

COMUNICACIÓN BREVE

## Faust and the History of Sanity: The Social Representations of Mental Health

### Fausto y la historia de la cordura: las representaciones sociales de la salud mental

Aldo César Guzmán<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Nacional Autónoma de México, México.

**Citar como:** Guzmán AC. Faust and the History of Sanity: The Social Representations of Mental Health. Southern perspective / Perspectiva austral. 2025; 3:47. <https://doi.org/10.56294/pa202547>

Enviado: 26-02-2024

Revisado: 01-07-2024

Aceptado: 26-10-2024

Publicado: 01-01-2025

Editor: Dra. Mileydis Cruz Quevedo 

#### ABSTRACT

**Introduction:** the article analyzed sanity as a social construct, shaped by various discourses throughout history. It examined how sanity, beyond mental health, was expressed in language, art, and literature. From the 19th century onwards, its conceptualization was influenced by modern science and psychiatry, establishing it as a form of social control.

**Development:** the evolution of the concept of sanity was explored from Antiquity to modern times. In the Middle Ages, it was associated with prudence and cardinal virtues, whereas in the 19th century, it took on a normative role within the psychiatric field. Foucault pointed out that psychiatric power used sanity as a mechanism of control. Freud, in turn, questioned the existence of absolute sanity and highlighted the arbitrariness of its definition. Furthermore, literature reflected these ideas; in Faust, Goethe ridiculed modern reason and its impact on the construction of sanity.

**Conclusion:** the article concluded that sanity did not have a single or universal meaning but rather varied according to historical contexts and power relations. Its conceptualization depended on philosophical, scientific, and artistic discourses, demonstrating that it cannot be objectively defined. Through Faust, Goethe criticized modern rationality and showed how sanity became a socially constructed illusion.

**Keywords:** Sanity; Social Construct; Psychiatry; Power; Literature.

#### RESUMEN

**Introducción:** el artículo presentó un análisis de la cordura como una construcción social, influenciada por distintos discursos a lo largo de la historia. Se examinó cómo la cordura, más allá de la salud mental, se expresó en el lenguaje, el arte y la literatura. A partir del siglo XIX, su conceptualización estuvo mediada por la ciencia moderna y la psiquiatría, consolidando una forma de control social.

**Desarrollo:** se exploró la evolución del concepto de cordura desde la Antigüedad hasta la modernidad. En la Edad Media, se asoció con la prudencia y las virtudes cardinales, mientras que en el siglo XIX adquirió un carácter normativo dentro del campo psiquiátrico. Foucault señaló que el poder psiquiátrico utilizó la cordura como un dispositivo de control. Freud, a su vez, cuestionó la existencia de una cordura absoluta y evidenció la arbitrariedad de su definición. Además, la literatura reflejó estas ideas; en Fausto, Goethe ridiculizó la razón moderna y su impacto en la construcción de la cordura.

**Conclusión:** el artículo concluyó que la cordura no tuvo un significado único ni universal, sino que varió según los contextos históricos y las relaciones de poder. Su conceptualización dependió de discursos filosóficos, científicos y artísticos, demostrando que no puede definirse de manera objetiva. Goethe, a través de Fausto, criticó la racionalidad moderna y mostró cómo la cordura se convirtió en una ilusión socialmente construida.

**Palabras clave:** Cordura; Construcción Social; Psiquiatría; Poder; Literatura.

## INTRODUCCIÓN

Esta ponencia es resultado de la investigación realizada en la UNAM con el título: Breve historia de la cordura a partir del siglo XIX: una mirada desde la sociología de la locura y continuada en el Colegio de Saberes bajo el título de: La psicocolonialidad de la subjetividad: apuntes y pensamientos teóricos para una discusión actual sobre la cordura.

La cordura es un hecho social y, como tal, es una construcción humana, no un fenómeno natural. Al hablar de cordura no nos referimos, necesaria y únicamente, a lo que se entiende en ciertos campos como salud mental. Mientras la salud mental es un término muy reducido y especializado, la cordura abarca espacios sociales mucho más cotidianos y que pasan desapercibidos como el lenguaje, los discursos, los refranes, el teatro, el cine, etc.

Tanto la cordura como la salud mental son construcciones sociales. Cada sociedad en determinado momento construye las nociones de lo que considera como normal y anormal, sano y enfermo o como loco y cuerdo. Ninguno de estos conceptos son transhistóricos, o al menos no lo son con aquello a lo que se refieren y pretenden (sin lograrlo nunca) definir. Sin embargo, como ha planteado Durkheim, cada concepto cristaliza cierto significado, en este sentido la cordura y la salud mental han cristalizado no un significado sino un sentido: con estos conceptos nos referimos, al menos en apariencia, a los que socialmente está aceptado.

La cordura supera el discurso de un solo campo, se expande y es nombrada desde distintos espacios, que el lenguaje cotidiano, la *vox pópuli*, la retome es ejemplo de la diversidad de discursos donde es nombrada. No existe, como diría Pinillos (2001) una estructura matemática que permita identificar componentes exclusivos de la cordura y que podamos observar claramente cambios estrictos, sino que frente a la cordura lo que se identifica son variaciones. Variaciones que se dan sobre todo en los “juegos del lenguaje”, como las que analiza Braunstein (2010) respecto a la memoria, y que de manera similar podemos decir que, así como la memoria “asume mil rostros”, la cordura hace lo mismo.

La palabra cordura es antigua y tiene dos posibles orígenes, el primero corresponde al etimológico donde cordura deriva del latín *cor-cordis* (corazón), es decir, el ánimo —podríamos arriesgarnos a decir pasión— que se tiene frente a la relación con los otros; el segundo origen podría verse asimilado con las cuerdas de un velero y así relacionarse con la habilidad que se tiene para maniobrar y actuar. Aquí encontramos, por ejemplo, dos variaciones importantes, las cuales no han sido abandonadas del todo con el pasar de los siglos.

En Cicerón, por ejemplo, la cordura se encuentra asociada a la prudencia. En su *De la invención retórica* el filósofo define a la prudencia como el modo en que se hacen las cosas de tal manera que se identifique lo bueno de lo malo; por su parte, la imprudencia nace de la ignorancia y las necesidades (1924). Ser prudente es tener conocimiento de lo que se hace, reflexionar antes de actuar y hacer uso de la razón. Sin embargo, es menester señalar que el uso de la razón es entendido de manera distinta en cada época, la razón en la Roma del siglo I antes de la era común es distinta a la razón de la Edad Media y éstas a su vez son distintas de la razón —principalmente instrumental— de los siglos XIX y XX.

En la Edad Media la cordura —también entendida como la suma de las cuatro virtudes cardinales, pero sobre todo la exaltación de la prudencia— consistía en una virtud necesaria en todo rey<sup>41</sup>. Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* dedica gran parte de la obra a realizar un estudio sobre la prudencia, retoma lo que otros filósofos—entre ellos Cicerón y san Agustín—han comentado y la relaciona con la providencia, además, Santo Tomás se ve fuertemente influenciado por la obra de Aristóteles, quien establece una diferencia entre las virtudes morales y las intelectuales. Para Aquino las cuatro virtudes cardinales constituyen al ser humano cuerdo, pero éstas se encuentran representadas por la prudencia, la cual es entendida como sabiduría y la más grande de las virtudes cardinales (2001). Las virtudes teologales y las virtudes cardinales, siete en total, son la exigencia que todo rey y súbdito debía concebir como hijo de Dios.

Así, conocimiento, reflexión, buen juicio y templanza son características que entran en los marcos de la cordura y que han quedado cristalizados desde hace varios siglos. Sin embargo, las variaciones que se han dado en torno a la cordura corresponden a procesos históricos de larga data: entre un momento y otro la cordura comparte características similares, pero también se evidencian diferencias. A partir del siglo XIX la cordura pasó a ser una prioridad de la ciencia moderna, lo catalogado como “loco” muy pronto resonó en las investigaciones psiquiátricas, médicas y científicas y la cordura se impuso como una forma de ser con fundamento en las buenas costumbres, la productividad y el consumo.

De esta manera, Foucault demuestra que ya para el siglo XIX la cordura se arma del dispositivo del poder psiquiátrico mediante el cual ordena la realidad de tal manera que la categoría de lo psi va a constituir una nueva forma de dominio, así “el saber psiquiátrico no consiste de manera alguna en fundar como verdad una práctica terapéutica, sino, y mucho más, en marcar, agregar una marca complementaria al poder del psiquiatra” (2020). De esta manera, la marca que recae sobre el psiquiatra es la de la legitimación a partir del conocimiento científico y médico. Así, la cordura no se legitima solamente desde la filosofía, la religión o el arte, sino también a partir del saber científico.

Por su parte, Habermas (1986) acierta al comentar sobre Marcuse y Weber que la ciencia moderna tenía por objetivo el dominio de la naturaleza, sin embargo, decantó en el dominio del ser humano por el ser humano.

Aquello que operaba en favor de los ideales ilustrados críticos frente a las legitimaciones aristocráticas del antiguo régimen se convirtió en la base misma de las nuevas legitimaciones de dominio. La cordura comenzó a tomar cada vez un mayor rol en el campo médico y científico, aunque de manera muy subjetiva y necesaria frente al dominio de otros grupos, es decir, los no cuerdo.

Con Freud y el psicoanálisis a finales del siglo XIX y principios del XX comienza una sospecha hacia la mirada psiquiátrica de la cordura. A partir del psicoanálisis freudiano se sostiene que no existe una cordura absoluta como la estipulada por la ciencia y la psiquiatría. Lo que por éstas era entendido, por ejemplo, en los niños durante el siglo XIX como una “anormalidad” y que Foucault ejemplifica mediante el masturbador, en Freud pasa a ser entendido como una “normalidad” a través del perverso polimorfo, es decir, el reconocimiento de una disposición sexual enormemente variada. Esta “normalidad” será, como dice Freud a principios del siglo XX, el resultado “de la represión de ciertos instintos –pulsiones–parciales y determinados componentes de las disposiciones infantiles” (1905 [1906]). Sin embargo, para Freud el arquetipo humano recae en el neurótico, es decir, en el sujeto donde su yo y su ello entran en conflicto. Ante la tendencia pulsional del ello, el yo se defiende mediante la represión, pero lo reprimido se rebela “por caminos sobre los cuales no ejerce el yo poder alguno” (1923 [1924]), es decir, el síntoma, a donde se transfiere la lucha que anteriormente el yo mantenía con la tendencia pulsional. Por consiguiente, Freud sostiene que “quizá no exista ningún estado reconocidamente normal en el que no se pudieran comprobar rasgos neuróticos” (1938 [1940]).

En pocas palabras, la cordura se desborda, es imposible asimilarla en un solo campo: no es exclusiva de la psicología ni de la psiquiatría, tampoco lo es de la filosofía o la literatura. Es nombrada en distintos espacios y, sin embargo, ninguno cuenta con los medios para definir acertadamente la cordura. A pesar de ello, consiste en un hecho social que norma las relaciones sociales de las personas; por su variedad, la cordura no tiene una sola historia, sino que cuenta con diversas historias, distintas formas de entenderla, como dominio o como salud, como un don divino o como resultado de la evolución, como la negación de las pasiones o como el equilibrio entre racionalidad y emociones. En sí, la cordura pertenece al lenguaje, es lenguaje y a través de éste se articula en diferentes discursos.

Por otra parte, socialmente se construye la idea y percepción del cuerdo, aunque no de una manera específica, de hecho, el estereotipo del cuerdo dependerá del espacio en el que se desarrolle: responder a lo socialmente esperado es sinónimo de encontrarse dentro de los marcos de la cordura. Así, el cuerdo reconoce a otro cuerdo como un semejante cuando ambos son capaces, al menos en apariencia, de negar las características del no cuerdo. Para ayudarnos a entender y reconocer la cordura, la sociedad hace uso de diversas herramientas que funcionan como medios a través de los cuales se justifica y construye la idea de la cordura. Generalmente esta idea es expuesta cuando por una parte se muestra explícitamente al cuerdo y por la otra al no cuerdo, no siempre se da una definición del cuerdo, pero a través de la definición del no cuerdo, o loco, se constituye la identidad del cuerdo.

La idea que tenemos de cordura en la actualidad no ha sido la misma con el pasar del tiempo. Sus variaciones han correspondido a los nuevos conocimientos que cada época desarrolla, pero también se han visto mediadas e influenciadas por los grupos de poder dominantes. Éstos hacen uso de diversas herramientas para moldear y justificar su actuar: la medición del tiempo, la historia enseñada en las escuelas, la publicidad, los discursos políticos, etcétera, han servido para transmitir la ideología que los grupos de poder requieren para mantener el control. Toda ideología es transmitida como verdad y, al menos en occidente, como única. Los grupos de poder dominantes tienen la facultad de transmitir su propia ideología y verdad porque, como dicen Marx y Engels (2018), tienen a su favor los medios de producción material, los que a su vez someten a los dominados a las formas de control de los dominantes. De esta manera, conforme cambian los grupos de poder también cambian las verdades transmitidas: la aristocracia medieval entiende a la cordura de forma distinta a como lo hará la burguesía moderna, a su vez, dentro del medievo hay diferencias en la idea de la cordura como también sucede entre la modernidad.

Los ideales de una sociedad pueden identificarse a partir del contenido que los sujetos consumen: la televisión, el cine, los manuales de comportamiento, los murales y la literatura son algunos medios que representan las relaciones entre sujetos dentro de la sociedad. De esta manera, los estudios sociológicos no han abandonado los aportes que el arte brinda, así es “harto conocida la forma en que la literatura ha servido de almacén de conocimiento para el uso de historiadores y científicos sociales. Basta con mencionar la presencia de Balzac en la obra de Marx y la influencia de Zola sobre los pioneros de la historia laboral” (Bergquist, 1987).

En particular, la burguesía del siglo XIX buscó plasmar sus ideales mediante formas más innovadoras que no exaltarán la dimensión mítica que la epopeya había protagonizado tiempo atrás. Sin embargo, novela y epopeya no se encuentran distanciadas del todo, su principal diferencia es la temporalidad entre ambas: “epopeya y novela, las dos objetivaciones de la épica grande, no se distinguen por el espíritu configurador, sino por los datos histórico-filosóficos que encuentran ante sí para darles forma” (Lukács, 2018). Esto es, la forma entre epopeya y novela es distinta por su contenido: la primera se centra en el registro mítico, la segunda en el realismo.

Así pues, la novela fue una de aquellas formas innovadoras que se emparentó con otra creación burguesa: el realismo. Durán y Martínez (2010) nos mencionan que “la novela nació realista y entonces debió poner de relieve no sólo los hechos humanos ordinarios sino su situación en la sociedad, una sociedad en sincronía con el momento en que se escribe.” De esta manera, situaciones como las movilizaciones sociales, la pobreza, la prostitución o la cordura pasaron a ser temas de la sociedad reflejados en las novelas que tenían por función principal el entretenimiento de la clase burguesa.

Pero la novela no sólo reflejó las relaciones en torno a la cordura en la sociedad para simple entretenimiento, como era su objetivo principal, sino que fungió como formadora de principios y valores, transmitía los ideales burgueses sobre cómo debía comportarse una persona cuerda y ejemplificaba lo que sucedía con quienes perdían la razón. Si en la epopeya el héroe fungía como un colectivo, en la novela lo será como un sujeto que puede clasificarse de dos maneras: un sujeto perfecto en belleza, inteligencia y fuerza o un sujeto imperfecto, con impulsos y defectos.

En este sentido, el alemán Johann Wolfgang Goethe construye una historia en su Fausto donde el eje de la cordura es explícito. Aunque no necesariamente la escribe como una novela, sino una tragedia para ser presentada como obra de teatro. Fausto tiene distintas líneas de lectura y estudio, en sociología la línea más famosa es la que nos ofrece Marshall Berman con una comparación entre la relación de Fausto con Mefistófeles y el desarrollo del capitalismo y la modernidad, así como también es evidente la influencia de Goethe en la obra de Max Weber, Georg Simmel y Walter Benjamin, sin embargo, el eje que nos interesa es el que gira en torno a la cordura y la crítica que Goethe realiza del racionalismo imperante en la época.

Fausto no es una historia original de Goethe, de hecho, es una historia de dominio popular en Europa desde finales de la Edad Media, sin embargo, la versión que ofrece Goethe es de tal importancia que constituye una de las obras literarias más representativas de Alemania en la actualidad. El Fausto goethiano es un personaje estudioso, hombre de ciencia, curioso por conocer cada vez cosas nuevas, pero aburrido de la vida en la que pareciera que nada le ofrece las respuestas que busca, sin embargo, cuando Mefistófeles aparece en su estudio se siente seducido por la propuesta que éste le hace: la oportunidad de una nueva vida. Así pues, razón y cordura son términos que Goethe desarrolla a lo largo de la obra, pero no lo hace por casualidad, sino que la intención principal de su uso radica en construir una crítica al racionalismo moderno, sin dejar de reivindicar “una racionalidad práctica y libre que, aunque de origen griego, era suficientemente ilustrada y capaz de confrontarse con la racionalidad moderna sin someterse a ella” (Hernández, 2006). Nombra a los cuerdos, es capaz de señalarlos y, en torno a ellos, crea una sátira.

### *Mefistófeles.(...)*

El dioscecillo del mundo sigue siendo el de la misma laya, / y es extravagante como en su día primero. / Un poco mejor viviría / si tú no le hubieses dado la ilusión de la luz del cielo; / la llama razón y la emplea únicamente / para ser más bestia que todas las bestias. (Goethe, 2014)

Goethe retoma el libro bíblico de Job y lo lleva al Fausto de distintas maneras: citas, rimas, paráfrasis, etc., en este apartado del Fausto I observamos a Mefistófeles entablando un diálogo con Dios —de la misma manera en que sucede en Job—en el que pactan que Mefistófeles tente a Fausto para saber quién de los dos se queda con su alma. Observamos que, en el desarrollo de este pacto, Mefistófeles le reclama a Dios cómo el ser humano ha construido alrededor de la razón —la cual es una ilusión—un mundo de miseria donde las mismas personas se comportan “más bestias que todas las bestias”. Así, Goethe arremete contra la razón moderna que apuesta, como lo expone Stendhal, por el desarrollo económico y su superioridad por sobre las pasiones y emociones. En el Fausto I es evidente la influencia del *sturm und drang* y el romanticismo (Cortés, 2020) que defienden a las pasiones como un componente fundamental de las relaciones humanas.

En este contexto, Goethe retrata a la cordura como una manera de actuar que merece ser despreciada, ser cuerdo es apostar por la acumulación de saberes y conocimientos para ser empleados dentro de la sociedad con el objetivo de mejorar las vidas de las personas, pero lo que observa Goethe es que toda esa acumulación de saberes no cumple necesariamente la mejora prometida por la racionalidad moderna. Fausto es el ejemplo de quien lo tiene todo: profesor erudito y reconocido, querido por sus alumnos, pero miserable y desdichado:

### *Fausto*

He estudiado, ¡ay!, filosofía, / jurisprudencia y medicina, / y también, ¡por desgracia!, teología; / profundamente, con apasionado esfuerzo. / Y heme aquí ahora, ¡pobre loco!, / tan cuerdo como antes lo fui. / Soy magíster, y hasta soy doctor, / y ya va para diez años que, / por altos y bajadas, por llanos y revueltas, / a mis discípulos de la barba llevo. (Goethe, 2014)

Durante todo el Fausto I Goethe sostiene las fallas de la razón, la acumulación de saberes dentro de la sociedad moderna la asume como una “sempiterna enfermedad” que no tiene mayor objetivo que “la razón en locura se convierte”. Goethe publicó el Fausto I en 1808, 24 años después sale a la luz el Fausto II, donde si bien existe una lejanía con el Fausto I en distintos sentidos, continúa sosteniendo la crítica a la cordura. En el

Fausto II, influenciado ya no por el *sturm und drang* sino por el clasicismo, la sátira a la cordura es más concisa y madura, también es más directa. En este apartado, Fausto y Mefistófeles viajan en el tiempo, la serie de historias entre un emperador alemán y Helena de Troya apartan a los personajes principales y los llevan a la fantasía, así, un heraldo que organiza una mascarada sostiene:

El emperador, ante las sagradas suelas, / suplicó primero su derecho al poder, / y cuando partió en busca de la corona, / nos trajo también el gorro del bufón. / Y ahora todos hemos renacido; / cualquier hombre de mundo / con gusto se lo encasqueta; / le hace parecer un loco redomado, / y por debajo es tan cuerdo como puede. (Goethe, 2014)

La fiesta es importante, ahí es donde los sentimientos colectivos se reafirman y unifican, lo que a su vez será importante en una situación como por la que pasa el imperio alemán: ataques de bestias míticas y crisis económicas, los súbditos deben sentirse identificados con su emperador y así estar lo más unidos posible. A la fiesta no se puede acudir como se hace en la vida ordinaria, para ello es necesario “adornarse, los adornos deben estar hechos especialmente para la circunstancia; es un traje ceremonial, un atuendo de fiesta” (Durkheim, 2012) y el gorro del bufón es el atuendo perfecto que todo súbdito quiere ponerse el día de la fiesta, debe aparentar perder la cordura, pero debajo del disfraz sigue siendo tan cuerdo como en la vida cotidiana.

Con esta metáfora, una mirada puede indicarnos que Goethe critica a la Alemania de su época debido a que el desdén hacia la racionalidad moderna es sólo una apariencia: bajo el gorro de bufón siguen estando igual de cuerdos. Pero no es todo, también la crítica va hacia los cuerdos: lo son tanto como pueden, dentro de la fiesta, que es la metáfora de la vida ordinaria, los cuerdos juegan a ser cuerdos, pero Goethe sentencia más adelante: “el mundo entero es un gran loco”. De esta manera liga lo que en el Fausto I sostenía respecto a la razón: es una ilusión.

Pero la crítica central se concibe cuando Goethe representa a los cuerdos con el personaje de un polichinela al que apunta la indicación de hablar torpemente. Escribe:

Nosotros, los cuerdos, / nunca acarreamos, / pues nuestros gorros, / capas y trapos / no pesan nada. / Y alegremente, / ociosos siempre, / desocupados, / por calle y plaza / nos paseamos, / mirando atónitos, / canturreando, / vociferando, / entre la masa / nos deslizamos, / brincando juntos, / alborotamos. / Nos podéis alabar, / nos podéis reprender, / pero todo nos da igual. (Goethe, 2014)

Así, el Fausto de Goethe constituye una burla y sátira a la cordura. Goethe ridiculiza, desde el personaje del polichinela, que jamás hubiera sido representado de esta manera el cuerdo en las novelas realistas, hasta las actitudes que desarrollan. Goethe ve al cuerdo como un burgués, pero que no deja de ser un sujeto inútil, el cuerdo está preparado en conocimientos, pero de nada le sirven, pues como menciona al final de la obra: “todo lo efímero es sólo alegoría”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Aquino, s.T. (2001). *Suma Teológica*. (D. Byrne, ed.) Biblioteca de Autores Cristianos. (Original publicado en 1485)
2. Bergquist, C. (1987). Literatura e historia: ¿cordura o locura? *Revista de estudios colombianos*. 4. 15-23. [https://colombianistas.org/wp-content/themes/pleasant/REC/REC%204/Art%C3%ADculos/4.REC\\_4\\_CharlesBergquist.pdf](https://colombianistas.org/wp-content/themes/pleasant/REC/REC%204/Art%C3%ADculos/4.REC_4_CharlesBergquist.pdf)
3. Braunstein, N. (2010). *Memoria y espanto. O el recuerdo de infancia*. Siglo XXI.
4. Cicerón, M. (1924). *Obras completas*. (M. Menéndez, trad.) Biblioteca Clásica.
5. Cortés, H. (2020, 18 de febrero). *Fausto o la insatisfacción del hombre moderno*[conferencia]. Fundación Juan March, Madrid, España. <https://www.youtube.com/watch?v=WLIT1W4K0m0>
6. Durán, A. y Martínez, J. (2010). La pretensión del realismo literario. *Castilla: Estudios de literatura*. 1, 91-103. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3185621>
7. Durkheim, É. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. (J.H. Ruiz, trad.; H. Vera, J. Galindo y J.P. Vázquez, ed. crítica, introd, selec. y notas). FCE. (Original publicado en 1912)
8. Foucault, M. (2020). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. (H. Pons, trad.) FCE. (Original publicado en 2003)
9. Freud, S. (1905 [1906]). *Mis opiniones acerca del rol de la sexualidad en la etiología de la neurosis*. En S.

Freud, Obras completas. Tomo II. (1238-1243), Biblioteca Nueva

10. Freud, S. (1923 [1924]). Neurosis y psicosis. En S. Freud, Obras completas. Tomo III.(2742-2744), Biblioteca Nueva

11. Freud, S. (1938 [1940]). Compendio de psicoanálisis. En S. Freud, Obras completas. Tomo III. (3379-3432), Biblioteca Nueva

12. Goethe, J. (2014). Fausto I y II. (Schöne, A., trad. y Gálvez, P., edit.) Penguin. (Original publicado en 1808 y 1832)

13. Habermas, J. (1986). Ciencia y técnica como ideología. (M. Jiménez, trad.) Tecnos. (Original publicado en 1968)

14. Hernández, J. (2006). Goethe y Hegel. Diálogos, 88(1). 69-91. <https://revistas.upr.edu/images/dialogos/2006/n88/a3.pdf>

15. Lukács, G. (2018). Teoría de la novela. (Sacristán, M., trad.) Debate. (Original publicado en 1920)

16. Marx, K. y Engels, F. (2018). La ideología alemana. Colofón. (Original publicado en 1932)

17. Pinillos, J. (2001). Cordura y libertad. Cuenta y razón, (121). 77-90. [http://www.oxigeme.com/wp-content/uploads/2014/10/Cordura\\_Libertad\\_JLPinillos.pdf](http://www.oxigeme.com/wp-content/uploads/2014/10/Cordura_Libertad_JLPinillos.pdf).

#### **FINANCIACIÓN**

Ninguna.

#### **CONFLICTO DE INTERESES**

Los autores declaran que no existe conflicto de intereses.

#### **CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA**

*Conceptualización:* Aldo César Guzmán.

*Curación de datos:* Aldo César Guzmán.

*Análisis formal:* Aldo César Guzmán.

*Investigación:* Aldo César Guzmán.

*Metodología:* Aldo César Guzmán.

*Administración del proyecto:* Aldo César Guzmán.

*Recursos:* Aldo César Guzmán.

*Software:* Aldo César Guzmán.

*Supervisión:* Aldo César Guzmán.

*Validación:* Aldo César Guzmán.

*Visualización:* Aldo César Guzmán.

*Redacción - borrador original:* Aldo César Guzmán.

*Redacción - revisión y edición:* Aldo César Guzmán.