

## El Doctor Justinus Kerner y la vidente de Prevorst: Un caso de “psicoterapia” en la primera mitad del siglo XIX

Roberto García Álvarez y José Carlos Loredó Narciandi

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España

### INFORMACIÓN ART.

Recibido: 17 octubre 2019  
Aceptado: 2 marzo 2020

*Palabras clave*  
Espiritismo,  
psicoterapia,  
tecnologías del Yo,  
Kerner

*Key words*  
Psychotherapy,  
Kerner,  
spiritism,  
technologies of the Self

### RESUMEN

En este artículo analizamos la práctica clínica llevada a cabo por el Doctor Justinus Kerner (1786-1862) con la denominada Vidente de Prevorst (1801-1829). La consideramos como una práctica psicológica informal dentro del contexto de la medicina romántica y las ideas espiritistas. De hecho, fue un antecedente del espiritismo posterior y, a nuestro juicio, contenía un sistema psicológico implícito, con su propia definición de subjetividad. Este sistema y, sobre todo, sus prácticas entroncarán indirectamente con la psicoterapia moderna. Para mostrar en qué sentido, y a modo de estudio de un caso, acudimos a algunas ideas de Héctor González y Marino Pérez y a la Teoría de los Factores Comunes de Jerome D. Frank.

### Doctor Justinus Kerner and the Seeress of Prevorst: A case of “psychotherapy” in the first half of the 19th century

### ABSTRACT

This paper aims to analyze the clinical practice carried out by Dr. Justinus Kerner (1786-1862) on the so-called Seeress of Prevorst (1801-1829). We consider it as an informal psychological practice within a context of romantic medicine and spiritist ideas. In fact, it was an antecedent of later spiritism and it involved an implicit psychological system with its own definition of subjectivity. This system, and mainly its practices, will indirectly connect with contemporary psychotherapy. In order to show in what sense –and as a case study– we have used some ideas by Héctor González and Marino Pérez and also Jerome D. Frank’s Theory of Common Factors.

### Introducción

Tal y como explica Luis Montiel (2006a, 2006b), la filosofía romántica proporcionó el marco conceptual a una generación de jóvenes médicos germanos formados en una cosmovisión ilustrada que, no obstante, tenía en común con aquélla el rechazo a la autoridad

tradicional. Por ejemplo, la filosofía natural de Friedrich Schelling subrayaba la unidad entre materia y espíritu, algo que además legitimaba la inclusión de los factores psicológicos en la medicina. Lo que algunos llamaron *Nachtseite* (lado nocturno), vedado hasta el momento a la ciencia, requería ahora nuevos enfoques científicos. La psique humana sería el espacio por antonomasia de ese lado

Correspondencia Roberto García Álvarez: [rbtgarcia.alvarez@gmail.com](mailto:rbtgarcia.alvarez@gmail.com)

ISSN: 2445-0928 DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2020a3>

© 2020 Sociedad Española de Historia de la Psicología (SEHP)

Para citar este artículo/ To cite this article:

García Álvarez, R. y Loredó Narciandi, J.C. (2020). El Doctor Justinus Kerner y la vidente de Prevorst: Un caso de “psicoterapia” en la primera mitad del siglo XIX. *Revista de Historia de la Psicología*, 41(1), 29-37. Doi: [10.5093/rhp2020a3](https://doi.org/10.5093/rhp2020a3)

Vínculo al artículo/Link to this article:

DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2020a3>

nocturno (véase también Mülberger, 2016a), y la psiquiatría sería la especialidad encargada del estudio de unos fenómenos que lindaban con los saberes populares y que convertía a la medicina en lo que Montiel llama medicina ecológica –por su énfasis en lo ambiental– y nosotros, desde una sensibilidad más antropológica, preferiríamos llamar etnomedicina. Los nuevos saberes científicos sobre cuerpo y mente, en efecto, seguían siendo en algún sentido indistinguibles de los populares aunque sólo fuese por su pretensión de dar cuenta de los fenómenos que estos últimos incluían. El mesmerismo constituye un buen ejemplo de ello. Además, la idea de Franz Anton Mesmer según la cual existía un fluido magnético a disposición de cualquiera –no sólo de los expertos–, y que demostraba la unidad de lo mental y lo material, formaba parte del mismo espíritu de los tiempos en que se fraguó la psicología científica institucionalizada en el siglo XIX, encargada de buscar en el interior del ser humano explicaciones naturales de su comportamiento y remedios para alteraciones o malestares comunes. En la misma línea, el espiritismo buscaría explicaciones de lo humano acudiendo a realidades invisibles pero presentes de alguna manera en el interior del sujeto y susceptibles de formar parte de un corpus teórico sistematizado.

El enfoque de la mayor parte de los trabajos sobre el movimiento espiritista (Cuchet, 2012; Dameron, 1885; Despret, 2015; Edelman, 1995, 2006a, 2009; Mülberger, 2016a; Treitel, 2004; Wolfram, 2009; véase también el interesante ensayo divulgativo de Clarke, 2016) ha solido ser social o histórico, sin tener en cuenta casi nunca la posibilidad de que contuviera psicologías implícitas, esto es, concepciones específicas de la subjetividad, incluyendo aspectos patológicos y terapéuticos (quizás con alguna excepción respecto a esto último como la de Edelman, 2006; cf. asimismo Milani y Ferreira, 2015). A continuación vamos a ofrecer desde esta perspectiva un intento de análisis de lo que podría considerarse una práctica espiritista incipiente, del primer tercio del siglo XIX, llevada a cabo por el médico alemán Justinus Kerner (1786-1862) con la vidente Friederike Hauffe (1801-1829), conocida como la Vidente de Prevorst en virtud del nombre de su ciudad natal al suroeste de Alemania. Nuestro análisis tiene antecedentes en el estudio de otras prácticas protopsicológicas, previas a la psicología institucionalizada en el siglo XIX (p.ej. Blanco y Loredó, 2016; García *et al.*, 2015; Loredó y Blanco, 2011), y, en la medida en que pretende incorporar la idea de una teoría psicológica tácita ligada a las prácticas (protopsiológica también), aspira a seguir la huella de trabajos como los de Henri F. Ellenberger (1976), Stanley W. Jackson (1999) o José M<sup>a</sup> López Piñero (2002).

Kerner plasmó sus experiencias con la vidente en un libro de 1829 titulado *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere* (La Vidente de Prevorst. Manifestaciones acerca de la vida interior del ser humano y acerca de la infiltración de un mundo de espíritus en el nuestro). Hemos empleado una edición posterior, de tres años después, y también hemos recurrido a una traducción inglesa realizada por Catherine Crowe (Kerner, 1832, 1845). Se trata de un estudio de caso único donde sin embargo no se excluye la participación de otros agentes, como los pacientes a los que la mujer aseguraba poder ayudar. El volumen se divide en dos partes, una primera en la que Kerner no es testigo presencial de los hechos, sino que le son referidos, y una segunda en la que sí está presente y es parte de los acontecimientos.

Aun siendo antes teórico que propiamente historiográfico, nuestro análisis del libro de Kerner no presupone una historia lineal en la cual unas técnicas psicoterapéuticas suceden y superan a otras por estar mejor fundamentadas científicamente, sino un proceso genealógico (Foucault, 1992) en el cual las técnicas van unidas a prácticas culturales y, en concreto, a dispositivos de producción de subjetividad que en último término remiten a lo que Michel Foucault (1990) denominaba tecnologías del yo y Peter Sloterdijk (2012) ha denominado antropotécnicas, esto es, procedimientos reglados para transformarse a uno mismo en un sentido que hoy llamamos psicológico, relacionado con el propio comportamiento y con la experiencia de uno mismo y del mundo. Desde este punto de vista, hablar de técnicas psicoterapéuticas en sentido amplio no requeriría la existencia de una psicología disciplinar o formal, sino simplemente la existencia de prácticas culturales sistematizadas –como la confesión, los ejercicios espirituales o la llamada literatura de consejos, por ejemplo– que, eso sí, la psicología en tanto que disciplina ha venido intentando capturar desde finales del siglo XIX. Por supuesto, no todas esas prácticas se sustentaban en teorías formalizadas, aunque algunas, como la curación por la palabra, sí estuvieran basadas en teorías de índole médica o antropológica (cf. Laín, 1958), mientras que otras, como la confesión, podían estarlo en teorías teológicas o morales.

A ello añadimos que, recurriendo a la Teoría de los Factores Comunes de Jerome D. Frank (1974; véase también Pérez, 2013), no hay, a nuestro juicio, motivo para excluir del análisis prácticas que, como el espiritismo o las ceremonias religiosas, están diseñadas justamente para provocar efectos de subjetivación –modificar la experiencia– de una manera pautada e intencionada (cf. Milani y Ferreira, 2015). La teoría de Frank, en efecto, supone que virtualmente todas las terapias psicológicas son efectivas en alguna medida debido a que en todas ellas actúan una serie de factores comunes que, desde nuestro punto de vista, también actúan en tecnologías del yo o antropotécnicas no formalmente psicológicas (sino religiosas, esotéricas, de autoayuda, etc.). Pero, antes de explicar cuáles son esos factores y cómo se aplican a nuestro objeto de estudio, vamos a recordar quién era el Doctor Kerner y cómo estudió el caso de la Vidente de Prevorst. Para ello nos basaremos en el libro del propio Kerner (1829) y nos apoyaremos en los trabajos de Luis Montiel (2006a, 2006b).

### **Justinus Kerner (1786-1862) y Friederike Hauffe (1801-1829)**

Nacido en Ludwigsburg (Alemania), Justinus Andreas Christian Kerner se crió en una familia no ajena a los intereses intelectuales ni a los problemas psicológicos. Era una familia de altos cargos ilustrados. Por la rama materna, su abuela, dos de sus tías y un primo habían experimentado trastornos que hoy se llamarían psicóticos. Por la rama paterna, un primo segundo suyo sería el poeta Wilhelm Hauff (1802-1827), muy influyente en él a propósito de la relación entre genialidad y locura. De hecho, el propio Kerner escribió poesía y fue autor de algunos de los *Lieder* musicados por Robert Schumann, así como de kleksografías, que surgían de la contemplación de manchas de tinta, algunas de ellas retocadas (Kerner, 2004).

En la vida de Kerner tuvieron una acusada presencia la espiritualidad, la religión y ciertas creencias y saberes ligados a

sus intereses profesionales. Siendo niño fue sometido a una cura magnética que, al parecer, le resultó más eficaz que la medicina convencional y le provocó experiencias psicológicas que le hicieron creer en la existencia de un mundo alternativo al ordinario. Siendo joven decidió estudiar medicina a consecuencia de lo que interpretó como una señal del destino: estando de viaje, un golpe de viento arrojó contra su cara una receta de un reputado doctor. Ya poco antes de morir, interpretaba sus kleksografías como vías de comunicación con una suerte de inframundo subyacente a la realidad cotidiana (Montiel, 2005).

Como médico, aunque destacó por sus investigaciones sobre el botulismo (Erbguth y Naumann, 2000), Kerner se interesó principalmente por las enfermedades mentales, y en concreto por las asociadas a algún elemento sobrenatural que en otros momentos o entornos se consideraba demoníaco. Trabajó sobre todo con presuntas posesas, que desde la perspectiva del magnetismo animal eran más bien algo similar a sonámbulas. Uno de los casos que estudió fue el de Friederike Hauffe (1801-1829), la vidente de Prevorst, que ha pasado a la posteridad como una de las más conocidas pacientes tratadas con magnetismo animal y como antecedente del espiritismo (Edelman, 2006b). De hecho, la descripción que Kerner hizo del caso influiría en algunos usos terapéuticos posteriores del ocultismo. En cierto modo, nuestro autor daría el primer paso en una suerte de democratización de este tipo de saberes, que se alejaban del marco religioso cristiano y se acercaban a los fenómenos de revelación a través de las médiums (Alexandrian, 2014), en su mayoría mujeres.

El entorno social de Hauffe no era ajeno a fenómenos *psicopatológicos* y extraños. Su familia y algunos vecinos afirmaban poseer una sensibilidad especial hacia los metales, y ella misma decía tener sueños premonitorios gracias a uno de los cuales había encontrado unas “joyas perdidas” (Kerner, 1845, p. 34). También había numerosos zahoríes en la población (Kerner, 1845, p. 31), así como oleadas de la patología conocida como el Baile de San Vito y de *ataques de nervios*. Asimismo, tanto en la familia de Hauffe como en su entorno social se informaba de visiones de tipo sobrenatural, en forma de espectros, fantasmas o presencias (Kerner, 1845, p. 34). Por ejemplo, siendo niña, cuando visitaba a su abuelo materno en la cercana localidad de Löwenstein, se mostraba temerosa en los cementerios e iglesias y aseguraba que en el castillo en ruinas que preside el pueblo habitaba el espíritu de una fallecida. También veía una figura alta y alargada que la miraba fijamente, aunque sin ocasionarle temor (su abuelo había visto la misma aparición cuando era pequeño). Los dones sobrenaturales estaban tan presentes en la vida de la paciente que sus capacidades fueron heredadas por su hijo (Kerner, 1845, p. 334)) Kerner explicaba estos fenómenos recurriendo a dos hipótesis basadas en la hipersensibilidad: una elevada sensibilidad del nervio óptico y una elevada sensibilidad onírica con la que habría desarrollado su percepción espiritual. Para Kerner, como para otros médicos románticos, no sólo no había contradicción en casar el mundo físico y el psíquico o espiritual, sino que hacerlo era necesario.

Ya de joven, tras concertarse un matrimonio al que se oponía, Hauffe se pasa los días llorando y las noches sin dormir. La jornada del anuncio de la boda fallece el párroco de la comarca, por quien ella sentía gran devoción, y a raíz de ese hecho experimenta una especie de iluminación espiritual que hace desaparecer sus síntomas

depresivos la convence de tener un importante destino. Kerner afirma que queda totalmente inmersa en su vida interior. Después de la boda las experiencias extrañas de Hauffe se intensifican. Por ejemplo, narra un sueño en el que una fuerza la obliga a levantarse de la cama y contempla a su lado el cadáver del párroco fallecido, que ejerce sobre ella un efecto balsámico. Kerner explica que, aunque hasta ese momento aún no estaba enferma, pues los fenómenos eran exclusivamente psíquicos y no se manifestaban en el cuerpo, desde entonces empieza a sufrir fiebres y un fuerte calambre en el tórax. Una campesina de la zona le impuso las manos y Hauffe comenzó a tener convulsiones asegurando que aquella mujer ejercía una “influencia diabólica” (Kerner, 1845, p.40-41). Otro médico le impuso también las manos y esta vez sí se relajó momentáneamente, pero los males continuaron a pesar de las medicaciones y la cura de baños prescritas por dicho médico, a lo que se añadieron sangrados y sanguijuelas. Para Kerner, el hecho de que la paciente no mejorase evidenciaba que su padecimiento no era físico, sino espiritual o magnético.

El primer signo de las supuestas capacidades premonitorias de Hauffe vino dado por un sueño en el que vio a su abuela en la cabecera de la cama unos “días antes de que se muriera” (Kerner, 1845, p.19). Hauffe la consideró un espíritu protector y afirmaba poder ver también los espíritus protectores de otras personas. Entretanto, un médico del pueblo la sometía sin éxito a tratamiento homeopático y curas magnéticas.<sup>1</sup> También fue sometida a balneoterapia, pero sus síntomas somáticos no hacían más que aumentar. Por el lado psicológico, Hauffe se sumió en un estado de melancolía acompañado de oraciones constantes y de fenómenos como hablar en verso o en un registro excesivamente culto para su condición, lo que hizo especular con una posesión demoníaca. Sus visiones se volvieron muy frecuentes. Se percibía a sí misma como una tercera persona, contemplaba hilos de fuego atravesando su cuerpo, decía tener una piedra dentro del cráneo y se mostraba hipersensible a la luz y los metales. Informaba de que su espíritu protector le realizaba pases magnéticos con tres dedos de los que brotaban rayos, los cuales debían ser repetidos por el médico en un determinado número (empezó a obsesionarse con los números). Vivía en un estado de magnetización constante del que sólo salía para realizar profecías o experimentar visiones. Kerner hablaba al respecto de “segunda vista” (Kerner, 1845, p. 85), a través de la cual no veía el mundo real sino el espiritual, y sus visiones podían ser transmitidas por contacto a otras personas o animales. Por lo demás, la vidente tiene un hijo que al parecer hereda sus dotes premonitorias.

Como el estado de Hauffe empeoraba y los fenómenos extraños iban en aumento, se decidió probar un exorcismo, y concretamente uno realizado por un mago con “capacidad de exorcizar demonios” (Kerner, 1845, p.52), práctica no infrecuente que combinaba religión, naturopatía y magia. El mago, un vecino de la zona, acabó siendo rechazado por la paciente con el argumento de que no la beneficiaba y hacía “mala magia”. Es entonces cuando entra en escena, como médico, el propio Kerner, quien considera que la dolencia es de naturaleza

1 La paciente soñó con una máquina que se dio en llamar *Nervenstimmer*, ella misma la dibujó, (Kerner, 1845, p. 42), que consideraba que sería útil para su curación y que curiosamente recuerda al *baquet* empleado por Mesmer. Una réplica se puede contemplar en el museo de la Kernerhaus, en Weinsberg (<http://www.justinus-kerner-verein.de/justinus-kerner/arzt-und-seelenforscher.html>).

magnética y lo que hay que hacer es romper el círculo vicioso de magnetización en el que está atrapada la paciente. Para ello se niega a hablar con ella cuando está en estado de trance o magnetización, que considera como una suerte de estado de teatralidad mórbida a evitar. También le suministraba preparados homeopáticos. Sin embargo, la mejoría era escasa. Hauffe explicaba a Kerner que su cerebro sólo tenía control sobre su cuerpo, y no sobre su espíritu, que era el que controlaba cerebro y cuerpo. Según ella, el alma encontraba su asiento en el cerebro, mientras que el espíritu tenía el suyo en el epigastrio –de ahí algunas alteraciones digestivas–. El objetivo de la terapia debía ser actuar sobre el espíritu y no sobre el alma. Ante tal argumentación, Kerner intuyó el potencial diagnóstico y terapéutico que la vida interior de la paciente ofrecía. Lo que parecía ser una actuación experta de un médico sobre una paciente carente de agencia se iba a convertir en una especie de colaboración entre ambos en virtud de la cual los dos serían transformados. Se empezó acordando una cura magnética, cuyo efecto fue positivo. La muerte del padre de Hauffe, sin embargo, la sumió en un estado depresivo. Kerner interpretó que su alma se había alejado del mundo material y se había concentrado en el mundo espiritual, cuyos habitantes se manifiestan en nuestro mundo por medio de ella. Con ello Kerner estaba sufriendo su propia transformación, desplazándose desde la medicina magnética hacia el espiritismo (Edelman, 2006b).

La vidente maneja una distinción tripartita que recuerda vivamente a la que manejaban muchos ocultistas entre lo natural, lo preternatural y lo sobrenatural (Alexandrian, 2014), y es la misma que utilizarán espiritistas como Allan Kardec, aunque la terminología difiera en parte (vid. Edelman, 2006a y Müllberger, 2016b): la distinción entre cuerpo (natural, controlado por el cerebro), alma (a medio camino entre lo natural y lo divino) y espíritu (destinado al perfeccionamiento y a la fusión con lo divino, identificado con la salud y la verdad). Sostiene entonces que la unión de alma y cuerpo se realiza a través de un órgano energético llamado *Nervengeist* (Kerner, 1845, p. 119, 121, 152, 153), que acompaña al alma tras la muerte y es responsable de los procesos magnéticos. Su activación mediante el magnetismo explica cómo el sujeto puede ver con el alma (la “segunda vista”) y “poseer ciertas capacidades” (Kerner, 1845, p.162). Si la afección es espiritual, pues, el tratamiento magnético, el trabajo sobre el *Nervengeist*, no puede ser totalmente satisfactorio, por incompleto. La cura magnética ha de ser completada o incluso reemplazada por prácticas mágicas y religiosas, como oraciones y determinado número de pases a determinadas horas hechos por manos de personas próximas a la Ley de Dios. Se trata de actuar sobre el espíritu más que sobre el alma y el cuerpo.

Kerner piensa que la patología de Hauffe difiere de todo cuanto había visto y leído. Su sensación es la de adentrarse en un mundo nuevo del que es a la vez testigo y partícipe. Aparte de anotar las reacciones de la paciente y su testimonio, realiza con su ayuda una pormenorizada cartografía de su psique. Para Kerner, que asume el esquema tripartito que acabamos de mencionar, esta cartografía refleja la complejidad del alma, situada entre lo temporal (la naturaleza) y lo eterno (el espíritu). El alma, al igual que el cuerpo, puede manifestar enfermedades y defectos, pero el espíritu no. Paciente y médico coinciden en que la mayoría de las personas son refractarias a las visiones o –de tenerlas– las viven como una experiencia aterradora porque están dominadas por el cuerpo (las más cerebrales) o por un alma poco evolucionada

(las más guiadas por el corazón), es decir, no conocen la verdad. A pesar de ello, todos los seres humanos están llamados por su parte espiritual a participar del don de la visión (Kerner, 1845, p.173) y poseen la facultad de percibir fantasmas (Kerner, 1845, p.183).

### La teoría psicológica de Hauffe

A su capacidad premonitoria Hauffe sumó la capacidad de ver en los ojos de los demás unas imágenes que daban pistas sobre sus enfermedades ocultas y los remedios para éstas. Sus dones pronto despertaron el interés de la gente, que acudía a ella buscando diagnóstico y tratamiento. Kerner creía que los dones de su paciente se debían al *Nervengeist*. Fiel a la metodología científica en la que se había formado y que había desarrollado en su época de investigación médica, proponía a Hauffe tareas con las que comprobar el alcance de sus capacidades. Así, colocaba papeles en los que escribía mensajes positivos (“dios existe”, “existen los espíritus”...) negativos (“no existe dios”, “no existen los espíritus”...) sin que ella los pudiese ver. Lo que debía hacer la vidente era tocarlos y leer su contenido mediante visión abdominal (Kerner, 1845, p.205). Según parece, Hauffe reconocía sistemáticamente los mensajes positivos. Cada experimento fue repetido hasta cuatro veces con idénticos resultados. Lo mismo se obtuvo si, en lugar de frases, los papeles contenían imágenes positivas y negativas.

Uno de los fenómenos que más llamó la atención de Kerner fue el “lenguaje interior” (Kerner, 1845, p.124) en que hablaba la vidente cuando se hallaba en trance, y al cual encontraba cierto parecido con las lenguas orientales. Ese tipo de lenguaje, muy superior en cuanto a vocabulario y sintaxis al habitual del sujeto y a menudo precedido por espasmos o contorsiones, sería un elemento clave en la posterior fenomenología espiritista (Müllberger, 2016b). Se trataría del lenguaje del alma, capaz de transmitir ideas y mensajes totalmente imposibles para los idiomas corporales. La vidente también señaló que, aunque los espíritus no necesitaban un lenguaje como los humanos, se valían de esa lengua para comunicarse con ella, a pesar de que su idioma propiamente dicho era el de los números. Aunque Kerner dedicó tiempo a tratar de sistematizar y traducir aquella lengua, su atención se desplazó hacia unos dibujos geométricos que Hauffe laboró tras anunciar que iba a dejar de entrar en trance magnético e iba a empezar a temer a los espíritus, pues iba a comenzar a percibirlos con los ojos del cuerpo. Los denominaba “círculo solar” (Kerner, 1845, p. 135) y “círculo de la vida”(Kerner, 1845, p. 133) (véase la figura 1 a modo de ejemplo). Formados por esferas, consistían en una plasmación gráfica de toda la psicología que había aprendido. Así, el tiempo, representado por círculos, era como “un anillo que se materializaba en su interior a partir de la zona abdominal, se movía hacia su costado izquierdo, donde quedaba alojado, y le producía un gran daño al actuar sobre el *Nervengeist*” (Kerner, 1845, p.139). Este anillo se dividía en doce partes identificadas con los doce meses del año, y que mediante líneas y puntos reflejaban los acontecimientos de su vida a lo largo de ese periodo. Fuera del círculo estarían los seres humanos, su mundo y sus asuntos. La circunferencia tenía aberturas por las que podía ver el mundo humano y a sus habitantes con forma de llamas, es decir, en su versión espiritual. Un segundo círculo era el “círculo de la vida”,

dividido en trece partes y tres cuartos. Representa al alma. El primer anillo del centro contiene siete estrellas, equivalentes a las moradas de los bienaventurados de grado inferior. Dentro él se encuentra el “círculo de la luna”, con los bienaventurados de grado medio. Kerner lo identifica con el purgatorio, pero lo denomina Hades. El más pequeño de los círculos es el “sol de la gracia”, donde se encuentra el espíritu protector. Debe señalarse que en el trabajo de Carl Gustav Jung sobre su prima y vidente Hélène Preiswerk también se realizó una representación de la realidad en forma de círculos (1999) y que el

propio trabajo de Kerner fue objeto de estudio por parte de Jung en las lecciones 5 a 11 dictadas en Zúrich en 1933 y 1934 (Jung, 2019)

Así pues, Hauffe elabora toda una arquitectura psicológica intuitiva basada en su experiencia, en su formación religiosa, en las ideas ocultistas que pudieran haberle llegado y en sus conversaciones con Kerner. Se trata de una arquitectura psicológica que podríamos denominar etnomédica o etnopsicológica en la medida en que hibrida entidades internas y externas: pasiones, sensaciones, capacidades, pero también seres espirituales y elementos naturales, además de

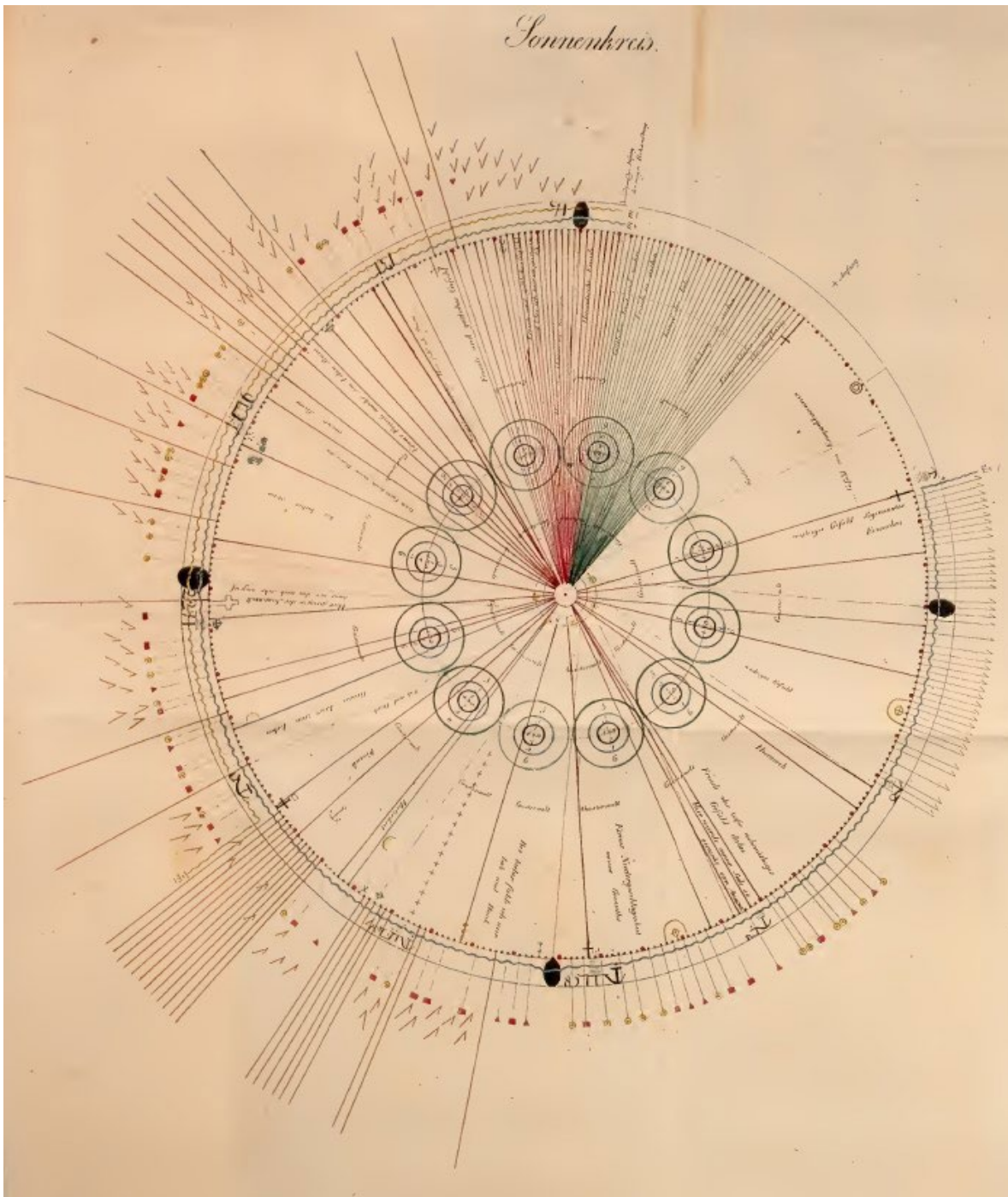


Figura 1. “Círculo del sol” (Kerner, 1834)

elementos institucionalizados como los meses del año. En todo caso, y como buena “psicóloga”, Hauffe considera que esa arquitectura psicológica, individual, es compartida por todos los seres humanos –aunque sólo algunos, a los que hoy llamaríamos los expertos, son capaces de conocer su existencia completa, dado que la civilización ha matado el ojo espiritual de una gran mayoría de personas<sup>2</sup>– y al mismo tiempo admite diferencias individuales: sus dibujos están salpicados de múltiples puntos que representan avatares de su vida y que cambiarían si los círculos representasen a otra persona. El propio Kerner parece consciente de esta condición de psicóloga informal de Hauffe cuando ella le comunica que dibujará un último círculo que serviría para vincular cuerpo y espíritu, de modo que, según el alma se deje atraer por el espíritu o bien por el cuerpo, discurrirá por un continuo de perfección-imperfección. El médico, en efecto, ve ahí la posibilidad de codificar las manifestaciones patológicas de una persona –en tanto que relacionadas con el cuerpo– a partir de una geometría circular. Cualquier ser humano, con sus patologías, podría ser ubicado dentro del sistema de círculos, que funcionaría entonces como un sistema de clasificación con utilidad diagnóstica (Kerner, 1845, p.132). Por lo demás, Kerner habla de varios estados magnéticos, diferenciados en su conjunto de la lucidez ordinaria, en la cual el cuerpo y el cerebro mandan (Kerner, 1845, p.117). Rota esa lucidez, habría diversos grados de profundidad en el trance magnético. A mayor profundidad, más cercanía a la vida interior. El primer grado sería el sueño magnético leve. Tras él vendría el sueño magnético estricto, en el que se presentan algunos síntomas. El tercer estadio sería el de la lucidez magnética, que permite el lenguaje interior y la producción de mensajes del alma. El último estado sería el del sueño magnético más profundo o sonambulismo, donde se producen los fenómenos de clarividencia y prescripción sanadora.

El libro consagrado a la vidente de Prevorst no sería el único de Kerner sobre estas cuestiones. En 1834 publicaría una obra titulada *Geschichte Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiet kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen* (Historias de posesas de la época más reciente. Observaciones en el ámbito de los fenómenos cacodemoníaco-magnéticos), cuyo capítulo más destacado lo dedica a la supuesta posesión de Magdalene Grombach, famosa en su momento. Kerner continúa ahondando en lo que había descubierto con la vidente de Prevorst e introduce elementos de *poltergeist* y fenómenos extraños (Montiel, 2006a) de un modo que guarda cierto parecido con la manera en que se presentarían los acontecimientos que rodearon a las hermanas Fox en su granja de Haydesville en 1848, origen del espiritismo moderno.

### Psicología y terapia en la práctica de Kerner

De hecho, del mismo modo que el tratamiento dado por Kerner a su paciente –con su mezcla de magia, religión y medicina, y en un entorno romántico y etnomédico– supone un verdadero tratamiento

psicológico –obviamente no disciplinar–, cabría considerar la práctica espiritista posterior como algo que incluía dimensiones *psicoterapéuticas*, al menos en tanto en cuanto comportaba efectos de subjetivación (cf. Milani y Ferreira, 2025). Se trataba además de una práctica que coexistía con la psicología emergente como disciplina y, en muchos aspectos, contrastaba al igual que ella con el auge del materialismo neurológico (López, 2002). En general, la obra de Kerner, inmediatamente anterior al espiritismo consagrado analizado por autores como Guillaume Cuchet (2012), Ángel González (2006a), Andrea Graus (2015) o Annette Mülberger (2016b), coincide con el desarrollo de diferentes formas de tratamiento mental susceptibles de ser interpretadas según lógica de las tecnologías del yo de Michel Foucault (1990) o las antropotécnicas de Peter Sloterdijk (2012). Y coincide asimismo con el surgimiento de una nueva relación entre los vivos y los muertos (Alexandrian, 2014; Despret, 2015) asociada a lo que Cuchet denomina duelo romántico, caracterizado por una alta tasa de mortalidad infanto-juvenil, un cambio en las costumbres afectivas y una creciente incertidumbre religiosa ligada a la ciencia y la tecnología modernas. El espiritismo, que a veces se consideró una religión científica –para Allan Kardec (1861), su principal promotor, era una ciencia más–, proporcionaba una explicación unitaria que superaba la fragmentación del mundo, las contradicciones entre lo viejo y lo nuevo. La pretensión de Kerner era similar. Deseaba aunar la explicación científica con la existencia del alma y de un mundo más allá de la materia, sin olvidar algo esencial para la psicología naciente: la posibilidad de que el alma se perfeccionara mediante determinados ejercicios.

El fenómeno de la vidente de Prevorst ponía de manifiesto y a la vez alimentaba una necesidad que la psicología aún no había llegado a cubrir: la de sujetos a los cuales la medicina propiamente dicha no podía ofrecer consuelo ni cura, tal vez –entre otras razones– porque su desmoronamiento vital guardaba relación con la sospecha de que el materialismo era cierto y nada trascendente daba sentido a la vida. Kerner actuaba sobre cuerpo y alma, sin excluir lo que Kardec (1857) llamaría “la vida futura”. Sin perjuicio de la larga tradición de escucha al paciente en la denominada curación por la palabra (Druille, 2009; Laín, 1958; Vázquez, 2019), Vinciane Despret (2015) señala una diferencia entre las viejas y nuevas formas de terapia en el siglo XIX (pudiéndose incluir el espiritismo entre las segundas): dar voz a quienes sufrían, algo que por lo demás sigue considerándose esencial en muchos casos a la hora de diferenciar el tratamiento médico del psicológico (González y Pérez, 2007).

Pero ¿cuáles son los cauces por los que fluyen los procedimientos comunes a las nuevas formas de terapia? En un sentido general, Héctor González y Marino Pérez (2007) señalan dos elementos necesarios para la cristalización de una cultura terapéutica: el contexto clínico y el contexto extraclínico (véase también Pérez, 2013). Ambos forman un continuo. No cabe definición clínica de un problema sin necesidad social –pues sería extemporánea o marginal–, pero la gente tampoco sentiría necesidad de terapia sin la existencia de una ciencia o una técnica socialmente sancionadas. González y Pérez se centran en la definición de la psicoterapia a partir del momento histórico en que la psicología se ha consolidado social y administrativamente como tal disciplina, quedando fuera por tanto otras prácticas no reconocidas reglamentariamente, aunque pudieran cumplir funciones semejantes

2 La idea de unos sentidos espirituales o interiores análogos a los órganos sensoriales propiamente dichos tiene una larga tradición no sólo en el ocultismo, sino también en la filosofía, especialmente dentro de las corrientes cristianas y neoplatónicas (véase Gabrilyuk y Coakley, 2012).

(Degen, 2001). De hecho, estos autores entienden por terapia el “procedimiento interpersonal basado en conocimientos dados en la psicología y que implica un terapeuta facultado y un cliente que presenta quejas, problemas o trastornos, en el entendimiento de que éstos tienen remedio terapéutico” (González y Pérez, 2007: 214). Sin embargo, si dejamos a un lado la demarcación y analizamos lo que sucede en unas y otras prácticas, observamos que en el caso de Kerner y Hauffe se da, en efecto, una relación entre una paciente con creencias mágicas y religiosas y un médico sensibilizado con tales creencias (contexto clínico), las cuales habían chocado con los intentos terapéuticos médicos tradicionales, incluyendo los iniciales del propio Kerner, a quien la vidente acude por su sufrimiento y debido a una necesidad producida por una visión del mundo socialmente aceptada en algunos entornos (contexto extraclínico). Es más, aparte de la exigencia de profesionalidad facultada, González y Pérez se refieren a que el terapeuta sea capaz de establecer un lazo de confianza con su paciente, y eso es algo en lo que Kerner también insistía sobremedida (lo subraya Montiel, 2006a). La confianza implicaría que paciente y terapeuta compartan unos principios básicos respecto a la naturaleza de la dolencia y el objetivo de la terapia. Los principios compartidos por Kerner y Hauffe no eran estrictamente psicológicos, desde luego, pero no por ello estaban ausentes. Eran de índole (proto)espiritista. Así pues, justo porque los criterios de González y Pérez sirven también para analizar la psicoterapia precientífica es por lo que nos distanciamos de su actitud de demarcación entre ésta y la científica.

En un sentido más concreto, estos autores indican que en toda actuación psicoterapéutica operan cuatro efectos –ellos mismos *psicológicos*– que explican el hecho de que en alguna medida todas las terapias se muestren eficaces: el efecto placebo, el efecto Barnum, el efecto Pigmalión y el efecto Charcot. El efecto placebo, bien conocido en medicina, exige diferenciar entre las consecuencias específicas de una intervención y las comunes a cualquier intervención. Aplicado al caso implicaría que la expectativa misma de sanación constituye un factor sanador. El efecto Barnum –también conocido como efecto Forer– tiene que ver con los principios compartidos entre terapeuta y paciente y se refiere a la tendencia a reconocerse en descripciones diagnósticas generales, especialmente si son positivas o incluyen al sujeto en una comunidad de sufrientes. Kerner no es prolijo a la hora de describir su relación con la paciente –más bien parece que la paciente actuaba sobre él–, pero cabe pensar, siquiera por hipótesis, que sus descripciones –cuando va pasando de una medicina tradicional o magnética a una perspectiva más espiritual– se corresponden con la producción por parte de la vidente de expresiones acordes a esas descripciones. El efecto Pigmalión, por su parte, actúa sobre el terapeuta. Confiado en sus habilidades, empuja al paciente a un cambio que explica de acuerdo con esas mismas habilidades. Por último, el efecto Charcot constituiría una suerte de sinergia entre el Barnum y el Pigmalión. Se refiere al hecho de que el clínico puede producir con sus descripciones e intervenciones aquello mismo que pretende descubrir en el mundo real como algo previo –lo cual refuerza sus “prejuicios”–.

Si seguimos difuminando la demarcación entre terapias psicológicas disciplinares y no disciplinares, podemos continuar profundizando en los procedimientos comunes a las distintas formas de terapia –disciplinariamente psicológicas o no– con la ayuda de un

trabajo clásico al que los propios González y Pérez recurren (véase al respecto el imprescindible ensayo de Pérez, 2013): el de Jerome D. Frank (1974) acerca de las prácticas de sanación extraclínica y los factores comunes a cualquier clase de terapia. Se trata de efectos que ponen de manifiesto el carácter sociocultural e histórico, construido –aunque no por ello menos objetivo, sino al contrario: objetivo precisamente por construido–, no sólo de las patologías, sino también de las estrategias psicoterapéuticas (disciplinares o no) y su eficacia. Frank habla de dos factores comunes a todo padecimiento y cuatro factores comunes a toda intervención terapéutica. Los primeros son la desmoralización –que el paciente se siente alejado del mundo y de los suyos, desesperanzado, nervioso, temeroso, incapaz de entender qué lo ocurre, desmotivado, etc.– y la remoralización –con algún grado de confianza en que la terapia podría ayudarle y reubicarle, se somete a prácticas de autocuidado y disciplinamiento. En el caso de la vidente de Prevorst, parece obvio que Hauffe se siente desmoralizada en el sentido de que padece un estado de melancolía y sufre cuando experimenta visiones y malestares corporales. También parece obvio que el tratamiento de Kerner pretende resituirla, devolverle algún sentido de inteligibilidad y de pertenencia, además de cierta tranquilidad. Se trataría, en suma, de lograr reconstruir la subjetividad eliminando o dando sentido a lo que se consideraba patológico y logrando así un deseo renovado de vivir, de ser capaz de hacer cosas entendiendo qué ha ocurrido y qué ha tenido que cambiar para que la salud fuese recuperada.

Por su parte, los factores comunes a cualquier intervención según Frank son el lugar, el agente, la mitología y el ritual: toda intervención incluye una localización física (normalmente con un cierto atrezo), alguien investido de autoridad o experticia (capaz de sanar), un marco explicativo de lo que ocurre y de cómo y por qué debería cambiar –recordemos lo dicho en torno a las creencias compartidas– y un conjunto de prácticas y discursos, una ceremonia que vehicula la eficacia del proceso terapéutico. En el caso de la vidente de Prevorst, las intervenciones tuvieron lugar primero en los diferentes domicilios de la paciente y posteriormente en la clínica-hogar de Kerner, quien evidentemente actuaba como experto investido de autoridad –que desde luego no tiene por qué ser una autoridad administrativamente reconocida, sino que basta con que sea reconocida socialmente, y tampoco excluye la influencia mutua entre terapeuta y paciente–, una autoridad obtenida a través del dominio de una determinada mitología a propósito de lo que le ocurre a Hauffe –algo que, de nuevo, no excluye la modificación de esa mitología en interacción con ella–. Kerner también se valía de ciertas prácticas como la conversación con la vidente o la aplicación de técnicas de magnetismo e inducción del trance, además de los análisis y la interpretación del “lenguaje interior” y de los dibujos, cuya comparación con las posteriores prácticas psicodinámicas y proyectivas huelga señalar. En general, Kerner no sólo gozaba de la habilitación profesional propia de su cualificación médica, sino también de una sensibilidad intelectual romántica y una simpatía por las creencias espirituales y sobrenaturales, todo lo cual le dotó de una ascendencia que otros médicos no habían logrado. Por supuesto, repetimos que la autoridad no es unilateral, sino que requiere cierta aceptación del paciente –es como un acuerdo–.

Nótese que la mitología que envuelve la práctica de Kerner –las explicaciones magnéticas y espiritistas– va ligada a algo que

Frank subraya como propio de cualquier terapia: una concepción esperanzadora respecto a la posibilidad de curación, que en este caso deriva de una concepción religiosa de la perfectibilidad del ser humano mediante el trabajo sobre su alma y merced a la acción del espíritu. Por otro lado, dicha mitología es la que da sentido al ritual terapéutico, toda vez que, así como las concepciones propiamente médicas justifican las intervenciones sobre el cuerpo –dieta, fármacos, homeopatía, etc.–, las magnéticas y las espirituales justifican las intervenciones sobre el alma y el espíritu –pases, imposiciones de manos, interpretación de las verbalizaciones y los símbolos, etc.–. Respecto a esto último, la mayor parte del trabajo de Kerner acaba centrándose en la escucha y las anotaciones de los mensajes de Hauffe. Tengamos en cuenta, por cierto, que la escucha activa y la aceptación (en el sentido de no adoptar de entrada una actitud censora o reprobatoria desde un punto de vista moral) se suelen considerar requisitos necesarios de toda psicoterapia. No hay signo alguno de duda o enjuiciamiento sobre los testimonios de Hauffe. Es más, sus dibujos se toman no como una simple producción, sino como una especie de revelación en virtud de la cual la paciente parece saber más sobre su dolencia que el propio terapeuta, seguramente porque éste –en una actitud que nuevamente anticipa la de la terapia psicodinámica– las considera procedentes del lado nocturno (*Nachtseite*) de la realidad. La reelaboración que hace Kerner a partir del material suministrado por Hauffe no difiere en lo esencial de trabajos que se realizarán en la práctica psicológica clínica, donde los testimonios, las comunicaciones y otros materiales –registros, diarios, cartas, sueños, pensamientos, etc.– serán coadministrados e interpretados por el terapeuta a fin de traducirlos al lenguaje propio de la mitología dentro de la cual se esté trabajando. Bien es verdad que, si la reelaboración clínica posterior ha solido tener por objetivo prioritario que el paciente vea sus síntomas con los ojos del terapeuta, en el caso de la vidente de Prevorst se acabó buscando más bien la difusión pública de las revelaciones, con lo que Kerner adelantaba la vocación social, reformista y progresista del espiritismo decimonónico, muy preocupado por la educación (Graus, 2016).

Kerner adelantó también otras dimensiones de algunas terapias psicológicas. Así, la simetría (entre paciente y terapeuta) y la no directividad de las terapias humanistas, como también la aceptación incondicional del paciente y la experimentación de soluciones, aunque esta última, en lo que respecta a Kerner, suponía no tanto dudas acerca de sus métodos cuanto la búsqueda de pruebas para convencer a los demás de sus principios. Otra práctica de Kerner que recuerda a las de algunas escuelas actuales, como las ligadas a la psicología positiva, era la del cultivo de las facultades del paciente. No se trataba propiamente de eliminar los síntomas –al menos no todos– sino de fomentar capacidades (de videncia en este caso; otras “fortalezas” en el caso actual).

### Conclusión

Si no perdemos de vista el hecho de que la psicoterapia definida tal y como hoy en día la conocemos no nació hasta finales del siglo XIX y tuvo que compartir mercado con otras formas de cuidado de sí

y de control social,<sup>3</sup> y que ese nacimiento y posterior preeminencia no respondían tanto a una superioridad científica entendida en sí misma cuanto a su capacidad para crear y satisfacer ciertas necesidades, no tendremos problemas en admitir la relación genealógica<sup>4</sup> entre prácticas como las de Justinus Kerner y las contemporáneas, por mucho que las separe el tiempo y por muy diferentes que sean los marcos explicativos, que por lo demás pueden superponerse sin problema alguno, como en el caso de la vidente de Prevorst se superponían las explicaciones médicas, religiosas, magnéticas y espiritistas.

Nosotros hemos creído encontrar en la práctica desarrollada por Kerner hace casi doscientos años y expuesta en su texto *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere* antecedentes de lo que puede acontecer en cualquier sesión psicoterapéutica contemporánea. Desde una concepción no lineal ni acumulativa del cambio histórico, y desde una concepción de los saberes y las técnicas ligadas a ellos que no presupone una demarcación estricta de fronteras entre unos y otros, hemos sugerido que los criterios con los que es posible analizar el funcionamiento de las psicoterapias modernas son básicamente los mismos con los que podríamos analizar las previas a la psicología científica o institucionalizada, de tal modo que, más que hablar de *terapias basadas en la evidencia* (cf. Pérez, 2019), cabría hablar de *terapias adaptadas a contexto*. Tal sería la lección que la historia nos enseña.

### Referencias

- Alexandrian. (2014). *Historia de la filosofía oculta* [History of the Occult Philosophy]. Madrid, España: Valdemar.
- Blanco, F. y Loredó J.C. (2016). Maneras de morir: Técnicas de subjetivación en el antiguo Ars Moriendi [Ways to die: Subjectivation techniques in the ancient Ars Moriendi]. *Mnemosine*, 12(1), 45-92.
- Clarke, R. (2016). *La historia de los fantasmas* [A Natural History of Ghosts: 500 Years of Hunting for Proof]. Barcelona, España: Siruela.
- Cuchet, G. (2012). *Les voix d'autre-tombe* [The afterlife voices]. París, Francia: Édition du Seuil.
- Dameron, J. (1885). *Spiritism: The Origen of all Religions*. San Francisco, CA: J.P. Dameron.
- Degen, R. (2001). *Falacias de la Psicología* [The fallacies of psychology]. Madrid, España: Ma Non Troppo.
- Despret, V. (2015). *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent* [The happiness of the dead. Accounts of those remaining]. París, Francia: Éditions La Découverte.
- Druille, P. (2009). El poder sanador de la palabra en Clemente de Alejandría [The healing power of the word in Clement of Alexandria]. *Circe*, 13, 123-137.

3 Para una revisión historiográfica de los orígenes y desarrollo de la psicoterapia véase Marks (2017) y el monográfico completo que esta autora introduce.

4 En el sentido –reiteramos– en que Michel Foucault (1992) hablaba de relaciones entre acontecimientos históricos enmarcadas en un contexto cultural común y ligadas a prácticas más que a desarrollos intelectuales. Obviamente no es que pretendamos responder a la pregunta por las causas de que la psicoterapia tal y como hoy la conocemos se volviera hegemónica en el siglo XX. Aparte del hecho de que formas de “psicoterapia” precientífica siguen conviviendo con la psicoterapia propiamente dicha, nos limitamos a asumir lo que desde al menos la obra de Thomas Kuhn en los años 60 es moneda común: la idea de que es problemático asumir que el triunfo de unas u otras perspectivas teóricas se deba a factores internos o puramente epistémicos.



- Edelman, N. (1995). *Voyantes, guérisseuses, visionnaires en France 1785-1194* [Seers, healers, visionaries in France 1785-1194]. París, Francia: Gallimard.
- Edelman, N. (2006a). *Histoire de la voyance et du paranormal du XVIIIe siècle à nos jours* [History of psychic and paranormal from eighteenth century to the present]. París, Francia: Seuil.
- Edelman, N. (2006b). Lo oculto y las terapéuticas espiritistas del espíritu y del cuerpo en Francia (1850-1914); de la creencia al saber y vuelta [The Hidden and spiritualist therapeutic spirit and body in France (1850-1914); from belief to knowledge and return]. *Asclepio*, 58(2), 39-62. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2006.v58.i2.21>
- Edelman, N. (2009). Savoirs occultés: du magnétisme à l'hypnose [Hidden Knowledge: From Magnetism to Hypnosis]. *Revue d'Histoire du XIXe siècle*, 38(1), 1265-1354.
- Ellenberger, H.F. (1976). *El descubrimiento del inconsciente* [The Discovery of the Unconscious]. Madrid, España: Gredos.
- Erbguth, F.J. y Naumann, M. (2000). On the First Systematic Descriptions of Botulism and Botulinum Toxin by Justinus Kerner (1786-1862) *Journal of the History of the Neurosciences*, 9(2), 218-220.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines* [Technologies of the Self and other related texts]. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia* [Nietzsche, genealogy, history]. Valencia, España: Pretextos.
- Frank, J. (1974). *Persuasion and Healing. A Comparative Study of Psychotherapy*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Gabrilyuk, P. y Coakley, S. (Eds.) (2012). *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- García, R., Cabanas, E. y Loredo, J.C. (2015). La cura mental de Phineas P. Quimby y el origen de la psicoterapia moderna [The mental cure of Phineas P. Quimby and the origin of modern psychotherapy]. *Revista de Historia de la Psicología*, 36(1), 135-154.
- González, A. (2006). Animal Magnetism in Spanish Medicine (1786-1860). *History of Psychiatry*, 17(3), 279-298.
- González, H. y Pérez, M. (2007). *La invención de trastornos mentales* [The invention of mental disorders]. Madrid, España: Alianza.
- Graus, A. (2015). Los prodigios del hombre encarnado. Víctor Melcior y la redefinición de la mediumnidad (1901) [The prodigies of man incarnate. Víctor Melcior and the redefinition of mediumship (1901)]. *Dynamis*, 1(35), 83-105.
- Graus, A. (2016). Ahuyentar a los espíritus: el estudio científico de la mediumnidad [Drive away the spirits: the scientific study of mediumship]. En A. Mülberger (Ed.), *Los límites de la ciencia. Espiritismo, Hipnotismo y el estudio de los Fenómenos Paranormales (1850-1930)* [The limits of science. Spiritism, Hypnotism and the study of paranormal phenomena (1850-1930)]. Madrid, España: CSIC.
- Jung, C.G. (1999). Psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos [On the Psychology and Pathology of the So-Called Occult Phenomena.]. En *Obra completa, Volumen I*. Madrid, España: Trotta
- Jung, C. G. (2019). *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich, Volume 1, 1933-1934*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kardec, A. (1857). *Le Livre des esprits* [The book of spirist]. París, Francia: Dentu.
- Kardec, A. (1861). *Le livre des médiums* [The book of mediums]. París, Francia: Librairie Spirite.
- Kerner, J. (1832). *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere* [The visionary of Prevorst. Openings about the inner life of man and about the penetration of a spirit world into ours]. Stuttgart/Tubinga, Alemania: J.G. Cotta.
- Kerner, J. (1834). *Geschichte Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiet kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen* [History of more recent obsession. Observations in the field of cacodemonic magnetic phenomena]. Karlsruhe, Alemania: G. Braun.
- Kerner, J. (1845). *The Seeress of Prevorst Being Revelations Concerning the Inner-life of Man, and the Inter-diffusion of a World of Spirits in the One We Inhabitant*. London, UK: J. C. Moore.
- Kerner, J. (2004). *Kleksografías* [Kleksographies]. Barcelona, España: MRA.
- Laín, P. (1958). *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica* [The cure through the word in Classical Antiquity]. Madrid, España: Revista de Occidente. *n por la palabra en la Anti XIX*
- López, J.M. (2002). *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia* [From hypnotism to Freud. Historical origins of psychotherapy]. Madrid, España: Alianza.
- Loredo, J.C. y Blanco, F. (2011). La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica [The practice of confession as its genesis as psychological technology]. *Estudios de Psicología*, 32(1), 85-101.
- Marks, S. (2017). Psychotherapy in Historical Perspective. *History of the Human Sciences*, 3(2), 3-16.
- Milani, D.P. y Ferreira, A.A.L. (2016). Tratamientos espirituais mediúmnicos e produção de subjetividade [Mediumistic spiritual treatments and subjectivity production]. *Mnemosine*, 12(1), 30-44.
- Montiel, L. (2005). Mensajes del inframundo. Las kleksografías de Justinus Kerner [Messages from the infraworld. Justinus Kerner's kleksographies]. *Escritura e Imagen*, 1, 145-157.
- Montiel, L. (2006a). *Daemoniaca. Curación, mágica, posesión y profecía en el marco del magnetismo animal romántico* [Daemoniaca. Healing, magic, possession and prophecy in the framework of romantic animal magnetism]. Barcelona, España: MRA Ediciones.
- Montiel, L. (2006b). Síntomas de una época: Magnetismo, Histeria y Espiritismo en la Alemania Romántica [Symptoms of an epoch: Magnetism, Hysteria and Spiritualism in Romantic Germany]. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 58(2), 11-38.
- Mülberger, M. (2016a). Introducción [Introduction]. En A. Mülberger (Ed.), *Los límites de la ciencia. Espiritismo, Hipnotismo y el estudio de los Fenómenos Paranormales (1850-1930)* [The limits of the science. Spiritism, Hypnotism and the study of paranormal phenomena (1850-1930)]. Madrid, España: CSIC.
- Mülberger, M. (2016b). Los inicios del movimiento espiritista [The Beginnings of the spiritual movement]. En A. Mülberger (Ed.), *Los límites de la ciencia. Espiritismo, Hipnotismo y el estudio de los Fenómenos Paranormales (1850-1930)* [The limits of science. Spiritism, Hypnotism and the study of paranormal phenomena (1850-1930)]. Madrid, España: CSIC.
- Pérez, M. (2013). Anatomía de la psicoterapia: El diablo no está en los detalles [Anatomy of psychotherapy: The devil is not in the details]. *Clínica Contemporánea*, 4(1), 5-28.
- Pérez, M. (2019). La psicoterapia como ciencia humana, más que tecnológica [Psychotherapy as a human more than a technological science]. *Papeles del Psicólogo*, 40(1), 1-14.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* [You have to change your life. On Anthropotechnics]. Valencia, España: Pre-Textos.
- Treitel, C. (2004). *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Vázquez, S. (2019). Aportes para una historia de la metáfora del espejo. El horizonte logoterapéutico de su tematización en Evagrio Pónico y otros autores tardoantiguos [Contributions to a history of the mirror metaphor. The logotherapeutic horizon of his thematization in Evagrio Pónico and other authors of the late antiquity]. *Revista de Historia de la Psicología*, 40(1), 45-54.
- Wolffram, H. (2009). *The Stepchildren of Science. Psychical Research and Parapsychology in Germany, c. 1870-1939*. Amsterdam / Nueva York, Netherlands and USA: Rodopi.