de él dé derecho para negar su existencia; para observar hechos supranormales hay que disponer de un médium” (Fernández, 1935, p. 52). Convencido de sus habilidades como médium, Ravagnan comenzó a dar testimonio público de la doctrina espírita en discursos radiofónicos que daba para la estación Radio Porteña, donde dejó entrever las dificultades para conciliarla con su actividad en el consultorio odontológico y la administración pública. De hecho, su interés por las ciencias sociales, y particularmente la filosofía y la psicología, produjeron un paulatino retiro de su profesión odontológica, por lo que abrazó la orientación fenomenológica existencial de la que resultó un pionero (para biografías, ver Klappenbach, 2009; Daghfal, 2012).

Por su parte, los experimentos con María Amanda consistían en sesiones de psicometría. Por ejemplo, se colocaba en sus manos anillos, relojes, peines, etc., sin información alguna de sus dueños (o sea, a ciegas). Luego, la médium verbalizaba las características físicas, rasgos de personalidad o emocionales de sus dueños con base en estas impresiones. Según Fernández, María Amanda describía verbalmente sus propias imágenes mentales a ojos cerrados y concentrada en un objeto, clasificando estas descripciones de acuerdo a un parámetro de respuestas acertadas, dudosas o erradas por la presencia o ausencia física de su dueño (“sujeto-objetivo”), si había muerto, por el contenido de las “imágenes” (orden físico, psicológico-moral o social), para luego obtener una tasa de aciertos o errores. De las catorce sesiones, María Amanda obtuvo 1872 aciertos (un 89 %) sobre un total de 2103 ensayos (ver Fernández, 1941, 1949).

Fernández decidió someter estas pruebas a un escrutinio de mayor rigor, clasificando y evaluando estas declaraciones con el propósito de encontrar aciertos y errores mediante un cálculo de probabilidades. Los médiums de la sociedad Constancia o de otras sociedades cooperativas a menudo eran acompañados por un líder espiritista que servía como “protector” en la sesión. Esta práctica era común entre los kardecistas, que consideraban estas pruebas como formas de “contaminar”

al periespíritu del médium de otras fuerzas nocivas. En suma, el espiritismo experimental resultó en una estrategia de trabajo donde se autentificaba la doctrina espiritista refrescándola con evidencia experimental. La revista *Constancia* también reprodujo las quijotescas presentaciones de Fernández con sus médiums “estrella”. Como docente de Física en las universidades en combinación con su profesión de fe, Fernández lideró la divulgación de un espiritismo crítico examinando el desempeño de los médiums en un ámbito por fuera de los círculos espiritistas. En sus propias palabras: “Cuando se comprenda la realidad científica de la existencia de la energía espiritual integrada por elementos individuales o espíritus, el espiritismo será Ciencia en el sentido oficial del término, ya que su doctrina es eminentemente científica desde ahora” (Fernández, 1932, p. 16). Para designar a esta dimensión más experimental de la doctrina espiríta propuso el término *espiritología*, en lugar de espiritismo, esperando así poder discernir y colocar una frontera entre la doctrina y su representación social frente a la opinión pública o cualquier crítico mordaz.

## La psicología paranormal a debate

Entre 1910 y 1940, numerosas colectividades de países europeos afincadas en la Argentina desde hacía décadas hicieron esfuerzos por reunir fondos para traer a sus principales referentes intelectuales en tiempos convulsos, de modo que un flujo de eruditos visitantes ilustró a la comunidad científica y cultural argentina. Los movimientos de transgresión, innovación, crítica, compromiso, las transformaciones en todos los ámbitos y una gran desilusión respecto a la democracia liberal impulsaron el surgimiento de una cultura de masas con brújulas intelectuales que apuntaban hacia la descollante ciudad de Berlín, que representaba la máxima encarnación de la modernidad junto con París. Ambas ciudades eran un símbolo para la vida artística y los movimientos políticos conducidos por lo general por clases medias urbanas (Buchbinder, 1997).

En los años veinte, Buenos Aires se hizo fuerte eco de la denominada *gloire bergsoniana*, introducida por Bergson (1859-1941), un filósofo francés y premio nobel de Literatura. Tanto el campo literario, representado por Ocampo, Borges y Bioy Casares, el campo filosófico, por Korn y Rougés, como otras figuras del mundo intelectual español, como Ortega y Gasset, D'Ors y García Morente, legitimaban esta filosofía. El pensamiento de Bergson desembarcó en el ambiente académico argentino en un contexto de creciente tensión antipositivista, complementándose con lecturas desde las columnas de los diarios *La Prensa* y *La Nación* hasta los testimonios del ámbito académico, como los de Korn y Alberini, quienes recuperaron el pensamiento filosófico de las denominadas “filosofías de la conciencia” con énfasis en Bergson y Husserl, entre otros (Bustelo y Domínguez Rubio, 2016). El bergsonismo se fundamentó en la idea de que la intuición reemplaza los métodos inductivos de las ciencias naturales; ya no es la razón sino la conciencia donde predominan conceptos tales como la intuición, la sensibilidad y la conciencia, que van a formar parte del nuevo aparato epistemológico que confronta al positivismo y al cientificismo. Los estudios humanísticos coinciden con el desarrollo de esta “nueva sensibilidad” en torno a valores espirituales y morales que eran repudiados por el materialismo positivista de décadas previas (Sosa, 2020). Bergson mantuvo una viva preocupación por el espiritismo y la

*metapsychique*, como la denominaba su compatriota Richet (1923), por ejemplo. Entre 1905 y 1908 fue miembro de una comisión del Instituto General de Psicología de París encargada de examinar las presuntas habilidades de la médium italiana Palladino. En su conferencia de 1910 sobre “Le rêve” (“El sueño”), publicada en el Boletín del Instituto, Bergson plantea la posible influencia de la telepatía en los sueños (Bergson, 1919). En 1913, llegó a ser presidente de la Society for Psychical Research de Londres, la entidad que nucleaba a espiritistas experimentales y filósofos británicos, donde mostró un signo de optimismo a favor de la investigación psíquica como “tierras desconocidas por descubrir” (Bergson, 1914, p. 158). Los kardecistas también rescataron elementos de su doctrina (ver Giménez, 1919). Bergson además empleaba la metáfora “nuestro amplio cuerpo” para comprender todo lo que percibimos, usando el concepto de *interconectividad*, es decir, la necesidad de que la ciencia prolongara sus rígidas fronteras materialistas, en cierta medida coincidiendo (aunque no en el mismo sentido) con las proposiciones de los espiritistas.

La así llamada “generación del diez”, cuyas corrientes filosóficas dominantes eran el idealismo, el vitalismo y la axiología, comenzó a cuestionar precisamente el dominante positivismo de la generación del ochenta en el discurso de los claustros universitarios. Por ejemplo, en 1918, la revista *Estudios*, editada por la Academia de Letras del Plata del Colegio El Salvador, publicó un artículo de Molina donde analiza la obra *Phantasms of the living* de los filósofos británicos Myers, Gurney y Podmore, los fundadores de la Society for Psychical Research, que defendían al espiritismo experimental. En este contexto, una política universitaria de tono conservador puso énfasis en alcanzar una síntesis entre las tendencias logistas y psicologistas planteando una teoría del conocimiento en términos objetivos y puros, con aportes de la psicología y la biología, incluso previa a la aparición de la conciencia. En este punto Alberini absorbe a Bergson a través del idealismo trascendental de Kant (Donnantuoni Moratto, 2014).

Este período también propició la visita, entre otros, del físico Einstein a la Universidad de Buenos Aires en 1925, gracias a la gestión de la Asociación Hebraica y la Institución Cultural Argentino-Germana, para un *tour* de conferencias en Buenos Aires y Córdoba (Gangui y Ortiz, 2014). Incluso dos eruditos alemanes fuertemente vinculados a estas corrientes discutieron la legitimidad del “ocultismo científico” (término empleado por los alemanes para designar al espiritismo experimental) en el ámbito académico de Buenos Aires. El primero fue el filósofo Dessoir (1867-1947), médico y profesor de la Universidad de Berlín, una figura reconocida de la Sociedad Alemana de Estética y Ciencia de las Artes, que había hecho manifiesto su interés por la “parapsicología” y que, de hecho, es reconocido como el creador del término (ver Dessoir, 1889).

Dessoir dictó dos conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires y una en la Universidad Nacional de Córdoba sobre estética e historia alemana, con énfasis en la historia de la psicología, las etapas del proceso de creación artística, la teoría general del arte y su propia clasificación de las artes. De hecho, en su presentación pública, el filósofo Astrada (1894-1970), de Córdoba, señaló con tono crítico:

Han resurgido, en el ámbito espiritual de Europa, los desvaríos y exacerbaciones de la sensibilidad mística. El resultado es que hoy pululan las sectas ocultistas, las escuelas teosóficas y antroposóficas, constituyendo este fenómeno, harto sugestivo, un peligro para la verdadera, la auténtica cultura. Ante el avance de este delirante y vasto misticismo, respaldado en una sedicente *intuición espiritual* que desconoce la continuidad del pensamiento científico, la vigorosa concatenación de todo proceso especulativo válido, el profesor Dessoir ha dado su voz de alerta. (Astrada, 2021, pp. 241-242, cursiva en el original).

Aunque ciertamente el discurso de Dessoir fue pesimista, el 22 de septiembre de 1926 ofreció otra conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, titulada “La ciencia y el ocultismo”, donde reclamaba el interés de los científicos argentinos por abordar el problema. Aquí describió sus propias experiencias y recomendó examinar a los médiums antes de iniciar una sesión, observarlos atentamente (dejarse “burlar” aun si cometen fraudes), pero en un segundo paso tomar todos los recaudos necesarios inspirados en los “errores” de la primera observación. Si bien pudo satisfacer a sus admiradores, su exposición no dejó del todo conformes a los espiritistas argentinos, quienes criticaron su exceso de prudencia calificando al expositor como una eminencia “indecisa” a la hora de desconocer las bondades del espiritismo y sus evidencias positivas (La crisis de la psicología contemporánea , 1926).

La segunda visita fue la del biólogo y filósofo alemán Driesch (1867-1941), invitado por la Institución Cultural Argentino-Germana, quien expuso en la Facultad de Filosofía y Letras en 1928, cuando su filosofía neovitalista ya había atraído la atención tanto de científicos materialistas como de varios intelectuales católicos. La institución incluso autorizó un encuentro para entrevistar al filósofo alemán que satisfizo las inquietudes de un comité de kardecistas de la Confederación Espiritista Argentina, al punto de que estos lamentaron la falta de tiempo para una presentación pública en su sede social (Una entrevista con el eminentе sabio prof. Hans Driesch, 1928). Driesch desarrolló un profundo interés en la investigación psíquica y la parapsicología (Driesch, 1932) y en 1926, como Bergson, fue presidente de la británica Society for Psychical Research (ver Parietti, 2017). Más tardíamente, el neurólogo francés Moutier (1881-1961), un pionero de la gastroenterología, también dictó una conferencia, titulada “Los fenómenos metapsíquicos”, en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, con motivo de su visita al Dispensario Público Nacional para Enfermedades del Aparato Digestivo (hoy Hospital Doctor Carlos Bonorino Udaondo) en septiembre de 1939 (Sosa, 2022). Moutier, considerado el “padre de la semiología endoscópica”, era miembro por entonces del Instituto Metapsíquico Internacional de París, del que luego llegó a ser su presidente entre 1946 y 1950.

Este contexto académico claramente propició un espacio para abrir nuevas corrientes en filosofía y psicología. En efecto, Alberini, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, que había acompañado la acción transformadora de la posreforma universitaria de 1918, propuso la creación del Instituto de Psicología (IP) el 24 de noviembre de 1931. En dicha institución se abrazaron varias ramas de la investigación psicológica de aquel entonces,

agrupadas en diez secciones: psicología general, fisiológica, psicometría, patológica, psicotécnica, psicopedagogía, colectiva, caracterología y criminología, incluyendo a la “psicología paranormal” (Mouchet, 1941; Musso, 1973). Aunque las secciones gozaban de todo el prestigio de sus conductores, la inclusión de una psicología paranormal ciertamente pudo haber resultado inquietante –cuanto más controvertida–, si bien el vocablo “paranormal” no tenía por entonces la misma implicación esotérica que alcanzó décadas más tarde (el prefijo para- alude a un número de fenómenos que –como su etimología indica– se encuentran *al lado de o al margen de* la psicología convencional, ver Dessoir, 1917). Por otra parte, el Instituto adhería a un movimiento renovador donde esta psicología paranormal ganó cierta equidad en este contexto, quizá un “guiño” de sus fundadores a la psicología general que se pensaba con un tinte humanista, cuando el vitalismo iba a poner en crisis la concepción positivista de la psicología (Dagfal, 1997).

La organización del IP estaba distribuida entre un director, un secretario, biblioteca y publicaciones propias. En 1933, Mouchet (1886-1977) presentó un plan de trabajo inspirado en la psicología vitalista, impulsada originalmente por Driesch. Tanto Driesch como Mouchet compartían un interés común por el estudio de los médiums, de manera que no es raro que ambos tomaran seriamente en consideración a la psicología paranormal como un campo legítimo de investigación. En 1919, Mouchet conservó el Laboratorio de Psicología Experimental después de la renuncia de Piñero bajo la jefatura de Alberti debido a su experiencia como director del Instituto Nacional de Ciegos en 1914 (Foradori, 1941). Por su parte, Driesch buscaba una confirmación de la teoría vitalista en el estudio de las manifestaciones de la *parapsychologie* y examinó un gran número de fenómenos biológicos, psicológicos y metafísicos para fundamentar la refutación del materialismo. Driesch invocó el concepto aristotélico de “entelequia”, esto es, una finalidad inmaterial e inmanente en cada ser viviente que organiza la materia cumpliendo una función teleológica.

Entre los docentes que conformaron las áreas de trabajo del IP, se incorporaron Loudet (caracterología y criminología), Beltrán (psicología patológica), Alberti (psicometría) y Jachesky (psicología fisiológica). El IP publicó la revista *Anales*, dirigida por Mouchet; el primer volumen en 1935, el segundo en 1938, y el tercero en 1941. Entre 1931 y 1936 se obtuvieron nombramientos por concurso para ayudantes *ad honorem* del último año o con las mejores calificaciones. Entre los galardonados, dos de ellos merecieron el reconocimiento: Efrón (1904-1981) y Foradori (1905-1968).

Efrón obtuvo su Doctorado en Letras en 1929 por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y, en mérito a sus calificaciones, la Universidad le otorgó una beca de veinte meses para perfeccionarse en Francia y Alemania. Posteriormente, se graduó como doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Columbia, con una disertación doctoral basada en el estudio del gesto en la cultura, bajo la tutela del antropólogo Boas (uno de cuyos libros de texto es un clásico de la semiótica moderna; ver Efrón, 1941). Efrón no solo compartía con el psiquiatra N. Rojas (1890-1971) su interés por la investigación de los médiums, sino que con esta beca inició un didáctico periplo por las principales ciudades europeas en busca de instrumentos y capacitación en psicología. Sin embargo, a poco de instalarse en

Europa, el auge por el estudio de los médiums en el período de entreguerras lo colocó en una posición diferencial respecto al desafío de nuevas formas de psicología. Por ejemplo, en Berlín, visitó algunos centros de investigación (no especifica cuáles) con énfasis en *parapsychologie*, la expresión dominante en la República de Weimar para la investigación de los médiums (Gimeno, 2019).

Durante su estadía europea, Efrón aconsejaba a R. Rojas sobre la necesidad de contar con un laboratorio experimental en psicología paranormal bajo la dirección de un comité autorizado y competente: “Traeré todo el material necesario para su organización –declara en una carta a Rojas en 1929–, a fin de interesar a todos aquellos que con su dinero podrían financiar la empresa” (Efrón, 1930, s.p.). Esta labor no solo fue de interés para examinar a los médiums; de hecho en su propia tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, analiza los resultados de una variedad de experimentos de telepatía con dibujos, por ejemplo, los estudios conducidos con la médium Kahl (Efrón, 1944). La tesis de Efrón llevó por título “La percepción paranormal” y fue aprobada por el mismo Emilio Ravignani, pero desafortunadamente aún continúa extraviada en el Departamento de Archivos de la Dirección Técnica de Alumnos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En su tesis, Efrón examina el curioso caso de Olga, una dama parisina de origen ruso que reproducía en su propia piel la imagen o palabra percibida por vía telepática (Efrón, 1930).

La sección de psicología paranormal del IP no contaba con las mismas ventajas operativas, en cuanto a un “laboratorio”, que sus equivalentes europeos (por ejemplo, el Instituto Metapsíquico Internacional de Paris, que aspiraba a emular), de modo que Mouchet promovió no solo la capacitación a uno de sus mejores graduados, sino también el apoyo a esta idea en los Anales con un artículo del jurista español Jiménez de Asúa (1889-1970), quien escribió acerca del uso de videntes en la administración de justicia criminal. Jiménez de Asúa examinó el juicio contra Guenther-Geffers de Insterburg, entre 1926 y 1928. Durante ese juicio, la médium en trance describió los objetos que habían sido sustraídos en un robo, la escena del crimen y los nombres del propietario y del ladrón. Aunque escéptico, Jiménez de Asúa sostuvo que facilitar y esclarecer los procedimientos criminales usando videntes podía resultar un recurso válido para dilucidar eficazmente los procesos que fuesen ajustados a derecho (Jiménez de Asúa, 1941/1949).

A raíz de sus propios contactos epistolares con otros expertos, Efrón participó activamente en el Instituto Metapsíquico Internacional durante su estadía en Paris. Inició observaciones de médiums tales como Schneider (1908–1957), que había sido invitado para ser examinado con un nuevo sistema basado en tecnología de infrarrojos. Efrón también acompañó cercanamente la labor del médico francés Osty (1874-1938) y de su hijo, que era ingeniero, en el diseño de dispositivos para examinar a médiums (balanzas, sistemas de alarma, entre otros) y trabajaron juntos para desenmascarar a algunos impostores, como el caso de la polaca Polielska (Osty y Osty, 1933). Durante aquel periplo europeo, Efrón visitó la Society for Psychical Research en Londres –la central de la investigación psíquica que nucleaba a prominentes filósofos y físicos– y el National Laboratory for Psychical Research –una empresa unipersonal dirigida por el investigador psíquico británico Price (1881-1948) (Price, 1930)–. Además, Efrón había iniciado varios experimentos de

“comunicación intermental”, pero poco se conoce acerca de esta labor ya que gran parte de sus escritos se extraviaron en el puerto de Amberes (G. Efrón, comunicación personal, 18 de marzo de 2019).

Desafortunadamente, a su regreso, en 1931, una constelación de factores interrumpió su proyecto académico. Los conflictos políticos, como el golpe de estado cívico-militar que derrocó al presidente Yrigoyen (Efrón estaba afiliado al radicalismo), su frustración a causa de la denegación de presupuesto para establecerse en los Estados Unidos (gasto que finalmente tuvo que afrontar solo), la inminente ola antisemita que anticipaba el nazismo, las resistencias y temores por el avance de un proyecto –mecenazgo para sostener el laboratorio a falta de un apoyo económico desde la Universidad, proyecto que fracasó – terminaron derrumbando sus iniciativas y extinguiendo todas las posibilidades. Desalentado y con sus propios recursos, se estableció en los Estados Unidos, donde se involucró activamente en movimientos pacifistas como protector de la libertad, el librepensamiento y la causa judía. También abrazó la antropología como ciencia social con la misma pasión que sus estudios con los médiums europeos. A partir del golpe de Estado de 1930, aquellos nuevos aires que habían traído el humanismo y la psicología vital fueron abandonados para que retornara el naturalismo bajo la ideología biotipológica (Klappenbach, 2006).

## La mediumnidad entre la patologización y la psicologización

En prolongados intentos por desmarcarse de acusaciones de insania dominantes en tiempos de las teorías eugenésicas, el colectivo espiritista hizo grandes esfuerzos por evitar a los así llamados “falsos espiritistas”, a menudo perseguidos y condenados por el poder de la fuerza policial. Esta impresión generó una doble imagen del médium: una figura “sacralizada” por los espiritistas, pero un “alienado” para la opinión pública, asociando al espiritismo con el curanderismo o “creencias extrañas”. Este problema condujo a los espiritistas a disminuir o reforzar, en diferentes momentos históricos, sus actividades de propaganda y las publicaciones que ilustraban sus doctrinas y prácticas. Los esfuerzos por presentar a la mediumnidad por fuera del curanderismo están presentes, por ejemplo, en los debates del Primer Congreso Interno Espiritista organizado por la Confederación Espiritista Argentina en 1921, que establecía que “los médiums deben quedar excluidos de formar parte en la comisión directiva de sus respectivos centros”. Los kardecistas establecieron que:

el curanderismo, tanto si intervienen los espíritus como si es ejercido por personas que dan remedios o consejos médicos o bien utilicen sus fluidos y prácticas magnéticas o el hipnotismo y se cobre o sean gratis dichas prácticas, queda absolutamente excluido de los centros espiritistas confederados. (Confederación Espiritista Panamericana, 1921, p. 46)

Para los kardecistas, el médium debía quedar bajo la custodia –doctrinaria, emocional y espiritual– de los líderes de la sociedad, sobre todo porque, bajo la figura de “secta”, corrían potencialmente peligro de quedar sujetas a restricciones y sanciones de las autoridades higienistas.

La psiquiatría francesa defendió esta interpretación para aislar y tratar el “delirio espírita”, que llegó a tener una importancia considerable en los debates entre el espiritismo y la psiquiatría. Por un lado, estos fenómenos se describieron y sobre todo se interpretaron de diversas formas, conforme al origen teórico de filósofos, alienistas o psicólogos; en otras palabras, o bien eran la expresión de actividades *inferiores* de la mente como signo patognómico de un estado mental desequilibrado (sensación, imaginación, memoria) o eran la manifestación de otra parte de la personalidad: el *espíritu* en el caso de los espiritistas o el *inconsciente*, en el caso de los psicólogos. Por otro, una característica era la idoneidad de las mujeres para la mediumnidad en el espiritismo, que en el período de entresiglos reflejó una patologización victoriana estereotipada de la sexualidad femenina que se expandió por toda la cultura de la época. Por ejemplo, en la medicina de fines del siglo XIX, el discurso de la histeria era dominante, de modo que la supuesta conexión entre las médiums y la histeria fue un tema de interés para muchos neurólogos y psicólogos (Braude, 2001; Matsuo, 2023; Owen, 2004).

Específicamente, la *patologización* y la *psicologización* fueron estrategias para lidiar con la experiencia disruptiva de la mediumnidad y la sensación de amenaza del espiritismo. Los debates entre alienistas y espiritistas, por dentro o por fuera del espiritismo, son un ejemplo de cómo, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, la retórica de espíritas, médicos y algunos filósofos adoptó posiciones frente a una disputa de límites. Es importante prestar atención a este problema para estudiar el proceso de constitución de límites, lo cual promete ayudar a comprender mejor la dinámica social de la ciencia y su historia cultural.

## Conclusiones

Entre 1920 hasta principios de los años cuarenta, se gestó en el mundo académico una iniciativa prometedora que los espiritistas comenzaron a percibir como un reconocimiento, lejos del estigma de la locura, que hasta entonces constituía la gran amenaza del espiritismo por parte de la comunidad médica. De hecho, después de la Primera Guerra Mundial, la comunidad psiquiátrica experimentó una transformación, especialmente respecto a las nociones de “enfermedad mental”, o mejor dicho, respecto a las relaciones entre lo normal y lo patológico. La investigación y la teorización de los fenómenos mediúmnicos afectaron a la psiquiatría y a la psicología, con temas tales como el automatismo motor y la acción automática de los nervios, conceptos del subconsciente de Myers y James (y más tarde el inconsciente de Freud), los estudios de telepatía de Gurney y Richet y la psicopatología de los médiums según Janet y Grasset, que creían que estos fenómenos requerían explicaciones diferentes a las propuestas por el modelo psiquiátrico (Alvarado, 2002).

En alguna medida, la psicología reaccionó contra los fenómenos de la mediumnidad porque el espiritismo cuestionaba la dependencia del pensamiento y la conciencia del sistema nervioso, en contra de lo que se había aprendido sobre las localizaciones del funcionamiento sensoriomotor durante el siglo XIX. En efecto, la teorización sobre el fenómeno mediúmico contribuyó en gran medida al desarrollo de aspectos de la psiquiatría y de la psicología. Conceptos tales como el inconsciente en psicología y el periespíritu en el espiritismo ya habían sido cuestionados como problema a inicios del siglo XX.

Aunque las discusiones continuaron, las prácticas sanitaristas de mediados de los años cuarenta pusieron el foco –no sin rasgos propios del higienismo “duro”– sobre los médiums de las sociedades espiritistas, pero bajo la mirada del Estado como un agente de control respecto a tales prácticas, cada vez más ampliamente distribuidas en diversos núcleos urbanos. Si bien la práctica de la mediumnidad no declinó, las controversias adquirieron una creciente efervescencia, implicando tanto la preocupación del Estado como la de los experimentalistas que buscaban desmarcarse del espiritismo religioso a través de la naciente psicología. Independientemente de las discusiones sobre la naturaleza “nociva” de las prácticas espíritas y del valor conceptual de la creencia en la comunicación con los espíritus, el médium era considerado un sujeto capaz de “disociar” su personalidad y tener acceso a “fuerzas inconscientes”. Finalmente, la historia del espiritismo en este contexto permite comprender cómo se define la ciencia en diferentes épocas no solo como una herramienta para identificar las estrategias de estos actores en su momento histórico, sino para comprender cómo emplearon el concepto de ciencia para alcanzar sus objetivos incluso si esas etiquetas eran “correctas” según los estándares de la modernidad.

Los debates entre alienistas y espiritistas, por dentro o por fuera del espiritismo, son un ejemplo de cómo, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, la retórica de espíritas, médicos y algunos filósofos adoptó posiciones frente a la disputa de límites. Es importante prestar atención a este problema para estudiar el proceso de constitución de límites, lo cual promete ayudar a comprender mejor la dinámica social de la ciencia y la historia cultural. También puede evitar que los cambios epistémicos se produzcan en las márgenes –o zona gris– de la ciencia mediante un criterio de demarcación que contribuya a visualizar las fronteras entre la ciencia y la no ciencia, en lugar de indagar en los mecanismos sociales y políticos implicados en su construcción.

## Referencias

- Alvarado, C. S. (2002). Dissociation in Britain during the late nineteenth century: The Society for Psychical Research, 1882-1900. *Journal of Trauma & Dissociation*, 3(2), 9-33. [HTTPS://DOI.ORG/10.1300/J229V03N02\\_02](https://doi.org/10.1300/J229V03N02_02)
- Astrada, C. (2021). *Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (N. Bustelo y L. Domínguez Rubio, comps.). CeDInCI Editores.
- Bejarano, J .F. R. (1969). Eduardo Francisco del Ponte (1897-1969). *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 32(1-4), 5-8.
- Bergson, H. (1914). Presidential address 1913. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 27, 157-175.
- Bergson, H. (1919). *L'énergie spirituelle: Essais et conférences*. Les Presses Universitaires de France.
- Braude, A. (2001). *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth Century America*. Indiana University Press.
- Buchbinder, P. (1997). *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*. Eudeba.
- Bustelo, N. V. y Domínguez Rubio, L. M. (2016). El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria: el proyecto filosófico-político de Alejandro Korn. *Cuadernos del Sur*, 45, 23-40. [HTTP://hdl.handle.net/11336/179486](http://hdl.handle.net/11336/179486)
- Confederación Espiritista Panamericana (1921). *Primer Congreso Interno Espiritista Argentino*. Constancia.
- Dagfal, A. (1997). Discursos, instituciones y prácticas presentes en la etapa previa a la profesionalización de la disciplina psicológica en la argentina (1945-1955). *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, 3(1/2), 173-195.
- Dagfal, A. A. (2012). Luis María Ravagnan: psicología y filosofía: del bergsonismo a la fenomenología existencial. *Revista de Psicología*, 12, 71-107. [HTTP://hdl.handle.net/11336/195306](http://hdl.handle.net/11336/195306)
- Dessoir, M. (1889). Die Parapsychologie. Eine Entgegnung auf den Artikel: "Der Prophet." *Sphinx*, 7, 341-344.
- Dessoir, M. (1917). *Vom Jenseits der Seele: Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*. Ferdinand Enke.
- Donnantuoni Moratto, M .A. (2014). El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 45, 1-30. [HTTP://hdl.handle.net/11336/105543](http://hdl.handle.net/11336/105543)
- Driesch, H. (1932). *Parapsychologie: Die Wissenschaft von den okkulten Erscheinungen. Methodik und Theorie*. Verlag F. Bruckmann AG, Druck F. Bruckmann AG.
- Efrón, D. (1930, 27 de abril). [Carta a Ricardo Rojas]. *Legajo David Efrón*. Dirección Técnica de Alumnos, Departamento de Archivos, Facultad de Filosofía y Letras (Caja 90349). Universidad de Buenos Aires.

- Efrón, D. (1941). *Gesture and environment*. King's Crown Press.
- Efrón, D. (1944). Telepathic skin-writing. *The Journal of Parapsychology*, 8(4), 272-286.
- Fernández, J. S. (1932). *La célula fotoeléctrica y la percepción del mundo espiritual* [folleto]. Constancia.
- Fernández, J. (1933a). Tres sesiones históricas con Ofelia G. de Ricur. *Boletín de Experimentación*, 1, 11-16.
- Fernández, J. (1933b). Un nuevo y valioso médium: Luis María Ravagnan. *Constancia*, 56(2397), 618-620.
- Fernández, J. S. (1933c). Nuestros fenómenos en la Universidad de Buenos Aires. *Constancia*, 56(2403), 813-814.
- Fernández, J. S. (1934). *Materia, luz y espíritu* [folleto]. Constancia.
- Fernández, J.S. (1935). Experimentación local. *Constancia*, 58(2431), 51-52.
- Fernández, J. S. (1936). *La clarividencia* [folleto]. Constancia.
- Fernández, J. S. (1941). *Clarividencia y probabilidad: ensayo de aplicación del método estadístico en lo suprasensorial* [folleto]. Constancia.
- Fernández, J. S. (1949). *Introducción matemática al estudio de los fenómenos de ESP* [folleto]. Sociedad Argentina de Parapsicología.
- Fernández, J. (1963). *Más allá de la cuarta dimensión*. Constancia.
- Foradori, I. A. (1941). *Enrique Mouchet, una vida, una vocación*. Instituto Cultural Joaquín B. González.
- Gangui, A. y Ortiz, E. L. (2014). Einstein en la Argentina: el impacto científico de su visita. En P. Bruno (coord.), *Visitas culturales en la Argentina (1898-1936)* (pp. 167-189). Biblos.
- Giménez, G. (1919). El bergsonianismo y la doctrina espiríta. *Constancia*, 62(1649), 345-347.
- Gimeno, J. (2019). David Efrón: Biography of a forgotten pioneer in psychical research. *Journal of the Society for Psychical Research*, 83(2), 102-115.
- Gorriti, F. (1937). Estados de parapsiquiatría. *La Semana Médica*, 2, 3-19 (p. 4) [separata].
- Grasset, J. (1904). *Le spiritisme devant la science*. Masson.
- Hervieu-Léger, D. (1999/2004). *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Jiménez de Asúa, L. (1941/1949). La telepatía en la administración de justicia criminal. *El criminalista, Tomo III* (pp. 207-208 y 223-227). Tipográfica Editora Argentina.
- Klappenbach, H. A. A. (2006). Periodización de la psicología en Argentina. *Revista de Historia de la Psicología*, 27(1), 109-164. <HTTP://hdl.handle.net/11336/159519>
- Klappenbach, H. (2009). La psicología argentina al promediar el siglo XX: La figura de Luis María Ravagnan. *Memorandum*, 17, 74-87.

- La crisis de la psicología contemporánea. (1926). *La Idea*, 35, 11-12.
- Le Maléfan, P.; Evrard, R. y Alvarado C.S. (2013). Spiritist delusions and spiritism in the nosography of French psychiatry (1850-1950). *History of Psychiatry*, 24(4), 477-491.
- Lévy-Valensi, J. (1910). Spiritisme et folie. *L'Encéphale*, 5(6), 696-716.
- Lévy-Valensi, J. (1927). *L'automatisme mental dans les délires systematizes chroniques d'influence et hallucinatoires: le syndrome de dépossession*. Masson.
- Lévy-Valensi, J. (1930). *Manual de psiquiatría*. Salvat.
- Lévy-Valensi, J. y Génil-Perrin, G. (1912). Délire spirite. *L'Encéphale*, 7(4), 89-90.
- Matsuo, A. (2023). *Women of the Paranormal: A Brief History*, Vol. 1. Barbara A. Fisher Publishing.
- Molina, V. (1918). La telepatia o telestesia. *Estudios*, 14, 338-343.
- Mouchet, E. (1941). (Ed.). Ordenanza de creación del Instituto de Psicología. En *Anales del Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Tomos 1-3*. Imprenta de la Universidad.
- Musso, J. R. (1973). Parapsychology in Argentina. En A. Angoff y B. Shapin (Eds.). *Parapsychology today: A geographical view* (pp.144-172). Parapsychology Foundation.
- Osty, E. y Osty, M. (1933). Les pouvoirs inconnus de l'esprit sur la matière. *Philosophical Review*, 42, 442.
- Owen, A. (2004). *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*. University of Chicago Press.
- Pareti, G. (2017). Hans Driesch's interest in the psychical research: A historical study. *Medicina Histórica*, 1(3), 156-162.
- Parra, A. (2024). *Entre médicos y médiums: Saberes, tensiones y límites en el espiritismo argentino (1880-1959)*. Biblos.
- Parra, A. (2025). Degenerateness, mental hygiene, and spiritism: Debates in the old argentine medical press. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 61(1), e70003 [HTTPS://DOI.ORG/10.1002/JHBS.70003](https://doi.org/10.1002/JHBS.70003)
- Price, H. (1930). *Rudi Schneider: A scientific examination of his mediumship*. Methuen and Co.
- Richet, C. (1923). *Tratado de metapsíquica: cuarenta años de trabajos psíquicos*. Araluce.
- Sosa, P. J. (2020). La recepción de Bergson en Argentina: la mediación española y las lecturas de la generación de 1910. Ideas. *Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 12, 82-123.
- Sosa, E. (2022, 28 de abril). *Historia del Hospital Udaondo*. La Chacrita Online. [HTTPS://WWW.LACHACRITAONLINE.COM.AR/HISTORIA-DEL-HOSPITAL-UDAONDO.HTML](https://WWW.LACHACRITAONLINE.COM.AR/HISTORIA-DEL-HOSPITAL-UDAONDO.HTML)
- Una entrevista con el eminentе sabio Prof. Hans Driesch. (1928). *La Idea*, 61bis, 14.