



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Breve historia de la cordura a partir del siglo XIX
Una mirada desde la sociología de la locura

TESIS

QUE PARA TENER EL TÍTULO DE

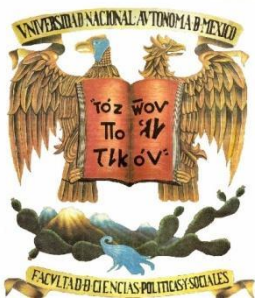
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

Aldo César López Guzmán

Director de tesis

Dr. Héctor Vera



Ciudad Universitaria, CD. MX. 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Analy, mi madre.

A Mamá Bó, mi abuela.

A mi Odede, mi hermana.

Ustedes, mi familia, mi todo. Ustedes que me han cuidado, que me han amado. Ustedes, a quienes amo. A ustedes este logro y los que vengan.

Muchos grandes problemas públicos, lo mismo que muchas inquietudes privadas, se definen como cuestiones “psiquiátricas”, con frecuencia, según parece, en un intento patético de evitar los grandes problemas de la sociedad moderna.

WRIGHT MILLS, *La imaginación sociológica*.

El mismo patriarcado que nos patologiza y nos viola pretende además operarnos y curarnos.

La psiquiatría y la farmacología dominantes funcionan como cámaras “terapéuticas” en las que se nos enseña a aceptar, erotizar y sublimar la violencia del régimen heteropatriarcal binario.

PAUL B. PRECIADO, *Manifiesto contrasexual*.

¿Recibiremos de Dios el bien, y el mal no lo recibiremos?

JOB 2:10

Agradecimientos

Agradezco a todos quienes me dieron la mano durante este camino, no sólo durante el desarrollo de la tesis, sino desde el ingreso a la universidad.

Agradezco a Héctor Vera por asesorarme, por aconsejarme, por leerme. Agradezco su apoyo, su atención y comprensión. Pero, sobre todo, le agradezco por haberme enseñado a mirar con otras lentes, a mirar desde lo obvio que no es tan obvio.

Agradezco a mis lectores: Adriana Hernández, por enseñarme tanto desde el psicoanálisis, escucharme y aconsejarme; Teresa Ordorika, por su tiempo y dedicación desde la construcción del protocolo; Luis Gómez, por su paciencia y apoyo; Alejandro Labrador, por sus comentarios y comprensión.

Agradezco a Arturo Chávez, tu consejo en primer semestre no lo he olvidado: lee más, memorizar es sencillo, lo complejo es pensar. A Vanessa Reséndiz, por transmitirme la pasión por la sociología y la docencia. A Verónica López, por las charlas, las risas y enseñarme a mirar desde el sur. A profesores que lograron en mí muchos cambios, que me formaron: Olivia Maya, Georgina Sosa, Selene Aldana, Christian Ascensio, Óscar González, Alejandro Peña. A Enrique Dussel, de quien fui alumno un semestre en la Facultad de Filosofía y Letras.

Agradezco a mi familia. A mi mamá, Analy, gracias por darme todo cuanto necesitara, tanto material como emocional. A mi abuela, mamá Bó, gracias por cuidar de mí. A mi hermana, Fer, mi Odede, gracias por ser mi apoyo y mi confidente. Gracias por creer en mí, por motivarme y amarme. Las amo y las admiro.

Agradezco a Agni, por apoyarme, escucharme y aconsejarme, tus comentarios han nutrido mi pensar, gracias por perder la cordura conmigo y amarnos. A Rhodas, por ser un amigo fiel y amoroso dispuesto a ayudarme en todo. A Samuel y Jorge, por ayudarme en Estadística, por sus abrazos. A Valentina y Sahad, por las risas y su amor. A Rebeca, Emma, Karol, Luis y Diego, por las aventuras y los viajes juntos, por nuestros debates. A Geisira, Ximena, Brenda, Carlos y Juan por escucharme y las tardes juntos. A Jordy, Ramón y Ale, por ser mis amigos desde la preparatoria.

A ustedes les agradezco con el corazón en la mano y a ustedes dedico esta tesis. Sin su apoyo, sin la seguridad que ustedes me proveen esto no hubiera sido posible. De todos ustedes he aprendido mucho y espero devolverles, aunque sea un poco, de lo mucho que me han ofrecido.

Índice

Introducción.....	7
Brevísima historia de la cordura en el siglo XIX	12
Antecedentes: Descartes, Locke y Hobbes	12
Intervención y normalización.....	20
El Estado y la seguridad	27
La literatura como medio de propagación de la cordura	36
Las buenas costumbres como reflejo de la cordura	52
Conclusión.....	61
Brevísima historia de la cordura en el siglo XX.....	66
El nuevo siglo: la nueva cordura	66
Dos sistemas: racismo y cuerdisimo	72
El mercado de la cordura.....	77
La cordura a través del cine.....	84
El mito de la cordura.....	91
Conclusión.....	98
Construcción de la cordura.....	103
La cordura.....	103
Los medios de la cordura.....	108
El bucle de la cordura.....	111
Conclusión.....	116
Anexo I. Comentario sobre la sociología de la locura.....	119
Referencias	121

Introducción

Toda la humanidad es delirante; toda la gente forma parte de la comedia.
Contemplemos el espectáculo y riámos, como Demócrito,
sin excluirnos a nosotros mismos.
Puesto que yo no creo ser
más razonable, y yo
mismo soy un teatro.
Jean Starobinski. La tinta de la melancolía.

Esta investigación trata sobre la cordura, su historia a partir del siglo XIX y el entendimiento —mayoritariamente implícito— que de ella se tiene. Corresponde a un tema generalmente asociado a la *salud mental* y que, por lo tanto, ha sido abordado desde las áreas de la medicina, la psiquiatría y la psicología. Sin embargo, las ciencias sociales, y en particular la sociología, también han aportado investigaciones al respecto a través de ramas de especialización como la sociología de la medicina o de las enfermedades mentales.

No obstante, *cordura* no es un término usado por los especialistas en psiquiatría y medicina, existe una diferencia entre *cordura* y *salud mental*, aunque ambas sean entendidas en la vida cotidiana como sinónimos, es por ello que esta investigación no tiene por objetivo adentrarse en las investigaciones psiquiátricas de la *salud mental*, tampoco pretende negar los aportes de la psiquiatría y la psicología. En resumen, el interés de este trabajo no está en el campo especializado y médico, sino en los conocimientos y acciones de la gente a pie en torno a la cordura.

Ahora bien, entender la diferencia entre *cordura* y *salud mental* es necesaria para comprender lo que se está estudiando. Por *salud mental* la Organización Mundial de la Salud (OMS) entiende que es “un estado de bienestar mental que permite a las personas hacer frente a los momentos de estrés de la vida, desarrollar todas sus habilidades, poder aprender y

trabajar adecuadamente y contribuir a la mejora de su comunidad” (OMS, s.f.), lo cual responde más a un tema que podría ser abordado desde la sociología de la medicina o incluso desde la de las enfermedades mentales, pero no así desde la sociología de la locura.

Por otro lado, el tema aquí expuesto se trabaja desde la sociología de la locura, no de la medicina ni de las enfermedades mentales. La pregunta que surge frente a ello quizá sea: ¿cómo entiende la sociología a la locura? Podemos responder, de forma muy resumida, que la locura es entendida, no como una enfermedad, sino como una forma de actuar desviada de la norma social, pero se caracteriza por estar patologizada en la sociedad. Así, se encuentra relacionada y en aparente oposición con lo que es la norma social, es decir, la cordura. El estudio sobre la locura debe abordar de igual manera el estudio sobre la cordura.

Ahora bien, aunque la sociología de la locura se distancia de la sociología de las enfermedades mentales y de la medicina, de la psiquiatría y la psicología, mantiene una estrecha relación con esas disciplinas, se nutre de ellas, así como de la filosofía y la historia, entre muchas más. Distintos autores que han estudiado la locura y las enfermedades mentales han elaborado, de forma implícita, a la sociología de la locura, tales como Enrique Gómez (1942), Roger Bastide (2005), Erving Goffman (2001), Michel Foucault (2020), Andrew Scull (2013), Cristina Sacristán (2005), Teresa Ordorika (2009) o Roger Bartra (2018) entre muchos más desde la sociología, la antropología, la filosofía, la psicología y la psiquiatría.

Así pues, la cordura dentro de la sociología de la locura y, por lo tanto, dentro de esta tesis, es entendida como formas de actuar socialmente impuestas caracterizadas por el uso de la razón y coercitivas de los sujetos¹, es decir, es entendida como un hecho social. De ahí que el objetivo de este trabajo sea comprender cómo se ha construido, reproducido y entendido la clasificación de la cordura en el mundo occidental, pero, sobre todo, el interés reside en

exponer la visión social de la cordura: sus cambios y representaciones a lo largo de los dos últimos siglos.

De esta manera podemos observar que mientras la *salud mental* es un “estado de bienestar” que, en efecto, no niega el factor social, se logra diferenciar de la *cordura*, la cual entendemos como “formas de actuar caracterizadas por el uso de razón”. Ambas se encuentran relacionadas, pero sus diferencias son sustanciales para comprender que se estudian aspectos distintos al momento de abordarlas. La *salud mental* se relaciona con la *enfermedad mental*, mientras que la *cordura* lo hace con la *locura*.

Para lograr las metas planteadas, la tesis se ha dividido en tres capítulos a través de los cuales se presenta información obtenida de libros, artículos periodísticos, artículos especializados y literatura. El primero corresponde a un breve recorrido de la cordura en el siglo XIX a través de entender el uso de la razón como su característica principal. El segundo se encuentra enfocado en la historia de la cordura en el siglo XX y el tránsito de cordura a salud mental. Finalmente, el tercer capítulo busca presentarse como conclusión del trabajo en el cual se resaltan las ideas principales tratadas en los capítulos anteriores. Además, al final del trabajo se adjunta un breve comentario sobre la sociología de la locura.

Por otra parte, esta tesis no busca enfocarse en el desarrollo o posicionamiento desde un autor en específico, tampoco es de su interés mostrar en una sección exclusiva lo que determinado autor menciona y en otra sección lo que propone otro autor. En su lugar, esta investigación se inclina por abordar el tema a través de las lentes de distintas perspectivas, por lo que el diálogo entre autores estará presente a lo largo del escrito.

Sin embargo, el abordaje crítico corresponde al posicionamiento de esta tesis, la cual aspira aportar y ser parte de los *mad studies*, es decir, “a space of social action and theorising about oppression and psy-violence that centres the histories of psychiatrised bodies, particularly because those psychiatrised bodies have been suppressed and erased within other disciplines and bodies of knowledge, including those bodies of knowledge that critique psychiatric oppression” (Gorman y LeFrançois, 2018). Los que a su vez se han desarrollado desde los años 60 y 70 del siglo pasado, dichos estudios se encuentran influenciados por cinco antecedentes: 1.- estudios feministas y de género, 2.- estudios antipsiquiatras, 3.- estudios LGBTI+ y de sexualidad, 4.- prácticas de autoayuda colectiva y 5.- reapropiación de los conocimientos de la locura (Guzmán, 2021), finalmente, los *mad studies* han permitido el desarrollo del movimiento loco alrededor del mundo, emparentándose a otros movimientos tales como: feministas, LGBTI+ e indígenas, como en el caso de México.

Además, el abordaje sociohistórico de la cordura permite visibilizar el desarrollo del *cuerdismo* o *mentalismo*, el cual ha sido entendido desde los *mad studies* como una forma de opresión donde se conjuntan “creencias que legitiman la intervención profesional en el sistema de salud mental, situando a las personas ‘locas’ en espacios de silencio, conformidad y de sentirse ‘inferior’”. (Castillo, 2019). Así mismo, es una ideología que “se traduce en un conjunto de prácticas que presuponen la superioridad de los pensamientos y experiencias cuerdas, por sobre los de las personas locas o que padecen sufrimiento psíquico” (Arrarás y Moranelli, 2021).

Finalmente, en este breve escrito lo que se expone no son grandes tratados políticos ni la explicación del capitalismo o socialismo como causa de todo y de nada a la vez, lejos de ello, lo que se presenta es menos evidente, pero no por ello menos importante ni poderoso

dentro de la configuración social de la cordura. Me refiero a lo que está presente en la vida cotidiana: el lenguaje, los refranes, aquello que nos entretiene en el teatro, el cine o la televisión, la educación que se nos inculcó, y un largo etcétera de cotidianidades que pasan desapercibidas y, sin embargo, tienen la capacidad de moldear nuestras sociedades y nuestras decisiones.

Brevísima historia de la cordura en el siglo XIX

Antecedentes: Descartes, Locke y Hobbes

La ciencia nunca podrá lidiar con lo irracional.
Por eso no tiene futuro en este mundo.
Oscar Wilde. Un marido ideal.

Durante el siglo XIX el pensamiento moderno hegemonizó la manera de entender al ser humano. Sólo en este siglo fue posible, como menciona Bruun, que la ciencia occidental pusiera “un cinturón alrededor de la Tierra” (2018); así, la explicación de las sociedades, el Estado, el ser humano y la naturaleza se adscribió a la herencia europea desarrollada a partir de finales de la Edad Media. De la misma manera, algunos de los pensadores que contribuyeron al desarrollo de esta nueva forma de comprender al mundo fueron Descartes, Locke y Hobbes.

El pensamiento moderno comenzó a gestarse entre los siglos XV y XVI en Europa, pero fue hasta mediados del siglo XVII, a raíz de las transformaciones políticas, económicas, sociales y religiosas por las que atravesó el continente, que el pensamiento moderno logró instaurarse en la sociedad (Conti, 2008). Por su parte, la educación universitaria consistió en una de las principales instituciones mediante las cuales se difundieron las ideas modernas tanto en Europa como en los territorios conquistados en otras partes del mundo.

Ahora bien, si es verdad que durante el siglo XIX el pensamiento moderno normó la comprensión del mundo, fue desde siglos anteriores que este proceso comenzó a gestarse en las universidades. En Nueva España, por ejemplo, los planes de estudio de las universidades estaban apegados a los planes de España, así, hasta la primera mitad del siglo XVIII, lo que en la mayoría de las universidades españolas y novohispanas se enseñaba era teología y artes,

no fue sino hasta la segunda mitad del mismo siglo que comenzaron a impartirse cátedras de historia, química, física, matemáticas, geografía y lenguas modernas (Castañeda, 2015), pero todas ellas con un abordaje exclusivamente moderno.

Ello permitió un diálogo entre Europa y sus colonias. Antonio Rubio, padre jesuita y autor de *Lógica mexicana* (1605) tuvo un curso tan famoso que fue usado por Descartes para sus exámenes y citado por Leibniz en *De principio individui* (Beuchot, 2008). O el caso de fray Bernardino, quien fundó el Hospital de San Hipólito (1556), uno de los primeros manicomios del mundo y donde los internos recibían terapia ocupacional, algo que Pinel retomaría dos siglos y medio más tarde en París (Quijano, 1997).

Por otra parte, dentro del pensamiento moderno el conocimiento se funda en las distinciones dicotómicas tanto en las mismas ciencias —naturales y sociales— como entre las categorías y clasificaciones —normal/anormal, salud/enfermedad, seguridad/inseguridad, humano/no humano, etc.— (De Sousa, 2019) y aunque las categorías del entendimiento han existido en toda la historia de la humanidad, pues como menciona Durkheim, “tienen por función dominar y englobar a todos los demás conceptos” (2012), es durante la modernidad que son entendidas como contrarias y excluyentes.

No obstante, anterior a la modernidad, las categorías eran entendidas como duales y complementarias, así, por ejemplo, para diversas cosmovisiones no occidentales —mexica, hindú, griega, egipcia, persa, etc.— las representaciones de sus deidades concebían atributos contrarios pero complementarios entre sí —bondad y maldad, vida y muerte, genitales masculinos y femeninos, etc.— (Báez-Jorge, 2004), era eso mismo lo que se representaba en la vida cotidiana de las sociedades pre-modernas, pues el entendimiento de las representaciones religiosas constituía el eje rector de la vida misma.

Concerniente al pensamiento moderno, Descartes, Locke y Hobbes se catalogaron como parte de sus representantes y sus aportes se vieron reflejados tanto en la filosofía, como en la economía, la política y las ciencias institucionalizadas en el siglo XIX: la psiquiatría y la sociología. Aunque los tres pensadores son distintos en sus propuestas y perspectivas, comparten una característica fundamental para el entendimiento de la cordura en el siglo XIX: considerar a la *razón* como la capacidad esencial de la cordura misma. A raíz de ello la dicotomía *cordura-locura* pasará a ser entendida como la división entre quienes son seres racionales —los cuerdos— y quienes son irracionales —los locos—.

El trabajo de René Descartes realizado en el siglo XVII lo marcó como *el padre del pensamiento moderno*. Como menciona Javier Naranjo: “su epistemología y su ontología, se reconocen como parteaguas entre el Renacimiento y la Modernidad. Muy reconocidos han sido, también, sus trabajos en filosofía natural y sus éxitos en dióptrica, su aportación al método y a la matemática” (2018); sin embargo, también se le reconoce como un prolífico autor en la psicología de su época y fueron sus aportaciones en esta rama las que influenciaron en el entendimiento y caracterización de la cordura.

En el siglo XX, la irracionalidad —nos dice Foucault— era una manifestación más de la locura, pero en los siglos XVII y XVIII cumplió una función sustancial de tal manera que sólo así se entendía a la locura (2020). La razón para Descartes “no se circunscribe sólo a la intuición y deducción de contenidos claros y evidentes que realiza el entendimiento” (Rocha, 2007), sino que contempla incluso los contenidos entre el alma y el cuerpo, pero esta razón estará sustancialmente relacionada a las personas cuerdas.

En su Primera Meditación, Descartes reconoce en la cordura la capacidad de razonar. En ella escribe:

Aun cuando los sentidos nos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y alejadas, tal vez muchas de ellas de las que *no se puede dudar razonablemente*, aunque las conozcamos por su medio: por ejemplo, que yo estoy aquí sentado cerca del fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre mis manos, y otras cosas por el estilo. Y ¿cómo podría acaso negar que estas manos y este cuerpo son míos?, a no ser que me compare con esos *insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis*, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres, que están vestidos de trajes de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio². (Descartes, 2014)

Aquí observamos dos aportes fundamentales que la modernidad, y en específico el siglo XIX, retomarán para entender la cordura: primero, para el cuerdo, toda duda es razonable, dudar de cosas que resultan *obvias*, como los ejemplos dados por el mismo Descartes, es sólo reflejo de la pérdida de la razón. Segundo, retomando las propuestas hipocráticas³, Descartes sitúa la capacidad de razonar en un órgano —el cerebro— sano, así, quien tiene el cerebro enfermo, dañado o *perturbado* es incapaz de hacer uso de la razón y, por lo tanto, carece de cordura.

Pero, además, hemos de resaltar un aspecto importante: el completo individualismo cartesiano. Para Descartes la *verdad*, el pensamiento, las ideas le llegan directamente a él —o al individuo—, no hay en su concepción una construcción social de las ideas, los conceptos y los conocimientos: ello es innato al ser humano, cayendo muchas veces en juicios solipsistas. Tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*, Descartes desarrolla su autobiografía a la par que construye un análisis de su pensamiento. Así, al no asumirse como

un ser irracional, Descartes engloba en su imagen al ser humano con la capacidad de razonar, es decir, al cuerdo.

En la Segunda Meditación, Descartes resalta la idea del *cogito* como *res cogitans*. Distinto al planteamiento presentado en el *Discurso*, “cogito ergo sum”, Descartes expone que de la existencia se parte al resto de cosas y acciones: “yo soy, yo existo”.

Soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación para buscar si no soy algo más. No soy este montón de miembros al que se llama cuerpo humano; no soy un aire fino y penetrante expandido por todos esos miembros; no soy un vientre, un soplo, un vapor, ni nada de todo eso que puedo fingir o imaginar, puesto que he supuesto que todo ello no era nada, y, sin cambiar esta suposición, encuentro que no dejo de estar cierto de que soy algo. (Descartes, 2014)

Ahora bien, el *cogito ergo sum* constituye una aportación importante al concepto de conciencia⁴, característica sobresaliente de la cordura, sin embargo, el “yo soy, yo existo” inmiscuido en la *cosa que piensa*, en la *cosa consciente*, sostiene la relación de un yo con los otros y con la vida espiritual de las personas. No será sino hasta el siglo XIX que la conciencia será entendida como una “función *separada* que ‘percibe’ lo que está ocurriendo en todas las modalidades sensoriales” (Berrios, 2018), pero para Descartes estar consciente de lo que se es permite al cuerdo cuestionar razonablemente.

Sin embargo, si Descartes se posiciona en la visión racionalista del pensamiento moderno, John Locke lo hará desde la perspectiva empirista y liberal. Mientras que para los racionalistas el entendimiento y conocimiento humanos surgen de ideas innatas, para los

empiristas no será así: las ideas surgen de la experiencia a través de los años, al menos Locke lo reconocerá así con las ideas simples.

Para Locke la sinrazón es una característica común a todos los seres humanos, pero lo es en medida de grado. Es decir, cualquier persona cuerda puede llegar a diferir y observar algo extraño en las actitudes, opiniones o razonamientos de otras personas, el disentir se debe a una mala conexión de las ideas, por lo que es tarea de la razón mantenerlas unidas: “Algunas de nuestras ideas tienen una correspondencia natural y se conectan una con otra: toca a la función y a la excelencia de nuestra razón el trazarlas y mantenerlas juntas” (Locke, 2013).

Pero también es cierto que Locke hace una diferencia entre los locos y los idiotas, a los locos Locke no les encuentra falta de razón, simplemente observa que son incapaces de deducir correctamente debido a que con frecuencia mezclan argumentos falsos; mientras que los idiotas al tener una falta de agilidad en sus facultades mentales sí carecen de razón. Realmente, la diferencia entre loco e idiota en la época de Locke —e incluso en los primeros años del siglo XIX— era muy tenue y poco se consideraba en su trato e internamiento en hospitales como Bethlem (Scull, 2019).

De hecho, el internamiento y trato hacia los locos, los idiotas, los epilépticos o los mendigos se rige tanto en los siglos XVII y XVIII como en el XIX bajo la supremacía de la razón: el otro, el poseedor de la sinrazón es un ser improductivo (Fierro, 1982). La razón se afirma como la capacidad *natural* de los cuerdos para establecer pactos sociales relacionados con la racionalidad práctica. Dicha facultad o capacidad comenzó a ser buscada desde el siglo XVII de manera taxonómica en los cuerpos de las personas, así, la razón moderna empezó a legitimarse —a construirse— como una universalidad en los seres humanos: quien carece de razón es visto como un enfermo al cual se debe intervenir.

Thomas Hobbes presentará su propuesta de la razón moderna en la constitución del Estado entendido como la creación de toda sociedad *civilizada*. Para Hobbes el Estado se convierte en la negación de la guerra: pero el soberano, como nos recuerda Manuel Sánchez en su prefacio, no es obra o producto de la razón, sino de la voluntad (Hobbes, 2013), sin embargo, la razón moderna está presente en el pensamiento civil y secularizado de la revolución burguesa (Moya, 1979).

En Hobbes la razón es entendida como un “*cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos” (2013), así, el cuerdo es capaz de actuar y pensar bajo una lógica aritmética, aunque dicha visión lógico-matemática poco influyó en su momento. Además, el cuerdo debe portar otras características: el dominio de la razón sobre las pasiones. Un individuo que expresa pasiones más “fuertes y más vehementes de lo que es ordinario” es un individuo que ha perdido la razón (Hobbes, 2013).

Entre tanto hemos de observar que las perspectivas de Descartes, Locke y Hobbes engloban o consideran en el individuo el uso de razón como característica de la cordura. Sus aportes resultaron como antecedentes del entendimiento y uso de razón durante la modernidad y que para el siglo XIX sostendrá su mayor apogeo no sólo en Europa, sino en el mundo occidental y occidentalizado. Sus influencias se mantendrán presentes no sólo en el siglo XIX, sino también en el XX, momento en que psiquiatras y políticos retomarán el discurso del uso de la razón pensado desde estos tres autores.

Ahora bien, hemos de hacer una aclaración de lo que en este trabajo se sostiene y con lo que se toma distancia de la psicología y la psiquiatría: la cordura no se encuentra en el sujeto, sino en el reconocimiento de un grupo de personas que entiende al sujeto como

cuerto. Descartes, Locke y Hobbes conciben en el individuo la capacidad de razonar, pero no detallan que es la sociedad la que legitima al cuerdo. Dicho individualismo es uno de los mayores aportes que la psiquiatría del siglo XIX heredó y defendió.

Intervención y normalización

Dejar de estar loco es aceptar ser obediente,
poder ganarse la vida, reconocerse en la
identidad biográfica que han forjado
para uno, es dejar de extraer placer
de la locura.

Michel Foucault. Clase del 19/10/1973

Cuando Max Weber expone a lo largo de su obra el concepto de *carisma* apunta, como lo dice Gil Villegas en notas a pie de página, a “las facultades extraordinarias que un conjunto de seguidores le reconoce a una persona investida del don de una ‘gracia’” (Weber, 2016) con ello asegura que el carisma no está en la persona que *lo porta*, sino en el colectivo que así lo reconoce. De la misma manera, con la cordura sucede algo parecido: no se encuentra en el sujeto cuerdo, sino en el reconocimiento del grupo sobre el sujeto. Así, la legitimación de la cordura en el siglo XIX se dio a partir de una construcción social de la misma mediante instituciones interventoras y normalizadoras.

La intervención se sostiene bajo el conocimiento que se tiene y éste, a su vez, “supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento” (Dreher, 2016), dicho conocimiento es compartido entre las esferas de una sociedad en grados distintos, pero todo conocimiento socialmente generado es siempre aceptado de manera incuestionable por los sujetos.

Analizar a la cordura como una construcción social responde a un proceso sociohistórico amplio a lo largo de la modernidad, pero en el siglo XIX se tuvieron todas las posibilidades de intervenir en la normalización de la cordura mediante la ciencia, la educación, la medicina y el derecho. Carballada menciona, por ejemplo, que cada época construye sus propios perfiles de transgresión y sobre los cuales la intervención efectúa su

acción (2012), de esta manera, los perfiles de transgresión del siglo XIX se constituyeron en la anormalidad. La cordura, por su parte, pasó a ser entendida como la normalidad a la cual aspirar.

Cuando el conocimiento del siglo XIX clasificó a personas como cuerdas y locas, se intervino a las segundas bajo el supuesto de normalizarlas, dicha intervención se logró desde distintos francos de la sociedad: tanto por parte de la gente a pie como por las instituciones. El discurso dominante se sostenía bajo el nuevo concepto de “mente enferma”, en el siglo XVIII hubiera sido imposible entender a la locura como una enfermedad de la mente y a la cordura como la salud, pero la influencia cartesiana en la ciencia permitió que así fueran entendidos en el siglo XIX (Huertas, 2010), dando entrada a la intervención institucional.

La intervención no se dio sobre los cuerpos, como menciona Huertas (2010), sino sobre los cerebros. El desarrollo de nuevas disciplinas científicas permitió, junto a las dimensiones sociales y económicas, plantear la idea que dio sentido a la modernidad del siglo XIX: el progreso indefinido (Carballeda, 2012). Así, la frenología, por ejemplo, se constituyó como una manera de identificar, mediante la forma del cráneo y la cabeza, a quienes debían ser intervenidos (Arias y Walter, 2018) junto a los decretos de entender a las personas como sujetos y ciudadanos, así como de hacer de todo ciudadano un agente útil para la sociedad. Dicho planteamiento engendró profundas raíces que se desarrollaron en todo el siglo XIX y XX, como veremos más adelante.

Mientras desde el siglo XVI se extendían por todo el mundo retratos de clasificaciones raciales, en el siglo XIX van a aparecer bustos frenológicos por toda Europa, ello acompañado y reforzado a raíz de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, dando pie a un entendimiento evolucionista del comportamiento y la fisiología humana

(Fernández, 2004). Pero fue en Estados Unidos donde los folletos frenológicos se hicieron de gran popularidad, no sólo ello, las asociaciones frenológicas florecieron desde 1822 y algunas de ellas fueron apoyadas tanto por la American Medical Community como por la Universidad de Harvard, la popularidad era tal que incluso se consultaba a los frenólogos para la valoración de parejas (Arias y Walter, 2018).

La frenología permitió la justificación de intervención y normalización. Durante el siglo XIX en México, Gabino Barreda, fundador de la Escuela Nacional Preparatoria, se posicionó desde la perspectiva frenológica, sosteniendo la idea que “supone al alma como una dimensión del ser configurada por inclinaciones innatas que se encuentran en el fondo de los comportamientos.” (Mondragón y Olivier, 2011), el objetivo consistía en convertir a los jóvenes en ciudadanos capaces de aportar algo útil a la nación y para cumplirlo Barreda apostó por la educación. De la misma manera, Barreda (1863) sostenía la idea de Gall que en el cerebro se encontraban inclinaciones tanto al bien como al mal; así, al estimular estos comportamientos “y por lo tanto el órgano cerebral al que pertenezca, más control se tendrá de la inclinación” (Olivier, 2019). La apuesta interventora y normalizadora de Barreda fue desde la moral y la educación, aunque la historia de la frenología en México se remonta a los años 30 del siglo XIX y su sentido se encontraba sostenido en racismo e ideas de perfección humana.

Por otra parte, no se pensó en lo normal y, por lo tanto, en normalizar, hasta ya entrado el siglo XIX. El diccionario de la Real Academia Española nos da fe de cómo *normal* consiste en un neologismo aceptado por la academia hasta 1884, siglos antes no se hablaba de *lo normal*, sino del *estado natural* de las cosas, pero también de las personas. De hecho, la definición que el diccionario español ofrece de *normal* es tal cual “aquello que se halla en su

natural estado”, significado que no ha cambiado en los últimos años, pero ello no significa que el entendimiento de lo normal no haya cambiado fuera del diccionario. *Normal* pasó de ser una palabra que regía el sentido biológico y médico en sus primeros años a un concepto usado indiscriminadamente: “puede uno, pues, usar la palabra ‘normal’ para decir cómo están las cosas, pero también para decir cómo deberían ser. La magia de la palabra consiste en que podemos usarla para hacer las dos cosas a la vez. La norma puede ser lo que es usual o típico, pero nuestras más importantes obligaciones éticas también se llaman normas.” (Hacking, 1991).

Si desde antes del siglo XIX cordura y locura eran conceptos que se oponían, el primero respondía, al menos desde el siglo XVII dentro de la obra de Cervantes, a la prudencia y al juicio, mientras que el segundo —también llamada insania, aunque en los diccionarios ésta orienta a revisar el concepto de locura— fue vista como la pérdida de la razón. Pero ya para el siglo XIX la cordura fue definida como lo normal en el sentido médico, jurídico, moral y biológico, pero no de manera separada para cada una de estas disciplinas, sino en conjunto; así, “lo patológico fue definido como desviación respecto de lo normal” (Hacking, 1991). La locura se constituyó como una anomalía, como lo indeseable a lo cual no sólo se debía curar, sino normalizar; pero por sí misma la locura no consistía en una enfermedad, pues como dice Canguilhem: “la anomalía puede convertirse en enfermedad, pero por sí sola no es una enfermedad. No es fácil determinar en qué momento una anomalía se transforma en enfermedad” (2021).

Lo normal fue usado por distintas disciplinas y la sociología no se quedó atrás. La cordura en el siglo XIX fue vista como una *normalidad* a la cual perseguir, un ideal y un modelo natural, dicha normalidad fue entendida como la salud en el cuerpo —o en algún

órgano, en este caso el cerebro—; sin embargo, también corresponde a un *hecho social normal* justo como lo entiende Durkheim. Es decir, un hecho social normal consiste en todo aquello que presenta formas generales dentro de la sociedad (Durkheim, 1999). La cordura, en este sentido, es tan normal como la locura: se encuentra en todas las sociedades modernas, aunque con cambios en las características que la definen a lo largo de la historia. De esta manera, la cordura se inventa y reinventa todo el tiempo, no es estática, no es natural, se inquieta, se mueve, no mejora, cambia.

Es necesario tener cuidado al mencionar que la cordura consiste en un hecho social normal, ello puede conllevar a una lectura superficial y no considerar otros elementos, tales como los cambios históricos y las adaptaciones de las sociedades a nuevas necesidades y conocimientos. Ante ello, Ian Hacking sostiene tres ejes importantes entrelazados entre sí: las clasificaciones humanas como inventos sociales e históricos, el efecto bucle derivado de los nuevos conocimientos generados por las sociedades y el nominalismo dinámico que genera tanto a las clasificaciones humanas como a las personas al mismo tiempo. De esto Hacking menciona:

Afirmo que hay cambios en los individuos de esa clase, lo que significa que la clase misma se torna distinta (posiblemente confirmada por su estereotipo, pero, como enfatizaré, muy bien puede ocurrir lo contrario). Entonces, por el cambio en la clase, un nuevo conocimiento puede obtenerse de la misma. Pero el nuevo conocimiento luego pasa a ser parte de lo conocido sobre los miembros de la clase, quienes nuevamente cambian. Esto es lo que denomino efecto bucle en las clases humanas. (Hacking, 1995, como se citó en Alphen, 2010).

Ello nos permite observar que las sociedades *inventan* clasificaciones humanas las cuales cambian con el tiempo, es decir, que no han existido siempre. La cordura no consiste en una de esas clasificaciones, sino en una meta-clasificación, “porque clasifica clasificaciones. Dicho de otro modo, sea cual fuere la forma en la cual se clasifica una conducta humana, podemos estar seguros de antemano que la clasificación por la que optemos será, a su vez, subsumida bajo las categorías más amplias” (Christiansen, 2010), pero esto no niega que la misma meta-clasificación cambie: lo hace tanto como el resto de clasificaciones. Ello nos lleva a una visión del *nominalismo dinámico*, es decir, a sostener que en el momento en que se inventa la clasificación se logra también la invención de las personas: cuando la cordura es nombrada, también lo hacen las personas que a ella pertenecen.

Resumiendo, la intervención es vista aquí como un proceso de coerción y represión sustentada en el conocimiento que se tiene de lo normal a seguir, pues como menciona Carballeda: “intervenir implica la construcción de una lógica del acontecimiento fundante de la demanda desde cierto marco teórico o campo de saber” (2012). De esta manera, la cordura se sostiene como una meta-clasificación cambiante a lo largo del tiempo y que a su vez engloba otras clasificaciones igualmente cambiantes según los conocimientos generados, la cordura no se encuentra en las personas reconocidas como cuerdas, sino en el reconocimiento que la sociedad pone sobre ellas. Las instituciones nacientes en el siglo XIX como los psiquiátricos modernos, el sistema económico enfocado a una racionalidad instrumental y la conformación de los Estados-nación ofrecieron acciones de intervención contra los locos, un tema bastante trabajado, pero se deja de lado cómo esos mismos instrumentos

permitieron cambios en el entendimiento de la cordura en los últimos siglos, por ejemplo, el hecho de ver en la cordura la seguridad.

El Estado y la seguridad

Soy esclava del Esposo infernal, del
que ha perdido a las vírgenes locas. Es
verdaderamente un demonio: no es espectro
ni fantasma. Pero yo que he perdido la
cordura, que estoy condenada y muerta
para el mundo, ¡no me matarán!
Arthur Rimbaud. Una temporada en el infierno.

El siglo XIX fue una época de importantes cambios en occidente, entre ellos la conformación de los Estados modernos, las guerras de independencia en América, la invención de múltiples dispositivos como la cámara fotográfica y el teléfono, el desarrollo del cine, etc. En resumen, el mundo se regía por la propuesta rimbaudiana de *ser absolutamente modernos*. De todos estos cambios el más importante se reflejó en la conformación de los Estados nación modernos tanto en identidades, territorios, instituciones, ejércitos e ideologías. No se trata de una época donde podamos definir el nacimiento de determinadas naciones, pues como menciona Anderson (2016), “las naciones no tienen nacimientos claramente identificables”, sino de una época donde los procesos de larga duración en la conformación de los Estados nación modernos comienzan a definirse de manera explícita.

A su vez, las ideas de seguridad y defensa estarán presentes en este proceso de conformación de los Estados modernos. Para la seguridad interior a los territorios se desarrollarán sistemas disciplinarios que reformarán y corregirán a quienes estén fuera de la norma, dichos sistemas se presentarán en instituciones como la escuela, la prisión y los hospitales psiquiátricos, que a su vez “en el corazón de todos los sistemas disciplinarios funciona un pequeño mecanismo penal. Goza de cierto privilegio de justicia, con sus propias leyes, sus delitos especificados, sus formas particulares de sanción, sus instancias de juicio” (Foucault, 2015). Mientras que para la defensa exterior a los territorios se conformarán

ejércitos, desde el ejército de Napoleón Bonaparte, pasando por los Camisas Rojas de Garibaldi y el servicio militar instaurado por Bismark, hasta los ejércitos independientes en América (Bruun, 2018). El arma principal, tanto de la seguridad como de la defensa, será el castigo, pero para su correcto funcionamiento el castigo no es suficiente, es necesaria la vergüenza que produce el castigo.

En Chile, por ejemplo, Diego Portales ideó el presidio ambulante, una nueva forma de castigo a criminales, la cual consistía en carros de metal que transportaban a los presos hacia obras públicas para que allí laboraran. La humillación del preso frente a la sociedad resultaba, según Portales, en el miedo al mismo castigo por parte de futuros delincuentes y así demostrar la fuerza del Estado frente a los ciudadanos (Biblioteca Nacional de Chile, s/f). En México la situación era diferente, dependiendo del delito se imponía la pena, para homicidas, por ejemplo, no había tiempo de vergüenza, el castigo era la muerte (Ortiz, 2020) mientras que para jóvenes que necesitaban corrección se encontraba la casa u hospicio para pobres⁵, ejemplo de ello es la solicitud que doña Petra Martínez hace al Fiscal del Crimen para ingresar a su hija a la casa de pobres:

(...) hija suya nombrada Doña Agustina que viva con honor y conducta solicitando que usted se sirva mandársele ponga en la Casa de Pobres para su castigo y escarmiento⁶.

Así como Europa atravesaba por guerras que comenzaron a dar forma a los países actuales, en América también se libraron guerras tanto internas a las nuevas fronteras —como la guerra civil estadounidense, siendo el movimiento armado más costoso y duradero del siglo XIX (Bruun, 2018)— como externas con otras potencias —por ejemplo, las guerras de independencia entre España y sus virreinos—. La conformación de la identidad era

necesaria, la construcción de un “nosotros” resultaba fundamental en un mundo tan incierto como el del siglo XIX. Dicha conformación se dio en un momento de la modernidad *zweckrational* weberiana, es decir, de la modernidad racional con arreglo a fines⁷, la cual “basa su funcionamiento en la adecuación entre medios y fines” (Galindo, 2010), el uso de razón no se encontraba limitado a los hospitales psiquiátricos y, por lo tanto, no fue tema único de la medicina y la psiquiatría, era entonces como ahora, un tema de dominio político y social.

Estar cuerdo significa ser racional, es decir, hacer uso de la razón. A partir de la tercera década del siglo XIX un filósofo de origen francés comenzará a resonar no sólo en Europa, sino también en América y sus revolucionarios ilustrados, Félicité de Lamennais. En su libro *La indiferencia* desarrolla las primeras ideas de su pensamiento como teólogo católico y liberal, comienza con un prólogo en forma de diálogo entre un cartesiano y un loco, y termina ofreciendo lo que en ese siglo se entendía por “razón”:

Todos los hombres efectivamente tienen una inclinación natural a dar por cierto lo creído y atestado generalmente como cierto, y califican de loco, al que niegue lo que todo, y de este modo, atestaron. Luego el consentimiento común es el indicio de verdad, o la regla de la razón particular, a juicio de todos los hombres (Lamennais, 1835).

Es decir, lo que se entiende por *razón* consiste en el sentido común del cual habla Lamennais, lo que a su vez Durkheim ha denominado como *razón impersonal* que “es sólo otro nombre que se la da al pensamiento colectivo” así, “hay algo impersonal en nosotros porque también hay algo social en nosotros y como la vida social comprende a la vez representaciones y prácticas, esta impersonalidad se extiende naturalmente a las ideas como

a los actos” (2012). Esto resulta fundamental, ya que la razón consiste en un hecho social, no individual; de esta manera el estar y ser cuerdo corresponde al reflejo de una serie de prácticas, ideas y representaciones colectivas que la sociedad impregna en los sujetos.

La cordura en una época como la del siglo XIX estuvo atravesada por viejas prácticas y costumbres puestas en duda, así como por las nuevas ideas nacionalistas e ilustradas. Voltaire y Rousseau fueron dos de los principales representantes del pensamiento ilustrado y sus ideas influyeron en las nuevas concepciones de organización de los Estados modernos. En este sentido, en 1511 Erasmo de Róterdam publicó *Elogio de la locura*, obra en la que construyó una sátira a la iglesia católica, sin embargo, será en 1774 cuando Voltaire publique *Elogio de la razón*, donde asestará una crítica a Erasmo, pero además constituya un resumen del pensamiento ilustrado que existía en su época.

En este escrito, Voltaire refleja las ideas utópicas del momento que eran compartidas no sólo en Europa, sino también en América, ejemplo de ello es que una vez que la razón domine la forma de vivir de las personas “no volverá a verse a familias enteras pidiendo inútilmente limosna a la puerta de ese convento que los despoja” (Voltaire, 2014), así, los gobiernos y las donaciones privadas de caridad formaron instituciones para erradicar a mendigos de la vía pública, en México, como ya se mencionó, estuvo el Hospicio de Pobres. Pero Voltaire va más allá, presenta las bases de un Estado moderno compatibles con la razón, sostiene que las leyes deben ser uniformes y que “la naturaleza, la justicia, y vos —la razón—, madre mía, todo exige en este importante punto un *reglamento prudente*, que sea compatible con la *tranquilidad del Estado* y con los *derechos* de los hombres⁸” (Voltaire, 2014), de esta manera Voltaire refleja lo que se pensaba en su momento: la cordura como símbolo del

progreso, pero, sobre todo, la creación de constituciones que hagan uso de la razón y otorguen sustento al Estado.

Quizá esto último se vea mejor ejemplificado con los aportes de Rousseau, uno de los principales representantes del contractualismo. Las ideas sobre el Estado y la organización social de Hobbes y Locke se van a ver reflejadas en la obra de Rousseau, siendo ellos tres los exponentes de dicha corriente de pensamiento. Ahora bien, la idea del uso de razón desarrollada por Hobbes, Locke y Descartes —expuesta en el primer apartado— de igual manera estará presente en los escritos de Rousseau. De esta manera, en *El contrato social* Rousseau nos permite articular lo hasta ahora mencionado, pues expone que

Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. (Rousseau, 2013)

Rousseau, al igual que Lamennais, ve en la razón un componente social y no individual, si antaño, dice Rousseau, las personas veían por sí mismos y se regían de esa manera, será en la conformación del Estado civil que se consultará al consentimiento colectivo, a la razón, para actuar. Hacer uso de la razón resulta necesario para la conformación de acuerdos entre personas, lo que a su vez permite mantener la tranquilidad del Estado, es decir, la seguridad, de la cual habla Voltaire. Y quizá si Voltaire hubiera vivido el siglo XIX habría concluido en su *Elogio* que la razón volvió al pozo donde se mantenía oculta, o al menos la razón que él esperaba.

Ahora bien, la conformación de Estados, de identidades e intereses atravesó Europa y América durante todo el siglo XIX debido a múltiples causas a la par que las guerras de reconquista se extendieron en todas direcciones: Francia al mando de Napoleón Bonaparte conquistó a casi toda Europa en 1811, para 1815 el imperio napoleónico estaba derrotado y se llevó a cabo una nueva reconstrucción de Europa. Gran Bretaña, a cargo de la reina Victoria, se extendió por Asia, ocupando India; por África, apoderándose de Egipto; por América, ocupando las islas Malvinas y por Oceanía, conquistando el continente. Se llevaron a cabo las unificaciones italiana y alemana, surgió una serie de revoluciones a partir de 1848 y en España, entre muchos más sucesos, se dio la primera república (Astolfi, 1945). Mientras que gran parte de América se encontraba en guerras de independencia y guerras civiles internas.

Aunque América compartía con Europa una serie de movilizaciones sociales y militares, no era ni en las mismas condiciones ni por las mismas circunstancias. Guerra menciona que “la gran tarea del siglo XIX para los triunfadores de las guerras de Independencia será construir primero el Estado y, luego, a partir de él, la nación moderna” (1992), para México no fue nada fácil la construcción de ese Estado, su creación “requirió casi un siglo para hacerse efectiva y tuvo un costo social alto” (Florescano, 2014). Será sólo hasta la segunda mitad del siglo XIX, después del robo de la mitad del territorio por parte de Estados Unidos, de las independencias por parte de los estados del sur, de un primer imperio y de la disputa entre conservadores y liberales que, con la llegada de Benito Juárez, un segundo imperio y el inicio de la dictadura porfirista se comenzará a hablar de México como un Estado moderno⁹.

Las movilizaciones europeas se dieron, como ya se mencionó, gracias a múltiples causas —económicas, geográficas, demográficas, militares, políticas, intelectuales, etc.— en el continente. Sin embargo, una de ellas —la religiosa— estará latente desde el siglo XVI con la Reforma de Lutero y Calvino, pues a raíz de ello surge un momento de secularización, es decir, de transferencia de instituciones y funciones de la iglesia a un control laico por parte del Estado (Taylor, 2011). La apuesta ilustrada del siglo XIX, tanto en Europa como en México, apuntaba a una idea de progreso donde las sociedades se veían en la transformación gradual “de un estadio primitivo, brutal, ignorante y tenebroso, a otro de razón, virtud y felicidad” (Etzioni y Etzioni, 2003).

Desde el siglo XVIII se dieron los primeros intentos de secularización en Europa con el objetivo de racionalizar, por parte de Federico el Grande y José II, las instituciones religiosas (Taylor, 2011) y ya para el siglo XIX “las clases medias se dieron cuenta, un tanto tarde, de que las ideas eran armas en la lucha de clases y de que al debilitar la autoridad de la religión organizada habían reducido la influencia del clero, de los ‘gendarmes espirituales’ que podrían haber guardado al populacho de la contaminación de las ‘herejías sociales’.” (Bruun, 2018). Por su parte, en México, Blancarte (2001) menciona que la laicidad, sumamente relacionada con la secularización, comenzó a gestarse incluso años antes de la existencia del mismo concepto en Francia a partir de los años 1859 y 1860 con las Leyes de Reforma.

En agosto de 1859, semanas después de la promulgación de las primeras cuatro Leyes de Reforma¹⁰, los diarios del país comenzaron a retratar la realidad política de su momento. En el diario conservador del siglo XIX, *La Sociedad*, se lee una crítica a las decisiones políticas realizadas por los gobiernos liberales:

Esto indica, que los cismáticos de Veracruz, rompiendo con los usos y costumbres, se han decidido a atacar de frente las creencias religiosas; es decir, a representar la parodia del año 93 en Francia, a perseguir a los católicos, destruir la verdadera religión y establecer el culto a la *Diosa-Razón*¹¹.

Como se puede observar, el “culto a la Diosa-Razón” corresponde a la constitucionalidad de un Estado laico y secularizado, el orden social no se designa ya por una única religión —la católica en el caso mexicano— en estrecha relación con el Estado. El *culto* a la razón se va a ver reflejado en otros sentidos de la conformación nacional de los Estados, tanto en prácticas económicas como políticas. Por poner un par de ejemplos, respecto al primer caso, en 1873 Serbia carece de deuda pública y mantiene estabilidad militar y económica “merced a la cordura de su gobierno¹²” y en tanto al segundo caso, se ve que para 1865, en plena consolidación del Segundo Imperio Mexicano, “siendo indispensable la dictadura, no habría dignidad, ni cordura, ni buen sentido, ni provecho en resucitar en estos momentos el parlamentarismo¹³”. Así, la cordura se encuentra presente también en la conformación de los Estados modernos desde su economía, su política, su organización; pues el concepto no es de uso únicamente médico, sino moral.

Un ejemplo más en relación al Estado y la cordura lo encontramos al final del Segundo Imperio. Carlota de México, emperatriz entre 1864 y 1867, se enteró en 1866 del apoyo que Estados Unidos enviaba a Juárez, además del retiro paulatino que Napoleón III hacía de las tropas francesas, por lo que decidió partir a Europa en búsqueda de apoyo para que las tropas no se retiraran de México, pero Napoleón se negó —Bismark había reunido un ejército muy superior al francés y junto a Estados Unidos amenazaba directamente a Napoleón (Vázquez, 2019)— y esa noche Carlota sufrió un ataque nervioso en su habitación.

Desde la segunda junta y rechazo por parte de Napoleón, Carlota dejó de alimentarse bajo el argumento de que la comida estaba envenenada. En septiembre se reunió con el Papa Pío IX y la “pérdida” de la cordura era total: no bebía si no era incluso de la copa de Pío y en todo sitio veía asesinos que la perseguían (Salado, 2005). Su historia no es precisamente el ejemplo de la cordura en sí misma, sino de su pérdida.

En los diarios nacionales e internacionales la noticia de la caída del Segundo Imperio en 1867 resonó no sólo durante los primeros días, sino incluso durante años. Un mes después del fusilamiento de Maximiliano se publicó un resumen de la historia del Segundo Imperio donde a Carlota ya la reconocían como loca:

Napoleón III supo que a aquel a quien había hecho emperador y luego abandonó a su suerte, le había alcanzado su inevitable destino. En Miramar se decía misteriosamente de oído en oído la terrible noticia, para que no la supiera la pobre loca Carlota¹⁴.

Durante su gobierno, tanto Carlota como Maximiliano sabían que no eran queridos en México, a Europa llegaban críticas sobre el posicionamiento de Carlota en la toma de decisiones, un ejemplo es que en ese momento era llamada “marimacha” (Iturriaga, 1992). Tiempo después de que el imperio cayó, circulaban también en los diarios apodos contra Carlota y Maximiliano, a Carlota la llamaban “Ofelia Carlota” aludiendo a su pérdida de cordura o se decía que “vagaba loca por el castillo de Miramar”, residencia de Carlota y Maximiliano en Italia. La cordura de Carlota estuvo siempre en el reconocimiento que la sociedad imponía sobre ella y la perdió cuando comenzó a comportarse de manera extraordinaria a lo esperado moralmente, incluso en las cartas que enviaba, los remitentes solían escribir al margen: “Esta carta fue escrita cuando ya Carlota había perdido la razón” (Cadenhead, 1960).

La literatura como medio de propagación de la cordura

And I'd rather play here,
with all the madmen,
for I'm quite content
they're all as sane as me.
David Bowie. All the madmen.

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 historiadores y científicos sociales. Basta con mencionar la presencia de Balzac en la obra de Marx y la influencia de Zolá 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 exaltaran 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 aquéllas 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. Stendhal y Flaubert, en *R rojo y Negro* y *La educación sentimental*, respectivamente, exponen los valores e ideales de cómo era entendida la cordura a través de la historia de dos *héroes*: Julián Sorel en el primero y Frédéric Moreau en el segundo.

Stendhal publica en 1831 *R rojo y Negro*, obra que narra la historia de Julián Sorel, un joven que aspira a pertenecer a la burguesía dentro de un contexto donde se enmarcan las movilizaciones sociales de la época y sus tensiones políticas. Si bien es cierto que la cordura no es el tema principal de la obra, y quizá el mismo Stendhal nunca pensó en desarrollar de manera explícita las relaciones de cordura, se puede observar que, implícita y sutilmente, la cordura se encuentra presente desde las primeras páginas.

Al entrar, buscó en vano a Julián con la mirada, en el sitio que debiera ocupar, al lado de la sierra. Lo descubrió unos cinco o seis pies más arriba, a caballo en una de las vigas del techo. En vez de vigilar atentamente la acción de todo el mecanismo, Julián

estaba leyendo. Nada había que pudiera serle más antipático al viejo Sorel: hubiera perdonado incluso a Julián su delgado talle, poco apropiado para trabajos de fuerza y tan diferente del de sus hermanos, pero aquella *manía* de lectura le resultaba odiosa. Él no sabía leer¹⁵. (Stendhal, 1983)

Por una parte, Stendhal plasma aquí una relación en torno a la cordura: la capacidad de ser productivo dentro del sistema capitalista. Durante el siglo XIX la cordura se muestra más como etiqueta social que como el hecho de ser productivo dentro de un sistema económico, esto último será lo que regirá el siglo XX, pero en el siglo XIX la concepción de cordura es todavía distinta. Sin embargo, Stendhal muestra en este párrafo el comienzo de la relación productividad-cordura que florecerá un siglo después. Leer es una *manía*, es decir, una locura. Quien es fuerte y trabaja, quien no pierde el tiempo leyendo o en situaciones intelectuales es, entonces, una persona cuerda.

De ahí que ser razonable no sea una capacidad individual, sino colectiva. Julián se encuentra atravesado por la exigencia de su ciudad natal, Verrières, donde “*producir beneficios* es la razón que todo lo mueve” (Stendhal, 1983). Las grandes máquinas implantadas en la ciudad, pertenecientes al alcalde, y la belleza de la misma Verrières que atrae a extranjeros sólo puede mantenerse con el trabajo de sus ciudadanos, lo que deja grandes ganancias para los habitantes y trabajadores de Verrières, pero principalmente para el alcalde. Hacer negocios es entonces un acto de cordura: la administración del alcalde de Verrières, el señor Rênal, es envidiada por su “prosperidad y cordura”, como lo dice su esposa, mismas que devienen de los negocios de su propia empresa.

Al mismo tiempo, los negocios son relaciones de hipocresía dentro de la obra de Stendhal. Conforme la historia de Julián se desarrolla, observamos que su convivencia es cada

vez más cercana a las familias burguesas, pero él no llega a ser burgués. Julián es un *héroe* con dos grandes defectos: el egoísmo y la hipocresía, no sale de Verrières con ellos, sino que los adquiere mientras se relaciona con las familias burguesas a quienes frecuenta en otras ciudades. En cierta ocasión, tiene la oportunidad de construir un negocio que le dejaría mucho dinero en asociación con su amigo Fouqué, sin embargo, Julián lo rechaza, pues “aquel ser, cuya hipocresía y falta de simpatías eran los medios ordinarios de salvación, no pudo soportar esta vez la idea de cometer una falta de delicadeza hacia un hombre que lo apreciaba.” (Stendhal, 1983). Al negarse, Fouqué lo considera un loco: por lo cual, aceptar el negocio, producir beneficios y obtener ganancias a costa de “cometer faltas de delicadeza” a otras personas era un acto de cordura, rechazarlo era irracional.

De esta manera es evidente que para Stendhal la cordura se encuentra relacionada con la capacidad de producir beneficios económicos a fin de pertenecer a una clase económica más elevada. En otros pasajes de *Rojo y Negro* observamos que también relaciona a la cordura con la razón y las pasiones con la locura, sin embargo, su principal aporte recae en la relación cordura-productividad económica. Será Gustave Flaubert quien, 38 años después de la publicación de *Rojo y Negro*, reflejará un eje distinto al entendido en la época entre sentimientos y cordura: Flaubert muestra, en *La educación sentimental*, que la cohabitación entre sentimientos y razón es posible, la cordura también puede entenderse como una expresión de pasiones.

Y resumieron sus vidas.

Ambos la habían malogrado, tanto el que había soñado con el amor como el que había soñado con el poder. ¿Cuáles podían ser las razones?

—Quizá haya sido por falta de una línea recta —dijo Frédéric.

—En cuanto a ti, es posible. Yo, al contrario, he pecado por exceso de rectitud, sin tener en cuenta que hay mil cosas secundarias más fuertes que todo. Yo tenía demasiada lógica y tú demasiado sentimiento.

Acusaron luego al azar, a las circunstancias, a la época en que habían nacido.

Frédéric añadió:

—No era eso a lo que aspirábamos en otros tiempos, en Sens, cuando tú querías hacer una historia crítica de la filosofía, y yo una gran novela medieval sobre Nogent, cuyo tema había encontrado yo en Froissart: de cómo el caballero Brokars de Fénéstranges y el obispo de Troyes acometieron al caballero Eustache d'Ambrécicourt. ¿Te acuerdas?

Y exhumando su juventud en cada frase, se decían:

—¿Te acuerdas¹⁶? (Flaubert, 2020)

Esta es la charla que Frédéric Mereau sostiene con su gran amigo Charles Deslauriers respecto a los sucesos que han acontecido en la vida de ambos. Por un lado, Frédéric, un hombre enamorado de Marie Arnoux, un amor que le es imposible por ser la esposa de un comerciante de arte reconocido y, por el otro, Deslauriers, el fiel amigo de Frédéric, quien es pobre de nacimiento y se convierte en abogado. Flaubert, a diferencia de Stendhal, presenta a un *héroe perfecto*: atractivo, inteligente, joven, ávido lector y de buena posición económica, que ha de enfrentarse todo el tiempo a una educación de sus sentimientos.

Históricamente, hasta el siglo XIX, se había pensado que la razón no podía coexistir con la exaltación de las emociones. Los delirios y demencias causadas por amores no correspondidos o que llegaban a su fin, la toma de una decisión a favor del amor antes que —como en el caso de Stendhal— a favor de la producción de beneficios económicos, etc., eran entendidos como una perturbación individual que afectaba a la sociedad, constituían la pérdida de la cordura.

Sin embargo, el aporte original de Flaubert radica en construir una obra donde se demuestre que la racionalidad puede cohabitar con las pasiones y emociones. En su análisis sobre la racionalidad en *La educación sentimental*, Broncano (2001) acertadamente menciona que la “racionalidad en el dominio social tiene que ver con el juego de normas, intereses y pasiones en un contexto sometido a graves dilemas de acción colectiva como los que nos señalan las ciencias sociales. En este dominio se crean hábitos, instituciones, compromisos, normas y contratos que configuran la historia colectiva”. Por lo que en *La educación sentimental* encontramos al joven Frédéric dentro de una situación que todo el tiempo le exige una responsabilidad y dominio sobre sus sentimientos, ahí la educación, pero que respecto a ello no pierde la cordura.

Frédéric habita en un contexto— la revolución de 1848 —que es resultado de las paradojas de la racionalidad moderna¹⁷. La exigencia del dominio sobre las pasiones pareciera ser contradictoria cuando el heroísmo, el terror y la guerra se encuentran presentes en las calles y conversaciones que Frédéric sostiene. Marx (2015) ofrece un complejo análisis sobre las estrategias que la burguesía de 1848 llevó a la contradicción de sus propias demandas años atrás, pero que resume en las siguientes líneas: “la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789, y allá la tradición revolucionaria de 1793-

1795". Flaubert no está lejos de lo que analiza Marx, coincide en la crítica a los valores burgueses y a sus paradojas.

Así, las exigencias que fungieron como causa de la revolución de 1789 ahora fueron suprimidas por la misma burguesía. Flaubert lleva esas contradicciones a la historia donde se desarrolla Frédéric, pero sostiene que él es capaz de tomar decisiones por amor sin la necesidad de perder la cordura, postura que la tradición literaria del momento no contemplaba¹⁸. Ello se encuentra más claro a partir de la segunda parte del libro, donde Frédéric recibe una herencia familiar y adquiere un carácter egoísta y calculador, sin embargo, el objetivo de enamorar a Marie Arnoux sigue presente. Ya al final de la obra Marie y Frédéric confiesan que siempre estuvieron enamorados uno del otro, pero que ahora, aunque Marie ha enviudado, no quieren estar juntos.

Broncano (2001) sostiene que “lo racional no es controlar siempre, sino encontrar medios para llevar a cabo lo que es adecuado a la circunstancia”, es por ello que en *La educación sentimental* Flaubert nos presenta a Frédéric como un sujeto que no controla del todo sus sentimientos y ello no le niega la cordura, la obra consiste, pues, en mostrar que el control sobre los sentimientos que tanto sostiene la burguesía es una paradoja cuando esa misma burguesía es incapaz de controlar sus propios sentimientos en las calles durante 1848. No se le puede exigir a un sujeto lo que el colectivo no cumple. Dicha crítica a los valores burgueses se presenta también en otra obra de Flaubert, *Madame Bovary*, donde se refleja a una mujer dueña de su sexualidad y deseos, obra que critica los valores burgueses sobre la familia, el matrimonio y la mujer.

El realismo supo exponer mediante la pintura, la literatura y el teatro, principalmente, los acontecimientos de su momento, los intereses de la clase burguesa y la vida cotidiana de

las personas, pues como menciona Jameson (2018) “la propia ideología del realismo tiende también a situarlo en términos de contenido, y aquí el modo realista está clara y estrechamente asociado con la burguesía y el devenir de la vida cotidiana burguesa, esto, querría insistir, es asimismo una construcción, en la que participan el realismo y la narrativa”.

En México, la influencia del realismo llegó principalmente a desarrollarse en el costumbrismo de autores como José Tomás de Cuéllar, mejor conocido como Facundo, quien, en su obra *Ensalada de pollos*, relata las historias de adolescentes viciosos¹⁹ dentro de la Ciudad de México²⁰. La obra de Tomás de Cuéllar busca ser, por una parte, una descripción fiel de la sociedad mexicana de su época y, por la otra, una adoctrinadora y educadora de la misma sociedad, su misión como escritor consistía en “colaborar de forma activa en la enunciación clara y sencilla de nuevos códigos seculares de comportamiento que uniformaran, republicanizaran, las relaciones entre los diversos actores sociales” (Zavala, 2010).

El objetivo de Cuéllar es claro dentro de su obra, pero también deja rastro de la influencia ilustrada y positivista del siglo XIX que apelaba al uso extremo de la razón como dominio sobre las emociones. En *Ensalada de pollos* las madres se preocupan —y deben hacerlo, según el mismo Cuéllar— por la educación de sus hijos, la cual debe estar basada en la razón que a su vez “es siempre una consecuencia, parte de las premisas, y estas premisas, formadas desde la cuna hasta la pubertad, imprimen al hombre, por lo general, su posterior carácter” (Cuéllar, 2015). De esta manera, para Cuéllar, la cordura tiene que ver con las buenas costumbres y el uso de razón que se enseña y forma desde el nacimiento, en este sentido, en la obra de Cuéllar no se nace siendo cuerdo, sino que la cordura se fomenta, es social²¹.

A diferencia de Stendhal y Flaubert, para Tomás de Cuéllar la cordura es reflejo de la razón que se impone sobre los sentimientos, sostiene que existen “sentimientos irracionales” y sentimientos guiados por la razón, son las mujeres —las madres— quienes deben responsabilizarse de educar a los jóvenes con un “amor iluminado por la razón”:

¡Benditas sean las madres cuyo amor es iluminado por la razón, y que comprendiendo que en el hijo, fruto precioso, hay en depósito y en germen un ser moral modificable, lo estudian porque piensan, lo guían porque saben y lo aman porque sienten!

¡Madres, besad a vuestros hijos en la frente! ¡Proteged el desarrollo de la razón con vuestra inteligencia desde el primer destello, como protegéis el desarrollo del cuerpo con vuestros pechos desde el primer vagido, y tendréis buenos hijos! (Cuéllar, 2015)

La descripción de Cuéllar no es precisamente lo que sucedía en la sociedad mexicana de la segunda mitad del siglo XIX, sino más bien refiere a un manual de comportamiento que el propio Cuéllar aspiraba distribuir entre los lectores. El escritor percibía su época como una anarquía remanente de la guerra con Francia, en donde era sumamente necesario “el tutelaje férreo de unos cuantos, las élites ilustradas, sobre la gran mayoría, a la cual guiarían y modelarían en todos los sentidos” (Zavala, 2010). Ante la falta de una educación basada en la razón, los hijos crecen con falta de inteligencia y cuando son adultos se debe “podar lo que no debió haber nacido” (Cuéllar, 2015); así pues, observamos que en la concepción de Cuéllar —y en la de gran parte de sus contemporáneos mexicanos— la razón está relacionada con la inteligencia, por lo que la ausencia de ésta y buenas costumbres es falta del uso de la razón, es decir, de la cordura.

Por otro lado, un último autor dentro de nuestra exposición que se ocupó de representar la cordura en su obra, y que no pertenece al realismo, fue el alemán Johann Wolfgang Goethe, pero a diferencia de los tres autores anteriores, Goethe sí construye una historia donde el eje de la cordura es explícito. *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 diosецillo 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 polichinela²² 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”.

La literatura permite entender, mediante escenarios imaginarios entrelazados con vivencias reales, la manera en que se vive dentro de la sociedad en determinados periodos históricos. Por lo que podemos observar, en el siglo XIX la cordura era entendida como una

forma de actuar socialmente desarrollada e inculcada, no se nacía cuerdo, sino que se llegaba a serlo; en cambio, sí era posible nacer *idiota* o loco y también se podía llegar a perder la razón —como lo muestra Flaubert en *La educación sentimental* tras una batalla entre los revolucionarios y el ejército francés—. Sin embargo, la locura comenzaba a ser tratada y entendida, gracias a los aportes de Pinel y Esquirol, desde la medicina y no del todo desde el aspecto jurídico; la cordura, en cambio, fungió como la aspiración a la que debía llegar el loco. Para recuperar la cordura solían emplearse *tratamientos* morales en conjunto con sensaciones corporales tales como sustos y duchas heladas, como dice Starobinski (2016): “el terror impone una alegría simulada pero que termina siendo verdadera”.

Las buenas costumbres como reflejo de la cordura

Parecía que los dos habían olvidado las más elementales reglas de urbanidad, que dicen que en una reunión social no hay que sacar a colación cuestiones sobre personalidades, sobre temas tristes o hechos infortunados, sobre religión o sobre política.
Laura Esquivel. Como agua para chocolate

Toda sociedad se constituye de costumbres, conductas, modales o maneras que rigen el actuar de los sujetos, las cuales se encuentran de diferentes formas en la vida cotidiana: el señalamiento de no fumar dentro de un aula, el “shhh” que hacen los espectadores en la sala de cine a quien está hablando, los refranes que se repiten en las calles, la bandera roja en la playa, los manuales de urbanidad, etcétera. Por una parte, Durkheim²³ menciona que dichas costumbres moldean el actuar de las personas, pues además, esas reglas no escritas constituyen la base del derecho mismo y, por la otra parte, Elias²⁴ sostiene que todas esas costumbres cambian dentro de un *proceso civilizatorio* a lo largo del tiempo. Así, las costumbres han moldeado la manera de relacionarse de las personas, pero esas relaciones han cambiado históricamente porque las costumbres también lo han hecho.

Faltar a la buena costumbre es faltar a la norma, a lo socialmente aceptado. Dentro de la sociedad, los sujetos se comportan de acuerdo a los intereses colectivos, una falta a dichos intereses repercute en una sanción por parte del grupo y lo que en ciertas condiciones es aceptado y bien visto por la sociedad, no lo es tanto cuando la actitud es la misma pero el contexto es diferente. Ejemplo de ello es el que Thomas Szasz (2020) ofreció en un debate en México: “si uno va a la iglesia y habla con Dios, a eso se le llama rezar. Si sale uno de la iglesia y le dice al policía de la esquina que Dios ha hablado con uno, eso es esquizofrenia”,

aunque parece muy reduccionista el ejemplo, es basto para exponer que una misma acción puede ser aceptada o rechazada socialmente dependiendo del contexto.

Así, el comportamiento y los buenos modales se encontraban, en el siglo XIX, mediados de distintas maneras: los libros del catecismo, las escuelas religiosas y laicas y los populares manuales de urbanidad que eran vendidos en toda Europa y América para la educación de los niños. Los manuales americanos se encontraban fuertemente influenciados por los manuales europeos y, sobre todo, franceses, que en su objetivo se buscaba la constitución de una moral social *ad hoc* a su época (Cataldo, 2005), una moral social que velara por el progreso científico, industrial, económico y social por el que se atravesaba en el siglo XIX.

De esta manera, la cordura se vio atravesada también por los buenos modales. El uso de la razón comenzó a verse reflejado en los manuales de urbanidad, algo que por ejemplo no sucedía en algunos otros manuales como el bien recibido y popularizado *De civilitate morum puerilium* de Erasmo de Róterdam, donde en ninguna ocasión, por ejemplo, hace nombramiento del uso de la razón, sin embargo, Erasmo sí apuesta por nombrar actitudes que hacen pasar a las personas por locas.

Así, Erasmo comenta:

Aquellos que a la edad pueril la reducen a ayuno o dieta, a mi juicio al menos, están locos, y no mucho menos los que a los niños con comida demasiada los atiborran; pues así como aquello debilita las pocas fuerzas del tierno cuerpecillo, así esto otro derrueca el poder del ánimo. Con todo, la moderación ha de aprenderse desde muy pronto. (Róterdam, 2006)

Lo que observamos son las actitudes que harían pasar a una persona por loca, al menos en la opinión personal de Erasmo. Dar lo suficiente de comer a los niños sería entonces una de las actitudes de las personas cuerdas, sin embargo, Erasmo no apela ni es explícito en la incorporación del uso de la razón dentro de los modales de urbanidad, se limita a mencionar aquellas actitudes exageradas y sin autocontrol —por usar palabras de Norbert Elias— que pueden llevar a una persona a parecer un loco. En otro ejemplo Erasmo menciona:

Cuando se están celebrando los oficios sagrados, toda la traza del cuerpo es bien que a religión se acomode: piensa que está allí presente Cristo con innúmeros millares de ángeles; y si al que yendo a dirigir la palabra a un rey, que es hombre, rodeándolo cerco de principales, ni descubre la cabeza ni dobla la rodilla no ya por rústico, sino por loco lo tendrían todos, ¿qué cosa será tener la cabeza allí cubierta, rígidas las rodillas, donde está aquel inmortal rey de reyes y donador de la inmortalidad, donde están a redor los espíritus etéreos dignos de veneración? (Róterdam, 2006)

Aquí Erasmo nos habla de cómo la sociedad, o un grupo dentro de ella, podría considerar como loco a quien no muestra sus respetos tanto a Cristo como a un rey humano. Una vez más, Erasmo no menciona entre sus reglas de urbanidad el uso de la razón, en su lugar expone cómo el grupo social puede sancionar a quien rompa la norma; de esta manera, la etiqueta de la cordura estará en el que practica las costumbres establecidas. De manera similar a Erasmo, Juan Luis Vives²⁵ y Palmireno²⁶ tampoco son explícitos en hacer uso de la razón, por ejemplo, pues esta exigencia en los modales de comportamiento vendrá hasta el siglo XIX.

La obra a la que ahora nos hemos de referir es el *Manual de urbanidad y buenas costumbres para el uso de la juventud de ambos sexos* o mejor conocido como *Manual de*

Carreño, del escritor venezolano Manuel Antonio Carreño. Este manual consiste en un texto de amplia influencia en América y, específicamente, en México que se distribuyó durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX principalmente en escuelas, es un texto que, como dice Torres (1998), “orbita” junto a *De civilitate* de Erasmo y que, además “creó toda una cultura, muy al estilo europeo y con una fuerte carga religiosa”.

Lo que Carreño comparte con el *De civilitate* de Erasmo es la estructura y el interés por constituir una norma dentro del comportamiento de las personas, sin embargo, lo que los logra diferenciar es que Carreño tiene interés en incorporar el uso de razón dentro de “los buenos modales” y es explícito en diversas ocasiones. Carreño, como Erasmo, responde al contexto del momento y lugar en el que habita, a los intereses sociales, es por ello que el Manual de Carreño “se insertó en el proceso de construcción nacional”, como menciona Torres (2001), cuando las naciones latinoamericanas construían sus identidades nacionales después de las guerras de independencia. Como vimos más arriba, la construcción de Estados en el siglo XIX tuvo por base el uso de razón, pero para ello también es necesario que los ciudadanos sean educados de tal manera que sus acciones sean racionales, entren en la cordura y no en la locura.

Un primer ejemplo se refiere al comportamiento que las mujeres, según Carreño, deberían tener y las funciones que deberían desarrollar dentro del hogar desde que son jóvenes:

La mujer debe educarse en los principios del gobierno doméstico y ensayarse en sus prácticas desde la más tierna edad. Así, luego que una señorita ha entrado en el uso de la razón, lejos de servir a su madre de embarazo en el arreglo de la casa, y la

dirección de la familia, la auxiliará en el desempeño de tan importantes deberes. (Carreño, 2021)

Más allá de la crítica feminista que se le podría hacer al comentario de Carreño, observamos que hacer uso de la razón le permite a la mujer desempeñar deberes dentro del hogar, desde niña se le educa para relacionarse con el ambiente en el que, cuando sea mayor, se desarrollará plenamente. Aunque, sin embargo, no necesariamente sucedía eso en todo momento, pues había mujeres que sí podían salir de la esfera doméstica. Staples (2015), menciona que las mujeres de dinero solteras estaban bajo la patria potestad del padre hasta los 25, después de cierta edad eran libres en cierta medida de dedicarse a lo que quisieran; las mujeres casadas debían pedir permiso a sus maridos y las viudas gozaban de plena libertad, aunque todas ellas no necesariamente tenían una aprobación social.

Además, la educación de las mujeres en el siglo XIX era mayoritariamente informal. Las mujeres de clase media y alta recibían gran parte de su educación —que consistía en literatura, moda y deberes domésticos— mediante la lectura de novelas, pero con el transcurso del siglo, las publicaciones periódicas en diarios y revistas comenzaron a hacerse de un público femenino.

Con la consumación de independencia y la construcción de la nueva nación, se “demandaba el concurso de hombres y mujeres para su consolidación. Aunado a ello, la importancia concedida a la familia y a la formación de los niños incrementó a su vez la preocupación por la situación de la mujer” (Rivera, 2007). Y dicha preocupación se manifestaba con publicaciones periódicas donde reproducían las formas de comportamiento que las mujeres debían seguir.

El *Semanario de las señoritas mexicanas*, editado por Isidro Rafael Gondra, consistía en una publicación dirigida a las mujeres de clase media y alta de la sociedad mexicana, su contenido era similar al de otras publicaciones: moda, modales, quehaceres domésticos, cocina, religión, etc., sin embargo, se distinguía por incluir contenido de filosofía, arte y ciencia. El mismo Gondra sostenía que la educación de las mujeres, por desgracia, estaba abandonada por los varones (Torres, 2012). Sin embargo, entre esos modales de comportamiento que se pedían a las mujeres a partir de la literatura en diarios, en el *Semanario* se publicó lo siguiente:

Sentíase feliz con el bienestar, con la felicidad que derramaba en torno de sí y divertía sus ratos de holgura con estudios y labores que dirigidos con cordura hacían que madama Darnay fuese una mujer tanto más notable, cuanto menos presumía de entendida, teniendo el raro talento de distinguirse sin lastimar á nadie con su superioridad.²⁷

Así, este ejemplo nos permite observar la manera en que las mujeres con estudios y conocimientos eran vistas en sociedad: “sabias pedantes (algo que siempre se argumentaba sobre las mujeres que adquirirían conocimientos más allá de las capacidades que se les reconocían)” (Rivera, 2007). Entonces, era de mujeres cuerdas que sus conocimientos no las hicieran distinguirse ni posicionarse por sobre otras personas, en particular por sobre hombres. Aunque el posicionamiento del *Semanario* era precisamente “otorgar armas para ser útiles en la sociedad.”

Una mujer cuerda se guiaba por sus modales de urbanidad y entre ellos se encontraba decir sólo cosas que a los hombres pudieran agradar:

Entiendo que ella tiene la cordura de comprender que más vale no dar ninguna noticia que darlas malas, y no teniendo nada bueno que decirnos, prefiere estarse callada.²⁸

Ahora bien, en el siglo XIX la educación de la sociedad se distanció de la Iglesia y pasó a ser parte de las obligaciones del Estado, aunque esta secularización no significa necesariamente un corte tajante de la sociedad con la religión. Con las Leyes de Reforma, el Estado era ahora el responsable de otorgar la educación obligatoria, gratuita y laica —aunque con la llegada del Porfiriato la Iglesia recuperará terreno en la educación—, así, la educación —de corte positivista— tiene por función la “integración de los distintos grupos sociales, culturales y étnicos, la creación de una identidad nacional y la legitimación del poder del Estado” (Ossenbach, 1993). De ahí que los docentes sean considerados como un pilar fundamental en la educación y formación de ciudadanos nacionalistas. Ante ello, Carreño escribe:

Los padres, y sobre todo las madres, cuya indefinible ternura nubla a veces su razón y las hace demasiado exigentes, deben medirse mucho en calificar de abuso de autoridad un acto cualquiera del preceptor de sus hijos que haya producido en ellos una impresión demasiado desagradable y en todos los casos tendrán como una regla importante el abstenerse de dirigir a aquél ninguna expresión ofensiva a su carácter y a su dignidad, pues en esto se harían ellos mismos una grave ofensa, apareciendo como inciviles y groseros, y quizá como ingratos. (Carreño, 2021)

Aquí nos encontramos con una idea similar a la de Tomás de Cuéllar que mencionábamos anteriormente: la ternura y el amor por los hijos llegan a ser sentimientos que se vuelven irracionales y hacen a las personas seres “inciviles”. En este sentido, Carreño expone el uso de la razón como la guía dentro de la educación de los hijos: es razonable que

un profesor sea estricto con sus alumnos, negarse a ello como padres, es negarse a hacer de sus hijos ciudadanos con uso de razón.

Asimismo, la educación en México, impulsada, como ya lo mencionábamos, principalmente por Gabino Barreda, estuvo influenciada por el positivismo desarrollado por August Comte. De esta manera, Barreda (1979) observaba en la cordura una virtud semejante al nacionalismo capaz de sostener y defender la independencia de las naciones que debía transmitirse a los ciudadanos mediante la educación, pero, además, veía en la cordura la capacidad de evitar las catástrofes que la religión había provocado por siglos, siendo así una característica del estado positivo y no del teológico; idea que sigue el eje de Comte (2016), quien veía en la educación teológica la incapacidad de sostener un viejo régimen frente a su crisis a partir de 1789.

Finalmente, un último ejemplo que retomaremos de Carreño se encuentra enfocado en la sociabilidad y las conversaciones que se mantienen con otras personas. Además de mencionar que el discurso debe ser claro, sencillo, que se debe evitar el uso de palabras en otro idioma, los refranes y las frases en doble sentido, Manuel Carreño comenta que:

El uso de los adagios y sentencias requiere especial tino y cordura; así para no prodigarlos, haciendo de este modo pesado y fastidioso el razonamiento, como para elegir aquellos que sean menos comunes y al mismo tiempo más graves y sentenciosos, y sobre todo más análogos a la idea que vienen a reforzar, adornar o esclarecer. (Carreño, 2021)

El siglo XIX en México creó cambios también en el trato entre las personas, los cambios surgidos después de la guerra de Independencia trajeron nuevas formas de

comportarse, las distinciones de clase y raza comenzaron a ceder, incluso la vestimenta se vio atravesada por ello. Los nuevos valores buscaban sostener, construir e identificar a la nueva nación en pro del progreso no sólo económico e industrial, sino también social. José Luis Mora (1987, como se citó en Staples, 2014) sostenía que “en lo que son más notables los progresos de la civilización mexicana es en la sociabilidad”, así, el uso de adagios y sentencias era un ejemplo de ese progreso buscado, pero como dice Carreño, requieren de especial tino y cordura, los cuales se desarrollan en la formación social de los ciudadanos.

En definitiva, los modales de urbanidad forman parte de los rituales de comportamiento entre personas, son capaces de concebir actitudes aceptadas dentro de los grupos sociales y cuando uno de ellos es violado surge una sentencia del grupo hacia el infractor. En la vida cotidiana no se categoriza a las personas como cuerdas por sus actitudes y acciones, sino que se da por hecho que están cuerdas, pero es en el momento que “rompen el orden” cuando la cordura les es retirada y se les adjudica la locura. Ahora bien, esta transgresión al orden debe ser particular, debe tener determinadas características para dejar de ser entendida como cordura.

Finalmente, el siglo XIX no fue el único que hizo uso de los manuales de urbanidad para transmitir los ideales de comportamiento y tampoco fueron el único medio; como se observó, los diarios también divulgaron, a partir de las novelas por entrega, las formas en que las personas debían comportarse a la par que incorporaban el uso de la razón y la cordura como virtudes del progreso social al que se aspiraba.

Conclusión

A lo largo de este primer capítulo se hizo un breve recorrido por el siglo XIX entendiendo al uso de la razón como la característica de la cordura, ello no significa que antes o después de ese siglo dicha característica no se encuentre presente, pero como se observó, en el lenguaje de la época predomina el uso de la razón asociado a la cordura. Para este primer abordaje se hizo uso de textos filosóficos, publicaciones periódicas en diarios, así como novelas y manuales de comportamiento propios del siglo XIX; además, el capítulo se centra indistintamente en Europa y América, principalmente México, ello porque, aunque existen diferencias entre uno y otro, el entendimiento de la cordura es muy similar ya que América —en nuestro caso México— todavía en el siglo XIX se encontraba muy influenciada por Europa —en particular Francia—.

El siglo XIX concentró las ideas ilustradas que venían gestándose siglos atrás y que, en el siglo XVIII, tuvieron su auge. Así, la razón se posicionó como la característica principal del ser humano y la base del progreso al que se aspiraba, por lo que los sentimientos y las pasiones habían pasado a ser entendidas como una *naturaleza* del ser humano que debía ser dominada por la razón misma. La explicación de los fenómenos naturales y sociales ya no radicaba del todo en la idea de Dios, o al menos esta explicación había dejado de tener valía, era la ciencia positiva la que ahora se legitimaba como el único medio oficial de acceder a la *verdad*.

Así, después de la Revolución Francesa “cosas que eran puramente laicas por naturaleza fueron transformadas por la opinión pública en cosas sagradas: la Patria, la Libertad, la Razón. Tendió entonces a establecerse una religión por sí misma con sus dogmas,

sus símbolos, sus altares y sus fiestas. Fue a esas aspiraciones espontáneas a las que el culto de la Razón y del Ser Supremo intentó aportar una especie de satisfacción oficial.” (Durkheim, 2012). La razón pasó a ser uso del lenguaje especializado y común, fue aplicada indiscriminadamente en casi todo: sinónimo de verdad —“mi madre tiene toda la razón”—, causa de algo —“por razones de salud no me puedo presentar”—, comparación estadística —“razón de masculinidad”— o capacidad humana —“el paciente hizo uso de razón”—. En efecto, existía un culto a su alrededor.

La cordura se ha constituido como una forma de actuar y relacionarse con los semejantes donde el sujeto recibe sentimientos de aprobación como la estima y el respeto por parte del grupo y, sin percatarse de ello todo el tiempo, le permiten sentirse integrado en la colectividad, lo que le brinda un sentimiento de seguridad y aprobación. Luego entonces, la cordura pasa a ser un componente del *orden social* que la sociedad le exige a cada sujeto, sin embargo, es la misma sociedad la que orilla al sujeto a romper con ese orden.

El rompimiento con el orden social no es siempre desaprobado por el grupo, de hecho, se pide al sujeto que participe en dicho rompimiento dentro de circunstancias específicas. Los actos de efervescencia, que mayoritariamente Durkheim los entiende en un contexto de anomia social y que son capaces de generar cambios sociales, pueden ser catalogados por grupos exteriores o ajenos a los que participan en los actos de efervescencia como irracionales y a sus participantes como sujetos que han perdido la cordura; sin embargo, para los sujetos que participan en la efervescencia, sus semejantes se encuentran en perfecto uso de su razón. Pero el grupo más amplio con frecuencia suele absorber a los más pequeños, y si los intereses generales se encuentran en peligro entonces se cataloga como peligroso o falto de cordura a aquello que los amenaza.

Ello no significa que la cordura necesariamente sea relativa en las sociedades occidentales, pues, aunque existen variaciones, hay un entendimiento general de lo que significa ser o estar cuerdo y ello consiste en formas de actuar socialmente aceptadas pero que se caracterizan por hacer uso de la razón. Sin embargo, la razón también se construye socialmente y dependiendo de las sociedades habrá actos donde se haga uso de la razón dentro de unas que parezcan irracionales para otras.

No obstante, entendida así, la cordura es una fuerza colectiva que en palabras de Durkheim (2012), “no nos mueve completamente desde afuera sino que, como la sociedad, sólo puede existir en las conciencias individuales y a través de éstas, tiene que impregnarnos y organizarse dentro de nosotros”, la cordura se corporiza y los sujetos la hacen propia, cada sujeto se exige a sí mismo formas cuerdas de actuar, concentrando una presión psíquica muy grande que de alguna u otra manera debe ser expulsada, el psicoanálisis, por ejemplo, logra identificar las maneras en que el sujeto se libera de esa carga psíquica, pero es un tema que abordaremos más adelante.

Ahora bien, si la sociedad les exige a los sujetos ser cuerdos es porque ello constituye un orden donde las relaciones entre personas se facilitan, es decir, existe además una seguridad de lo que se hace dentro de la sociedad, de esta manera, cuando un sujeto rompe el orden la seguridad del grupo se encuentra en peligro, los intereses generales y los sentimientos colectivos se ven amenazados y es entonces cuando se interviene de una u otra manera para reestablecer el orden. De ahí que la cordura se posiciona como un estado no sólo mental, sino también social donde la seguridad se encuentra presente.

La cordura ha llegado incluso a los mercados financieros. No es de extrañar que frente a una crisis —como la de 1929, 2008 o la más reciente a raíz de la pandemia y la guerra con

Ucrania— los diarios publiquen noticias con títulos como “Locura en los mercados”, “La volatilidad es de locura”, etc. Es decir, ante las crisis económicas existe incertidumbre financiera y un peligro latente para los empresarios y gobiernos, así, cuando existe estabilidad en los mercados se asume implícitamente una cordura financiera donde se incentiva a la inversión y el derroche económico, pues se tiene una seguridad de las inversiones y gastos.

Por otro lado, es evidente que la cordura se encuentra en estrecha relación con la moral de cada sociedad, se actúa con cordura cuando se obra moralmente y “obrar moralmente es cumplir con su deber, y todo deber está definido. Está limitado por otros deberes; no puede uno darse a otro con exceso sin abandonarse a sí mismo” (Durkheim, 2016), así, actuar con moderación hace que el sujeto se desarrolle dentro de los cánones aceptados socialmente, cuando alguien trabaja en exceso se le suele decir que “trabaja como loco”, ha rebasado los límites que la sociedad le otorga y, como dice Durkheim, obra “sin más reglas que aquellas que uno mismo se crea”.

Pero la moralidad no se limita sólo en los deberes, sino también en las formas de comportamiento que se desarrollan con otras personas. Estar cuerdo es saber seguir el juego, comportarse según las reglas del contexto. Y cuando un sujeto no sigue las reglas, las sanciones le pueden llegar desde un sutil chiste o burla, hasta la marginación por parte del grupo.

Finalmente, como ya lo comentábamos en la introducción, no existe dentro de las esferas especializadas —psiquiatría y psicología— la clasificación de “cordura”, pero sí existe en la conciencia colectiva una representación de la cordura. Para Durkheim las representaciones colectivas son “hechos sociales, anteriores a los individuos, y no se pueden reconocer a través de la introspección individual” (Vera, 2002), han estado ahí antes de los

individuos y seguirán después de éstos. Así, la sociedad tiene a la cordura como una representación que se ha modificado con el tiempo muy escasamente y mantiene características particulares. En la palabra “cordura” se encuentra condensado todo un conocimiento construido históricamente, aunque no sea propio del lenguaje especializado y técnico, cuando una persona a pie y un psiquiatra entablan un diálogo donde se habla de “cordura” ambos son capaces de comprender a lo que se hace referencia.

El siglo XIX concentró ideas que venían gestándose tiempo atrás, el desarrollo científico y económico en ese siglo otorgó una comprensión diferente del mundo conocido, el progreso al que se aspiraba fue buscado mediante violaciones a diversos grupos humanos, se categorizó de enfermos o anormales a quienes no cumplían los estándares que la misma ciencia imponía. En ese ambiente, la cordura fue ganando terreno como un estado al cual aspirar, se categorizó como una característica natural del ser humano, cuando en realidad su construcción fue social. El siglo XX tendrá todavía la influencia de las ideas desarrolladas en el siglo XIX, pero la manera y el sentido en que la cordura será entendida será un poco diferente, así, si en el siglo XIX la cordura estaba más asociada al comportamiento, para el siglo XX observaremos que su relación se acerca a la capacidad de producir.

Brevísima historia de la cordura en el siglo XX

El nuevo siglo: la nueva cordura

Nada más común que la idea de que
 las gentes que viven en el mundo
 occidental del siglo XX están
 eminentemente cuerdas.
*Erich Fromm. Psicoanálisis de la
 sociedad contemporánea*

Como se mencionaba en la introducción de esta tesis, la presente investigación no corresponde estrictamente al estudio de la salud y la enfermedad mental, sin embargo, también se agregaba que la relación cordura-salud mental se encuentra presente, aunque con sutiles e importantes diferencias. En el siglo XX la cordura va a estar estrechamente relacionada con un nuevo concepto que se comienza a acuñar en el siglo XIX, pero que toma mayor fuerza en el siglo XX: la salud mental²⁹. Es el siglo donde Europa comienza a perder control sobre el mundo occidental y Estados Unidos empieza a asumirlo, también comienzan a construirse manuales que uniforman los conocimientos respecto a las *enfermedades mentales*: la sexta edición del tratado de psiquiatría de Kraepelin en 1899, el International Classification of Diseases (ICD) de la OMS desde 1900 o el Diagnostic and Statistical Manual (DSM) de la APA desde 1952 (Barrio, 2009) son algunos ejemplos de esos manuales.

Sin embargo, dichos manuales no exponen ni son explícitos en lo que a *salud mental* se refieren, dan a entender que la salud mental se encuentra en la ausencia de estas enfermedades o trastornos³⁰, además, se conforman de tal manera que los trastornos entran y salen según cada versión ya sea por influencia de las empresas farmacéuticas —como Peter Gøtzsche, Néstor Braunstein, entre otros ya han demostrado— o por intereses políticos. En

ellos la cordura queda dispuesta al diagnóstico y “buen juicio” de cada psiquiatra, pero, sobre todo, a la ocupación de cada sujeto dentro de la sociedad.

En los manuales de psiquiatría hay una semejanza con los manuales de urbanidad: si la persona se comporta de determinada manera —supongamos que no interactúa, ni comparte sus intereses personales con sus seres queridos y aparta la vista de las personas, como lo estipula el DSM para el autismo— entonces muy probablemente carece de salud mental. De esta manera, en el siglo XX la cordura va a estar relacionada con la capacidad de producir y verter beneficios —sobre todo económicos— de cada sujeto, así, su comportamiento frente al orden, el consumo y la productividad será la base para determinar la cordura de una persona.

Tomemos por ejemplo que el primero de agosto de 1978, Steven Levy publicó en el *New Jersey Monthly* un artículo titulado *My search for Einstein's brain*, en él describía la trayectoria que había recorrido para encontrar el cerebro de Albert Einstein, mismo que le había sido extraído durante la autopsia el día de su muerte 23 años antes. El doctor Thomas S. Harvey, fue el patólogo que llevó a cabo la autopsia y el mismo que se había hecho del cerebro de Einstein, su objetivo era analizarlo para identificar “los orígenes de su genialidad”, sin embargo, no encontró nada distinto —principalmente en el tamaño y peso— al cerebro de “un imbécil”, era “un cerebro acorde a las personas de su edad” (Levy, 1978).

En el siglo XIX los cerebros de los “locos” se extraían para identificar, contrario a la genialidad de Einstein, el origen orgánico de su locura, y desde entonces se había concluido que no había diferencia entre los cerebros de los locos y los cuerdos, aunque años después muchos científicos y psiquiatras se aferraron a encontrar diferencias orgánicas en los cerebros

de las personas. ¿Por qué se extraía el cerebro de Einstein?, ¿estaba cuerdo?, y, ¿realmente era un genio? Responder a ello es realmente complejo.

Sin embargo, 50 años antes de su muerte, Albert Einstein había publicado su famosa *Teoría de la relatividad*, en el mismo tiempo en que se encontraba casado con Mileva Maric, física y pianista. Mileva Maric había contribuido en las investigaciones realizadas por Einstein, y aunque él mismo reconocía: “yo necesito a mi mujer. Me resuelve todos los problemas matemáticos”, Mileva jamás apareció como autora junto a su marido. En cambio, cuando Einstein pidió ayuda a su amigo Marcel Grossmann: “Tengo ciertas dificultades matemáticas que no puedo superar. Te ruego que me ayudes, porque, si no, puedo volverme loco”, ambos solían aparecer como autores en sus investigaciones (González, 2006). Con esto quiero señalar, más que un “efecto Matilda”, el hecho de que la genialidad individual y orgánica del cerebro de Einstein repercute en un mito y no tanto en una realidad: existieron condiciones específicas para el desarrollo de su reconocimiento.

Ahora bien, en 1994 el Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders en su cuarta versión (DSM-IV) incluyó dentro de la lista de trastornos el llamado “trastorno autista” junto al trastorno de Asperger (APA, 1994), y para 2013 el DSM-V clasificó al autismo como un espectro (APA, 2013) el cual fue diagnosticado en 2017 —obviamente post mortem, y como bien sabemos, sumamente inexacto e impreciso— a Einstein (Baron-Cohen, 2017). Si ese diagnóstico se le hubiera hecho en vida, personas como Oliver Wendell Holmes³¹ o Margaret Sanger³² probablemente hubieran abogado por la eugenesia en la familia Einstein.

Albert Einstein no era visto como un loco, sino que era socialmente considerado un genio. Y aunque la locura y la genialidad suelen ir de la mano, en la genialidad siempre existe algo de cordura que la sociedad acepta y reconoce. De esta manera, los aportes de Einstein

—aunque antes otros científicos ya habían realizado investigaciones igual de sobresalientes— respecto a la fisión nuclear, permitieron a Estados Unidos posicionarse como el ganador de la Segunda Guerra Mundial tras el crimen de lesa humanidad en Hiroshima.

Así, la obra de Einstein descansa, por una parte, en la ciencia dominante de la modernidad: la matemática. Dentro del paradigma dominante, la razón se encuentra presente de tal manera que, paradójicamente, resulta incuestionable lo que de este campo salga, se tacha de irracional toda crítica que venga de fuera de la tribu de la ciencia exacta, el reconocimiento, la autoridad, el prestigio y la reputación son el valor de los productos obtenidos dentro del campo científico (Bourdieu, 1994), y dichos valores sostienen al productor —científico— como un cuerdo cuando sus productos son de utilidad para el Estado o el mercado.

La publicidad juega un rol importante dentro del reconocimiento que socialmente se tiene de una persona o un grupo. Los códigos simbólicos, como bien dice Alexander (2019), son sistemáticos y definen la clasificación de los otros y de nosotros, donde el “nosotros” ocupa principalmente una serie de características consideradas positivas —seguridad, normalidad, libertad, nacionalismo, derechos, cordura, etc.—. Así, el “nosotros” puede ser asociado con una conformidad nacional, étnica, religiosa, política, económica, etc. Identificar a un sujeto dentro de la clasificación del “nosotros” es reconocerlo como acreedor de los valores y la ideología socialmente compartida. Continuando con nuestro ejemplo sobre Einstein, en 1979 el New York Times publica un artículo³³ donde reconoce al científico alemán como “un genio de nuestra cultura”.

Por otra parte, las sociedades occidentales son sociedades que se reconocen con una historia milenaria dentro de la democracia. Por una parte, la democracia de la Grecia clásica cambió, como también lo hizo la cordura; la *ekklésía* aristotélica dejó de estar presente en el ágora conforme los Estados-nación se conformaban, pero no se abandonó el objetivo de representación ciudadana. Como dice Alexander (2019), hoy en día los sujetos que componen la democracia

se catalogan como seres activos y autónomos más que como seres pasivos y dependientes. Se les observa como racionales y razonables más que como irracionales y excéntricos, como mesurados más que como convulsos, como controlados más que como vehementes, como sensatos y realistas sin tendencias a la fantasía y al desvarío. El discurso democrático, por tanto, convierte estas cualidades en axiomáticas: activismo, autonomía, racionalidad, sensatez, medida, control, realismo y cordura.

La democracia es el sistema político mediante el cual la cordura se sostiene en el mundo occidental. Dentro de la democracia el cuerdo goza de las libertades que el sistema le ofrece, le permite posicionarse como un privilegiado frente al loco, quien es incapaz de gozar de cualquier libertad. Al cuerdo le está permitido votar, tomar decisiones que competen a sus semejantes, ser testigo o juez, etc.

Aunque como expresa Bauman (2011), actualmente debemos pensar “en función de múltiples democracias” y sospechar que no todos los cuerdos necesariamente tienen acceso a las libertades que la democracia ofrece, sino que tales libertades se encuentran en relación al poder adquisitivo que se posee: “y todo lo que no puedes lo puede tu dinero” (Marx, 2018). Además, dentro del sistema democrático, el anhelo a la seguridad será una característica definitoria, pues al cuerdo se le tiene como una persona cabal e incapaz de dañar a sus

semejantes: se le ve caminando, dando clase, en la cafetería o realizando cualquier otra actividad, al salir a la calle uno espera relacionarse con otros cuerdos, pues los locos, quienes son inseguros, se encuentran encerrados o sedados.

Finalmente, el siglo XX se configuró como un siglo plenamente heredero del siglo XIX hasta ya entrada la segunda mitad del siglo, cuando después de dos Guerras Mundiales y el ascenso de Estados Unidos como representante del bloque capitalista y occidental se reconfiguró el orden geográfico, político, económico y social. El Estado de bienestar fungió como un ejercicio donde los sujetos podían hacer frente al mercado, pero la consiguiente implementación del neoliberalismo modificó las relaciones entre los sujetos, los Estados y los mercados. Las guerrillas en América Latina, las dictaduras —tanto capitalistas como comunistas—, los gobiernos fascistas, las grandes tasas de pobres, las grandes guerras, la violación a los derechos humanos, los avances tecnológicos y un largo etcétera configuraron al siglo XX de tal manera que Erich Fromm llegó a cuestionarse sobre la cordura de las sociedades de ese entonces.

En este siglo la salud mental se asociará con la cordura y a su vez con la capacidad de ser productivo laboral y económicamente. Ninguna institución o ciencia clasificará a las personas como cuerdas, de hecho, es la sociedad misma la que dará por hecho que toda persona es cuerda a menos que infrinja los valores morales, sin embargo, la tardía institucionalización de la psiquiatría con sus manuales y el desarrollo de sus “tratamientos” —electroshocks, lobotomías, esterilizaciones, psicofármacos, etc.— se posicionará como la *ciencia* con la autoridad de diagnosticar y clasificar a los no cuerdos, pero con la capacidad de devolverles la cordura.

Dos sistemas: racismo y cuerdisimo

Lo que los humanos definen como cordura
es una gama estrecha de conductas.
La mayoría de los estados de
conciencia son una locura.
Serie: Westworld. S2 E10

Como todo sistema de opresión, el racismo y el cuerdisimo se caracterizan por estar presentes en la cotidianidad: costumbres, ideas, leyes, normas, tradiciones, etc. Ambos benefician a determinados grupos por sobre otros, el racismo beneficia y otorga privilegios a los blancos por sobre los negros, mientras que el cuerdisimo privilegia a los cuerdos frente a los locos. Y así como los derechos del hombre y el ciudadano le fueron —y continúa siendo en diversas ocasiones y circunstancias— negados a las mujeres por el hecho de ser mujeres, los derechos y el mundo en general construido por y para cuerdos le es negado a los locos.

Aunque otros sistemas —patriarcal, económico, género, etc.— se encuentran muy relacionados con el dominio que los cuerdos tienen sobre los locos, es el sistema racial el que será todavía más cercano, pues el lenguaje común y especializado, así como las prácticas médicas y las leyes del siglo XX en Estados Unidos y occidente mantendrán una estrecha relación entre la cordura y la raza.

El racismo es sistémico, lo que significa que es histórico. En el siglo XVIII “fifty-five men are meeting in summer’s heat to write a constitution for what will be called the ‘first democratic nation’” (Feagin, 2010), en el preámbulo de dicha constitución se lee “we the people of the United States”, sin embargo, como bien menciona Feagin, ese “we the people” no contempla al cincuenta por ciento de su población: los esclavos negros. La idea de ser la primera nación democrática se legitima al contemplar solamente a las personas blancas, pues

sus propios fundadores —George Washington, John Dickinson, etc.—, dice Feagin, “and other white leaders described slavery as creating people who would be cowardly and inferior” además de que estos fundadores “viewed Americans from Africa as slaves by *natural law*”.

La idea de sostener la división de privilegios y la diferenciación entre gente blanca y negra no cambió del siglo XVIII al XX —como tampoco lo ha hecho en el siglo XXI—. Autores como Lothar Knauth (2000) quien realiza una búsqueda de los “procesos del racismo” desde Aristóteles en la antigua Grecia, o Nell Irvin Painter (2011) quien construye un seguimiento de la historia de la gente blanca desde la antigüedad, permiten visualizar todo este sistema racial, donde si bien es cierto que la raza propiamente dicha, lo mismo que la cordura o la heterosexualidad, es una invención moderna y occidental, sus antecedentes responden a procesos de larga duración. Lo que explica que en dos siglos no es posible modificar un pensamiento que lleva gestándose al menos dos mil años.

El “we the people” seguirá resonando después de 200 años, en los Estados Unidos del siglo XX los blancos se siguen asumiendo como superiores a los negros, no sólo eso, a los negros se les señala como inmorales, estúpidos, brutos o débiles mentales. Pero como John Griffin narra, el sistema racial les permite a los blancos realizar actos que en los negros es totalmente reprochable; así, menciona que el 16 de noviembre de 1959 se encontraba lavándose las manos en un baño público para negros, cuando un joven entra y lee un “anuncio” dejado por un hombre blanco en el que ofrecía 2 dólares a mujeres negras de 19 años a cambio de sexo o 7 dólares si tenían 14 años y si un hombre le conseguía una cita en el rango de esas edades le pagaría 5 dólares. Ante ello Griffin menciona:

En esas cuestiones, el negro ha visto la parte de atrás del blanco demasiado tiempo para sorprenderse. Siente una superioridad indulgente siempre que ve esas pruebas de

la fragilidad de un hombre blanco. Es una de las razones de que le indigne el hecho de que se le considere inferior. No puede entender cómo el blanco es capaz de mostrar los aspectos más viles de su naturaleza y al mismo tiempo engañarse pensando que es intrínsecamente superior. (2015)

El sistema racial influyó en gran parte del mundo occidental durante el siglo XX. La Alemania Nazi, con un discurso antisemita y antijudío que venía gestándose desde siglos atrás, fue ejemplo de la realización de actos racistas en nombre de la ciencia, el progreso y el mito de la raza aria, blanca y superior al resto. Estados Unidos no fue la excepción, como ya lo hemos mencionado, el racismo estuvo muy presente desde su fundación, tanto fue que en la ley de Virginia de 1924 se estableció legalmente la raza blanca. Finalmente, el racismo llegó incluso al bloque comunista, como bien explica Roucek (1964), la URSS y China jamás abandonaron su herencia de hacer frente a las minorías. Así, como dice la psicoanalista Rosa Apartin (2015): “La teoría racial se ofrece desde la ciencia como una certeza, se convierte en política de Estado, pero también extendiéndolo en la proyección de construir una nueva cultura arrasando la ya existente” y esta ideología es capaz de traspasar fronteras, lo mismo que el cuerdisimo.

Por su parte, el cuerdisimo corresponde a un concepto muy reciente, fue el abogado y médico estadounidense, Morton Birnbaum (1960) quien acuñó el término “sanism” y que ha sido traducido al español como “cuerdisimo”, desde entonces ha sido usado en múltiples ocasiones desde distintas ramas de estudio (Ahrend, 2022) y se define como una forma de opresión que privilegia las prácticas y pensamientos cuerdisimos frente a los locos (Poole, 2012).

Durante el siglo XX, las ideas racistas y cuerdistas convivieron de forma muy cercana. La gente negra era vista como “improductiva”, a pesar de que ellos eran la principal mano de

obra en toda la historia occidental, eran entendidos como inferiores intelectualmente, pues incluso en el siglo XVIII el médico inglés Charles White sostenía que había dos características que definían a la gente blanca: inteligencia y belleza. Ello lo explicaba con su famosa *human chart* en la que se observan los dibujos de cráneos de animales y personas, donde los cráneos supuestamente adjudicados a personas africanas se encuentran más cercanos a los de los animales, mientras que los cráneos de personas supuestamente europeas corresponden a unos más “evolucionados y estéticos” (Painter, 2011), lo que les permitiría desarrollar el uso de razón y así ser productivos dentro de la sociedad.

De forma parecida, el economista alemán Paul Rohrbach publicó en 1912 su libro *Der deutsche Gedanke in der Welt*, visto “as representative of a type of discourse that propagates nationalist ideology using a selection of discursive strategies” (Rash, 2011), y cuyas estrategias eran abiertamente racistas. En su libro, Rohrbach sostiene: “las entidades, sean pueblos o individuos, que no producen nada de valor no tienen derecho a existir” (Peck, 2021), esas entidades evidentemente no eran las personas blancas y europeas, por lo que su idea era compartida en gran parte del mundo occidental y en casi todo el siglo XX, los blancos eran vistos como personas productivas y capaces de generar los avances artísticos, científicos, sociales que ostentaban. Pero, además, eran vistos entre ellos mismos como cuerdos, como personas que hacían uso de razón y la civilidad.

Por su parte, la escritora, activista y enfermera feminista estadounidense, quien luchó por el derecho al aborto en Estados Unidos y que fue presidenta de Planned Parenthood Federation entre 1942 y 1959 defendió que “creemos que los casados con enfermedades transmisibles no deberían tener hijos. Ninguna pareja con debilidad de mente, demencia o epilepsia debería tener hijos.” (Peck, 2021), de esta manera sostenía los derechos y

privilegios que las personas cuerdas y sanas podían mantener. No sólo ello, en su autobiografía sostiene:

In 1907 we had barred aliens with mental, physical, communicable, or loathsome diseases, and also illiterate paupers, prostitutes, criminals, and the feebleminded. Had these precautions been taken earlier our institutions would not now be crowded with moronic mothers, daughters, and grand-daughters, three generations at a time, all of whom have to be supported by tax-payers who shut their eyes to this condition, admittedly detrimental to the blood stream of the race (Sanger, 2004)

En resumen, las ideas nacionalistas, cuerdistas y racistas se encuentran presentes en el discurso de Sanger, como en el de distintas personas e instituciones en la época. Así, el cuerdisto y el racismo constituyen dos sistemas interrelacionados mediante los cuales las personas se agrupan y legitiman actitudes y prácticas que contribuyen a la opresión de unos grupos sobre otros y a la desigualdad. Ambos sistemas han estado presentes durante el siglo XX desde distintos frentes: en los discursos políticos, en la ciencia y en la vida cotidiana, por ejemplo. De esta manera, el cuerdisto se encuentra estrechamente ligado a la capacidad que tienen los cuerdos de producir dentro de la sociedad y, además, el cuerdisto se emparenta con el racismo para que de esta manera la colonización y explotación de territorios se encuentre legitimada a través de un discurso de autoridad científico y político.

El cuerdisto y el racismo son dos sistemas que se estructuran y son capaces de estructurar las formas de convivencia de las personas. Como todo sistema, se encuentran presentes en el lenguaje cotidiano, la televisión o cine que se consume, en novelas, etc. Ser cuerdo no es solamente estar “sano mentalmente”, constituye una serie de comportamientos que, mediante las prácticas de consumo, de trato, de moralidad se legitima frente a los otros.

El mercado de la cordura

Más sabe el loco en su casa
que el cuerdo en la ajena.
Refrán popular.

En el siglo XX se dieron las condiciones para mercantilizar la cordura de tal manera que los sujetos la desearan con mayor anhelo que en el pasado, lo que permitió crear un exitoso mercado a su alrededor. Si en el siglo XIX los cuerdos hicieron un negocio muy importante con los manicomios cobrando importantes sumas de dinero a las familias de los internos y dando visitas para observarlos como animales en un zoológico (Scull, 2019) y a la par de liarse con el poder persecutor del Estado, en el siglo XX el cambio será sorprendente: la patologización de la *normalidad* orilla a los propios sujetos a buscar un lugar dentro de las filas de la cordura.

La conquista de la cordura se gestó en la publicidad y la producción en masa de psicofármacos. Primero, la cordura se impuso como un ideal al cual aspirar:

desde los *reality shows* poblados por numerosos personajes liminares, que desde lo grotesco nos reconfortan al confirmar que somos uno más, hasta las revistas para padres, que informan con precisión milimétrica de cuáles son los umbrales de desarrollo que cabe esperar en cada momento, la pretensión de ser normales regula nuestra conducta y se ha convertido en parámetro de éxito social, a menudo calificado como *integración* (Moscoso, 2009)

Así, el bombardeo constante a través de, principalmente, la televisión, la radio y el cine, sobre cómo actuar y comportarse constituyó un modelo indirecto de enseñanza³⁴ y un modelo directo de consumo. Posteriormente, como dice Moscoso (2009), la presión de la sociedad sobre el sujeto de actuar de determinada manera orilló a considerar

comportamientos tan comunes en generaciones anteriores como grandes logros en las nuevas generaciones. De esta manera, quien no encajaba en el modelo de comportamiento podía por sí mismo acceder a la medicalización.

Las formas de comportamiento consideradas dentro de la cordura se complejizaron de tal manera que lo que en una época era considerado parte de la vida cotidiana, ahora era entendido como una patología. Con el discurso del derecho a la salud, la cordura se convirtió en sinónimo de salud mental y, por lo tanto, un derecho al cual acceder. Frente al Estado de bienestar³⁵ implementado en diversos países de América y Europa, el cual se caracteriza por la intervención del Estado en la economía con la intención de distribuir la riqueza en busca de disminuir las desigualdades económicas y del que Bauman (2011) apunta acertadamente: “difícilmente habría visto la luz si los propietarios de las fábricas no hubieran advertido alguna vez que cuidar el ‘ejército de reserva de trabajo’ (mantener en buen estado a los reservistas por si se los requería otra vez en el servicio activo) era una buena inversión”, la apertura de servicios de salud mental se disparó en forma de proyectos reformistas frente al antiguo modo de tratamiento psiquiátrico; ejemplo de ello fue la Ley de salud mental de Alaska de 1956, proyecto que fue duramente criticado los primeros años, pero finalmente se terminó implementado (Trust, s/f).

En cada país la implementación del Estado de bienestar —o benefactor o social— fue distinta y respondió a características diferentes dependiendo de las condiciones particulares. Como apunta Manuel Sánchez (2004), en Estados Unidos existieron tres fases importantes en desarrollo e implementación del Estado de bienestar: la primera en la década de 1930 caracterizada por el programa del *New Deal*, la segunda fue en la década de 1960 y se enfocó en los programas de *Great Society* y *War on poverty* y, finalmente, en la década de 1970

comenzó el proceso de *retrechment*, el cual sigue vigente. Sin embargo, la medicalización de la cotidianidad y la aspiración a un ideal de cordura no se suspendió con el Estado de bienestar, de hecho, se alentó y accedió a ello con mayor facilidad.

Con la implementación de las medidas neoliberales de privatización posteriores al Estado de bienestar —o incluso a la par—, lo que era entendido como un derecho pasa a mercantilizarse. Tanto lo uno como lo otro, es decir, que la cordura sea entendida como derecho o como producto de consumo son igual de opresores, pues mientras siga vigente y reproduciéndose el discurso de catalogar como enfermedades algo que es social como las formas de comportamiento o incluso procesos biológicos normales como la calvicie o la menopausia, los sujetos se verán orillados, pero también decidirán por cuenta propia, a acceder a aquello asociado a la salud y la cordura.

La medicalización, proceso que se caracteriza por clasificar como enfermedad aquello que produce dolor, la equivalencia de riesgo con enfermedad y la cada vez mayor amplitud de los márgenes de lo enfermo (del Cura y López, 2008), ha sido normalizada desde los discursos de poder político y científico coludidos con las industrias farmacéuticas. Así, como apunta correctamente Manuel Desviat (2020):

Hacer medicamentos para personas sanas era un viejo deseo de los laboratorios farmacéuticos, ahora el complejo médico-técnico-farmacéutico, aliado con los medios y con el poder político va más allá, con la fabricación de enfermedades. Ahora la estrategia funciona vendiendo no sólo las excelencias del fármaco sino, sobre todo, vendiendo la enfermedad.

La cordura encontró un mercado que deja grandes ganancias económicas y donde la ganancia no se encuentra ya en la mano de obra, sino en los consumidores (Bauman, 2011). Los pacientes pasaron a ser entendidos como clientes a los cuales se les vende una enfermedad inventada, una forma de comportamiento sacada de la sociedad y convertida en patología. Con manuales como el DSM, las instituciones de la cordura se presentan frente a los sujetos y mediante un simple cuestionario donde basándose en taches y cuadros en blanco se determina si una persona es cuerda o no y, casualmente, la mayoría de quienes lo responden entran en un cuadro patológico, al que de inmediato se medicaliza e interna.

En esto consiste el mercado de la cordura: en fijar formas de comportarse basadas en el uso de razón, que a su vez ésta se complejiza pues cada vez que se amplía el campo de la patología, la razón se ve más reducida, y se vende la solución para ser cuerdo a través de farmacéuticas que otorgan beneficios económicos y de prestigio a psiquiatras, quienes a su vez recetan a sus clientes los medicamentos de las farmacéuticas (Gøtzsche, 2016). De ahí que un experimento en 2012, un año antes de la publicación del DSM-V, pidiera a médicos usar los criterios del DSM-IV —publicado en 1994 y con 26% más de trastornos mentales que el DSM-III publicado en 1980— en personas cuerdas, una de cada cuatro resultara diagnosticada (Watts, 2012). Incluso el director del DSM-IV, Allen Frances, reconoció gran parte de los errores cometidos a causa de su publicación, la creación de tres epidemias falsas: TDAH, autismo y trastorno bipolar infantil debido a la amplitud de sus criterios (Gøtzsche, 2016).

Pero, si la cordura corresponde a formas de comportamiento caracterizadas por el uso de la razón, ¿por qué se asocia con la salud mental y el mercado de la industria farmacéutica? Creo que una mirada desde la propuesta de Berger y Luckmann puede ayudarnos a explicar

mejor este punto. En primera instancia no todo acto cuerdo va a estar relacionado necesariamente con la salud mental, pues, cuando se está en la calle, en la vida cotidiana, hay enfermos de cualquier índole, y a menos que la enfermedad sea visible, se asume por practicidad que están sanos. Con la cordura sucede lo mismo, mientras las personas se comporten de *manera razonable*, al menos durante unos instantes, se les considera cuerdos y ello no tiene nada que ver con la salud mental. La cordura entonces aparece como salud mental cuando en la realidad de lo médico se diagnostica y ese diagnóstico a su vez es llevado a la realidad de la vida cotidiana. Repitamos, la cordura se mueve en la realidad de la vida cotidiana y que por la interrelación con otras realidades puede estar relacionada con la salud mental, pero, además, si se observa con detalle lo expuesto en el DSM corresponde a formas de comportamiento similares a las que muestran los manuales de urbanidad.

Los mismos Berger y Luckmann nos ofrecen un ejemplo de ello. Dicen, por ejemplo, que, si sus compañeros de trabajo realizan algo fuera de lo cotidiano, es decir, fuera de las rutinas esperadas podría asumirse que están solucionando un problema laboral en colectivo o incluso planeando una huelga sindical, pero si se asume que han enloquecido implicaría entonces “que se han alejado hacia un mundo que ya no es el común de la vida cotidiana”. Es decir, “comparadas con la realidad de la vida cotidiana, otras realidades aparecen como zonas limitadas de significado enclavadas dentro de la suprema realidad caracterizada por símbolos y modos de experiencia circunscritos” (2003).

Es por ello que cuando se patologizan acciones de la vida cotidiana, la cordura puede ocupar un lugar parecido al de la salud mental. Pero la realidad de la vida cotidiana, como toda realidad, se encuentra en un bucle de construcción, sus símbolos y modos de experiencia cambian una y otra vez, de ahí que un mercado de la cordura sea un mercado de los

psicofármacos legitimado por el discurso de la salud, en donde además no sólo juega la industria farmacéutica, sino que

Se trata de un proceso complejo en el que intervienen factores económicos, políticos, sociales y culturales y en el que están implicados desde el modelo de atención de salud y sus profesionales, que ofertan una serie de servicios, hasta los potenciales pacientes; esto es, la población en su conjunto, que los demanda; pero también otros agentes sociales como los representados por la industria farmacéutica, los medios de comunicación o la administración. Todo ello con el telón de fondo de una sociedad de consumo cuyo individualismo ignora el sufrimiento y hace del éxito, la belleza, la “salud” o la felicidad algunos de sus valores más preciados (del Cura y López, 2008)

Y mientras en esta complejidad los discursos dominantes sean primero el del derecho a la salud y después que el término de salud sea considerado de “forma utópica y subjetiva como algo más que la ausencia de enfermedad y la eleva al estado de bienestar absoluto” (Orueta, Santos, González, Fagundo, Alexandre, Carmona, Rodríguez, Campo, Díez, Vallés, & Butrón, 2011), entonces los sujetos buscarán métodos para acceder a esa salud utópica: exigirán a los gobiernos medicamentos y terapias gratuitas —lo que no rompe con la lógica de mercado— o accederán, quienes cuenten con los recursos económicos, por cuenta propia al mercado de consumo.

De esta manera el siglo XX construyó un mercado donde los que tienen mayores recursos económicos pueden permitirse mejores servicios que, en teoría, los formen en las filas de la cordura, mientras que quienes carecen de recursos se ven negados al acceso de servicios y productos que son altamente costosos. Así, “el consumidor tiene todas las razones para creer que él —acaso sólo él— es quien manda. Es juez y crítico, elige. Puede negarle su

adhesión a cualquiera de las infinitas opciones exhibidas. Salvo a la acción de elegir entre ellas... pero ésta no parece ser una opción” (Bauman, 2015), por lo que se está condenado a tomar una elección de consumo³⁶, a consumir un servicio o producto que prometa al consumidor ser aceptado como un cuerdo por la sociedad.

La cordura a través del cine

No fue por una trágica amargura
esta alma errante desgajada y rota;
purga un pecado ajeno: la cordura,
la terrible cordura del idiota.
Antonio Machado. Un loco.

El cine constituye una de las invenciones del siglo XIX que logró desarrollarse y masificarse durante el siglo XX gracias a las nuevas exigencias artísticas, intelectuales, tecnológicas y de mercado marcadas por Europa en un principio y Estados Unidos posteriormente. Mientras en el siglo XIX la realidad era retratada, como ya se observó en el capítulo anterior, a través de las novelas —además de la pintura, la danza o el teatro—, en el siglo XX el cine hará llegar a los espectadores proyecciones del mundo visualmente más precisas.

La masificación del cine abarató su precio, lo que permitió que cada vez más personas lograran acceder a él. Así, a diferencia del siglo XIX donde las novelas cumplían con la socialización de las personas que sabían leer y, además, podían costear los libros, en el siglo XX el cine mantendrá precios que lo harán accesible a un gran número de personas, ello permitió la socialización de las personas con mayor rapidez y el esparcimiento de las ideologías dominantes a la mayoría de la población.

Los primeros intentos de cine desarrollaban un proceso donde se daba una interrupción de las imágenes para introducir la narración de los hechos. Ante esto, el político francés Jean Jaurès nombró al cine como “teatro del proletariado” (Gubern, 1995), pues para los obreros el cine cumplía la función que el teatro había logrado anteriormente primero con la aristocracia y después con la burguesía.

Sin embargo, el cine no pasa desapercibido en la transmisión de las ideologías dominantes, su uso revela el orden social al que corresponde en determinada época y lugar. Mediante el cine se ha plasmado la manera de entender a la locura, pero en ese momento en que se muestra la locura, también es mostrada la cordura. Generalmente, el cuerdo es visto como víctima —del loco—, un sujeto capaz de ser útil en la sociedad, de buenos modales, acreedor de conocimientos, bondadoso. En resumen, el cuerdo carga con una serie de características positivas, generalmente pasadas por alto debido a su normalización: la mirada casi siempre se enfoca en lo que el loco hace o no hace, pero no en lo que el cuerdo realiza porque es lo que de él socialmente se espera.

Para exponer lo ya dicho me referiré a cuatro películas que representan miradas diferentes de la cordura, pero que responden a un eje en común respecto al entendimiento de la cordura. La primera es *Gente como uno* —*Ordinary People*— de Robert Redford (1980), la segunda es *Nunca te prometí un jardín de rosas* —*I Never Promised You a Rose Garden*— de Anthony Page (1977), ambas estadounidenses; la tercera corresponde a *Él* de Luis Buñuel (1953) y la cuarta es *La mansión de la locura*, de Juan López Moctezuma (1973), estas últimas mexicanas. Entre cada una de ellas hay diferencias importantes, como por ejemplo que los instrumentos de video casero no salieron al mercado sino hasta la década de los años 80 (Gubern, 1995), por lo que películas como la de Buñuel no eran consumidas en casa por al menos 30 años. Sin embargo, todas ellas exponen de una manera u otra la idea que se compartió de cordura en la segunda mitad del siglo XX.

No pretendo realizar aquí una crítica a la *industria cultural* del cine, sino exponer lo que ésta tiene por decir respecto a la cordura. Así, el arte, dicen Adorno y Horkheimer (1998), que nació rebelde y crítico frente a la burguesía, se ha visto absorbido por la *industria*

cultural, el cine no es un arte ya, sino que constituye un negocio que sirve de ideología para legitimar “la porquería que producen deliberadamente”. Si los productores ofrecen o no “porquerías” no es algo que vayamos a discutir, pero aquí sí se sostiene que el cine funge como medio para transmitir la ideología de determinados grupos en determinados momentos.

En *Gente como uno* observamos a Conrad Jarrett, un joven *depresivo* que asiste al psiquiatra³⁷ pero que se desarrolla en un ambiente completamente *normal*. Ahí donde observamos la cotidianidad y no prestamos suficiente atención se encuentra presente la cordura. Conrad es un joven que pasa día y noche culpándose por la muerte de su hermano, se encuentra atravesado por el estigma de asistir al psiquiatra y por haber estado internado en un psiquiátrico, aunque se dedica a estudiar y se enamora, abandona el equipo de natación, deporte en el que es bueno. En resumen, Conrad se encuentra estigmatizado y cargado de características *anormales* y que resaltan en la pantalla.

Sin embargo, la cordura está marcada todo el tiempo mediante escenas de la cotidianidad: una familia modelo de clase media estadounidense del siglo XX, donde desayunan y cenan juntos, dan dulces a los niños en Halloween, juegan golf y asisten a fiestas; amigos que estudian, practican deportes y coquetean con las mujeres de la escuela. Toda esa cotidianidad, normalidad, se sostiene sobre la idea de entender al cuerdo como una persona capaz de razonar las situaciones y actuar de tal manera que los demás sujetos los reconozcan, estimen y respeten. Así, por ejemplo, frente a Conrad la sociedad mantiene una relación compasiva, pero el trato entre los cuerdos es de estima y respeto.

En concreto, Redford retrata principalmente dos tipos de cuerdos: el padre de Conrad es representado como un cuerdo amoroso con su hijo y comprensivo con las personas, exitoso laboralmente, experto en negocios, buen esposo y capaz de sentir tristeza, pero sin perder la

cordura. La madre, en cambio, es una mujer sociable, responsable con los deberes del hogar, interesada en exponer ante la sociedad una apariencia ideal de su familia, es el principal ejemplo de cordura: sostiene la razón sobre los sentimientos y en un diálogo frente a su esposo, quien le pide hablar del funeral de su hijo, ella se niega diciendo: “nadie que esté cuerdo puede escuchar eso”, así, la madre se posiciona como una mujer absolutamente cuerda.

Por otra parte, la mirada que Anthony Page nos ofrece sobre los cuerdos en *Nunca te prometí un jardín de rosas* es completamente distinta a la de Robert Redford. Tres años antes que éste, Page dirige una adaptación del cuento homónimo de Hannah Green, donde Deborah Blake es una joven *esquizofrénica* internada en un hospital psiquiátrico, la película expone una constante representación de los locos, sin embargo, los cuerdos son representados a partir de los enfermeros y médicos del lugar.

Page representa a los cuerdos mediante la imagen de los enfermeros y médicos. Los primeros son entendidos principalmente como cuidadores, mientras que los segundos se encuentran cargados del conocimiento científico y objetivo. Salvo por uno de los enfermeros —Hobbs— que es violento, golpea e insulta a los pacientes y a su vez es identificado por éstos como uno de ellos —“Hobbs es un loco igual que nosotros”—, el resto de enfermeros actúa con completa amabilidad y compasión. Así, la cordura pasa a ser entendida, en una parte, como cortesía, atención y compasión.

Por su parte, los médicos —en particular la doctora Fried— también son compasivos y atentos con los pacientes, pero sobre todo son portadores del conocimiento capaz de “curar” y devolver la cordura a los locos. Así, el cuerdo se afirma como una autoridad identificado

por su mesura, su conocimiento y su compasión, en la cordura no hay lugar para la violencia, es el cuerdo quien posee la capacidad de calmar la violencia de los otros.

Como hemos mencionado, será a partir de la segunda mitad del siglo XX que Estados Unidos influirá en el mundo occidental y con gran medida en América Latina, pues como dice Lowenthal (2006): “la relación entre Estados Unidos y Latinoamérica estuvo determinada por la ‘presunción hegemónica’ de EEUU: es decir, la idea de que este país tenía el derecho de insistir en la solidaridad —por no decir la sumisión— política, ideológica, diplomática y económica de todo el hemisferio occidental”. El posicionamiento del cuerdo como un sujeto al cual aspirar, con todos los simbolismos que posee, entender al cuerdo como una persona “sana mentalmente” y que entra dentro de las normas sociales, es una idea que se transmitirá a través del cine con mayor facilidad que a través de los libros del siglo XIX.

Por su parte, México también había entrado al siglo XX con los nuevos entendimientos sobre la cordura. La inauguración del manicomio de La Castañeda en 1910 significó la entrada de México a la psiquiatría moderna hasta el año de 1968 (Sacristán, 2005), cuando el Hospital Psiquiátrico de Fray Bernardino fue inaugurado y obtuvo toda la influencia estadounidense en torno a la cordura. En México como en Estados Unidos, el cine también se ocupó de representar a los cuerdos y locos en la pantalla, aunque el surrealismo presente exageraba los comportamientos de los locos, lograba mantener la idea fundamental entre el cuerdo y el loco, por otra parte, los sentimientos se encuentran muy presentes a la hora de representar la pérdida de la cordura.

La mansión de la locura de López Moctezuma es una adaptación de un cuento de Edgar Allan Poe³⁸, que narra la historia de un periodista que visita un hospital psiquiátrico y resulta atrapado por los internos. De manera muy parecida al filme de Page, López

Moctezuma nos muestra una historia que se desarrolla completamente dentro del psiquiátrico, pero en este caso los internos son libres, no hay enfermeros ni médicos, salvo el director del psiquiátrico que resulta ser un loco más.

López Moctezuma retrata al cuerdo de una manera particular, encarnado en el rol del periodista. En el esquema binario de entender por un lado al loco y por el otro al cuerdo, se construye un sistema en el que las relaciones entre personas posicionan al loco como otredad frente al cuerdo. De igual manera que en las películas anteriores, observamos que el cuerdo en *La mansión* porta características socialmente aceptadas, pero, sobre todo, López Moctezuma presentará al cuerdo como un sujeto que es víctima en un primer momento y, posteriormente, se posiciona como un héroe. Así, la dicotomía pasa a ser entendida como el loco siendo peligroso y villano, y el cuerdo víctima del loco y héroe al vencerlo.

La última película que nombramos aquí es *Él*. En ella, Luis Buñuel retrata el proceso mediante el cual una persona —Francisco, interpretado por Arturo de Córdova— en un inicio es reconocida como cuerda y termina perdiendo su cordura a causa de los celos que siente por su amada. El cuerdo en *Él* es representado como un hombre de negocios, de clase alta, católico y acreedor de la justicia, pero a lo largo de la película observamos cómo comienza a perder esa cordura que era legitimada por amigos suyos: “es perfectamente normal y sensato” dice un sacerdote católico amigo de suyo al inicio de la película, pero al final, cuando Francisco lo ataca en la homilía, termina diciendo: “está loco, está loco” y acto seguido los fieles en el templo reconocen a Francisco como una persona que ha perdido la cordura.

La cordura en *Él* es plasmada como esa cotidianidad que también observamos en *Gente como uno*, donde los cuerdos asisten a fiestas, juegan, se enamoran, son capaces de

llevar negocios, etc. La cordura es legitimada por el grupo, por la sociedad, y es entendida como “salud mental”, donde quien vela por recuperar la cordura en caso de haberla perdido es un médico experto en ello: el psiquiatra.

A través de estas películas la cordura es sintetizada como: el control de los sentimientos, la realización de las actividades cotidianas, la compasión, la cortesía, el conocimiento, el heroísmo, las buenas costumbres, la religiosidad, la capacidad de tener una profesión, la productividad laboral y, sobre todo, es entendida como un estado de salud mental. Nadie diagnostica al sano mental, al cuerdo, salvo cuando un enfermo mental recupera su cordura, pero quien reconoce al cuerdo siempre es la sociedad.

La ideología presentada a través del cine respecto a la cordura es entender a ésta como un modelo a seguir socialmente, pero también de asimilarla como un sistema donde el cuerdo se posiciona sobre su otredad, es decir, el loco. El cuerdo es retratado como modelo de lo que socialmente se espera de una persona, incapaz de ser peligroso, productivo laboralmente, compasivo: el peligro recae en el otro, lejos de ser peligroso o un villano, el cuerdo es un héroe; su “salud mental” le permite desarrollarse adecuadamente en su trabajo y sus sentimientos compasivos le convierte en una víctima frente a los sentimientos impredecibles de la otredad.

El mito de la cordura

El rabí lo miraba con ternura
y con algún horror. “¿Cómo” (se dijo)
“pude engendrar este penoso hijo
y la inacción dejé, que es la cordura?”
Jorge Luis Borges. El golem.

Roland Barthes (2010) explica que un *mito* es un habla, es decir, “un modo de significación, de una forma” que se construye históricamente y varía entre sociedades: los franceses tienen sus propios mitos, como el vino; los mexicanos tienen los suyos y los estadounidenses tienen otros, aunque también hay mitos que se comparten en diversas sociedades. De cierta manera todo es un mito y nos enfrentamos a ellos en todas partes, pues el habla consiste en toda unidad significativa que puede ser visual, auditiva o verbal: si estamos en una cafetería o en la playa, si entramos al metro o caminamos por el parque, todo nos está comunicando.

La cotidianidad no es la excepción. Es ahí, en lo cotidiano, en el día a día, donde el mito de la cordura se construye como algo completamente normal y natural, omitiendo su estatus histórico y social. Se impone a la cordura como un mito generalizado en occidente y se legitima a través de diversos dispositivos, pero donde sobresale uno de ellos: la salud mental. Ésta se encuentra en estrecha relación con las actitudes de los sujetos socialmente aceptables que se sustentan en la razón y la capacidad de ser productivos.

Así, pensar y decir que la cordura es un mito, significa sospechar del orden social en el que con aparente tranquilidad las personas se relacionan. Óscar Guash (2007) acierta cuando dice que “la heterosexualidad es un mito. Una invención. Una patraña. Es un producto histórico y social: el resultado de una época y de unas condiciones sociales determinadas” y “en tanto que mito, también sirve para garantizar la estabilidad de las cosas; la heterosexualidad justifica un orden social intocable”. Si en cada oración de Guash

modificamos “heterosexualidad” por “cordura”, el sentido de las oraciones no se modifica y nos permite visualizar un orden social que legitima a la cordura como una norma creadora de desigualdades, pues el “orden social intocable” sólo tolera lo que socialmente se asocia con la heterosexualidad y la cordura.

Así como la heterosexualidad —y homosexualidad— es una construcción moderna y occidental, la cordura —a la par que la locura— es también de origen moderno y occidental, y ambas son legitimadas a partir de los discursos de la psiquiatría, la medicina, la política. Durante el siglo XIX la creciente psiquiatría buscará fusionarse con la medicina, la cual no aparece, incluso en el siglo XX, como una ciencia propiamente dicha, sino como una técnica situada entre muchas ciencias (Canguilhem, 2021). El discurso médico y psiquiátrico en el siglo XX tendrá mayor fuerza que en el XIX debido a los nuevos medios que permiten la difusión de la idea de la cordura con mayor rapidez a mayores poblaciones: el cine, la televisión y la radio serán los principales medios del siglo XX para transmitir los discursos legitimadores de la cordura.

En el siglo XX el discurso de la medicina y la psiquiatría se fusionará con el discurso político. A partir de la década de 1950 en América y Europa surgieron movimientos antipsiquiatra que buscaban tanto la reforma como la abolición de la psiquiatría (Vásquez, 2011) y para la década de 1980, ya con la influencia de los movimientos obreros, estudiantiles, feministas y LGBTI+ los movimientos antipsiquiatra alcanzaron tal influencia que su búsqueda de transformar la psiquiatría y humanizar sus tratamientos comenzó a dar frutos con la Reforma Psiquiátrica que se vivió en diversas regiones, pues se realizaron políticas públicas relacionadas con las demandas de los movimientos antipsiquiatra (Vásquez-Barquero y García, 1999).

El mito de la cordura durante la segunda mitad del siglo XX se legitima sobre dos grandes discursos: el científico, por parte de la medicina y la psiquiatría, y el político. Ambos discursos se encuentran estrechamente relacionados y sobre todo en un contexto importante: el desarrollo e implementación del neoliberalismo y la guerra fría.

Para De la Garza (1992) el neoliberalismo es un modelo político, económico e ideológico que se sostiene sobre la libertad del mercado y el individualismo metodológico, donde las contradicciones entre libertad e igualdad salen a flote, y según otros autores el neoliberalismo no tiene gran diferencia con el capitalismo tardío, el cual se desarrolla en una ruptura con el capitalismo organizado en Estados Unidos a partir de la década de 1940 hasta 1970. De hecho, la única diferencia podría radicar en su uso histórico: el término de capitalismo tardío solía ser usado entre 1980 y 1990 para referirse a transformaciones relacionadas con la globalización, mientras que el término de neoliberalismo tiene una narrativa más oscura (Ortner, 2015).

Por su parte, la Guerra Fría no puede entenderse sin hablar antes de lo sucedido entre 1939 y 1945, es decir, la segunda Guerra Mundial. Aproximadamente 60 millones de personas fallecieron de forma directa como consecuencia de la guerra, desde Varsovia descrita por el embajador estadounidense Arthur Bliss como una ciudad de muertos que se anunciaba en el olor dulzón a carne quemada en el aire, hasta territorios como Gran Bretaña que no fue invadida sufrieron grandes daños y pérdidas humanas. Y como dice McMahon (2009): “las raíces inmediatas de la Guerra Fría, el menos en un sentido general y estructural, se hunden en la intersección entre un mundo postrado por un conflicto global devastador y las recetas opuestas para la creación de un orden internacional que Washington y Moscú pretendían imponer a un mundo moldeable destrozado por la guerra”.

Así, la ciencia desarrollada en occidente durante los años que abarcan la entrada del neoliberalismo y los últimos años de la Guerra Fría va a estar fuertemente influenciada por las presiones políticas y económicas. De esta manera “el contexto de la Guerra Fría aumentó la presión contra todo tipo de colectivos, sospechosos de tener un enlace con la Komintern y la red de espionaje ruso” (Mülberger, 2014), lo que llevó a la detención de médicos, psiquiatras y científicos bajo la sospecha de ser comunistas.

Sin embargo, la explicación de la ciencia no puede reducirse a una simpleza de intereses económicos y políticos. Es verdad que la economía y la política influyeron en el desarrollo de la ciencia occidental del siglo XX, pero no lo es todo. Como bien explica Camilo Quintero (2006), el desarrollo del conocimiento científico es complejo, pues no es una historia que pueda ser entendida de arriba para debajo de manera estática, sino que el panorama se extiende en diversas direcciones y distintos intereses.

Ahora bien, dentro de este contexto el discurso científico se unificará y será nombrado desde el discurso político, pero con un nuevo matiz: el de los derechos humanos. Con las reformas psiquiátricas a lo largo de occidente y los movimientos civiles a favor de los “derechos humanos”, concepto recientemente creado en 1948 tras el fin de la segunda Guerra Mundial y con la publicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se comenzó a hablar del derecho a la salud y, lo que nos interesa aquí, el “derecho a la salud mental”.

Sin embargo, además de lo bienintencionados que son los derechos humanos, encontramos que también son una idea funcional necesaria para el momento en que fueron concebidos. En la proclamación de los derechos humanos el discurso es, como mencionan Gómez y Polo (2022), “un hombre racional y autodeterminado, que en su papel de ‘actor

constituyente' puede fundar instituciones (o revocarlas) para la protección de su condición humana". Así, ellos mismos demuestran que el discurso de los derechos humanos corresponde a un aspecto histórico que se encuentra condicionado por el contexto en que se desarrolla y citan a Žižek al mencionar que todo ello responde a la ideología del momento, pues "es funcional respecto de alguna relación de dominación social de un modo no transparente".

Con esto quiero decir que la cordura se constituye como un mito nombrado y legitimado a partir de dos grandes discursos: el científico y el político, los cuales se encuentran en estrecha relación con la ideología del momento y ésta, a su vez, se enfoca en la productividad de los sujetos, así como en el comportamiento que socialmente se espera de ellos. Para ejemplificar lo que menciono presento a continuación el discurso ofrecido por Bill Clinton en la Casa Blanca el 7 de junio de 1999 respecto a las políticas públicas tomadas en relación a la salud mental.

El punto donde busco hacer énfasis es justamente en la idea que relaciona la productividad con la cordura. Clinton destina gran parte de su discurso a hablar de las pérdidas económicas que los enfermos mentales cuestan a empresas y al Estado por no lograr producir lo suficiente, así, los sanos mentales, es decir los cuerdos, son capaces de producir activa y adecuadamente ingresos económicos de las empresas y del Estado. Pero no se detiene en eso, la industria farmacéutica y la ciencia que la sostiene para producir los psicofármacos también se encuentra nombrada en el discurso de Clinton, así, quien no entra en los cánones de cordura debe consumir medicamentos para contribuir adecuadamente en el sistema de producción. Clinton (1999) menciona:

Los nuevos medicamentos y los mejores servicios sanitarios comunitarios están ayudando incluso a las personas con las enfermedades mentales más graves a llevar una vida más sana y productiva.

Lo que aquí nos interesa no es tanto lo que se hace en relación a las personas con enfermedades mentales, sino que se espera de las personas cierta vida sana que les permita ser productivas dentro del sistema. Los cuerdos no requieren de estos servicios y medicamentos, ellos son productivos al sistema, mientras que los locos o enfermos mentales deben ser intervenidos de tal manera que, aunque su locura sea grave, logren ser tan productivos como los cuerdos. En otro momento la superioridad de los cuerdos está implícita cuando Clinton menciona lo siguiente:

Hace ciento cincuenta años tuvimos que aprender a tratar a las personas con enfermedades mentales como seres humanos básicos. Hace treinta años tuvimos que aprender que las personas con enfermedades mentales debían ser tratadas como individuos, no como una turba sin rostro.

Aquí son los cuerdos quienes se encuentran en la posición superior, pero son capaces de “aprender”, de manera histórica, a “tratar” adecuadamente a las personas con enfermedades mentales. La cordura es nombrada de forma implícita en el discurso de Clinton, pues es justo aquello a lo que se aspira, es el modelo asumido como un “nosotros”. Finalmente, los servicios de salud mental son nombrados como un derecho al que los ciudadanos pueden aspirar:

La ley —Ley de Paridad en Salud Mental firmada en 1996 que prohibía ofrecer menores recursos a cuestiones de salud mental frente a otros servicios médicos— fue

un buen primer paso. Y me complace anunciar, con la secretaria Herman aquí, que el Departamento de Trabajo lanzará ahora un esfuerzo nacional para educar a los estadounidenses sobre sus derechos bajo la ley existente, porque mucha gente ni siquiera sabe que se aprobó.

Clinton trata a la salud mental como un derecho, pero a su vez el discurso muestra que tal derecho, es decir, “el derecho a la cordura”, se encuentra en estrecha relación con la productividad. Se debe estar cuerdo para ser productivo. En 1999 todavía se encontraba vigente el DSM-IV, el cual menciona que uno de los criterios para diagnosticar retraso mental es que la persona no logre satisfacer las exigencias planteadas en el trabajo. Así, el cuerdo implícitamente logra cumplir satisfactoriamente con las metas laborales que su grupo le impone y a su vez satisface un derecho más, el del trabajo.

En resumen, el cuerdo es capaz de gozar de los derechos que él ha construido para sí mismo, el loco no puede hacer uso de los derechos del cuerdo. Mientras el cuerdo tiene derecho a laborar porque se encuentra en un buen “estado de salud mental”, al loco se le niega dicho derecho a menos que comience su proceso de “normalización” a la cordura; mientras al cuerdo se le permite ser testigo y juez, al loco se le juzga y silencia. Así, la cordura se sostiene sobre las bases que ella misma ha construido, se legitima como un mito mediante los discursos ofrecidos por parte de la ciencia y la política y se le construye como un hecho natural que siempre ha sido el mismo, como si la cordura no cambiara en ningún momento.

Conclusión

A lo largo del segundo capítulo se abordó la cordura en el siglo XX, en él la cordura fue asociada con la *salud mental* enfatizando que existen similitudes entre ambas, pero que no representan necesariamente lo mismo. No se abandonó la característica del uso de razón ni las formas de comportamiento que se observaron en el primer capítulo, de hecho, a esto se le sumó la característica de la salud. Para esta exploración se hizo uso de películas, informes políticos, manuales psiquiátricos, artículos de psiquiatría y textos sociológicos e históricos, todos ellos enfocados principalmente en Estados Unidos y México a partir de la segunda mitad del siglo XX.

En 1973 David Rosenhan, psicólogo, matemático y economista estadounidense, se preguntaba en su artículo *On being sane in insane places* publicado por la revista Science lo siguiente: “If sanity and insanity exist, how shall we know them?” (Rosenhan, 1973). ¿Cómo podemos diferenciarlas? Pero, además, comienza cuestionando: “si existe la cordura y la locura”. ¿Si existen? El experimento de Rosenhan consistió en que él junto a un grupo de 8 personas más —un estudiante de psicología, tres psicólogos, un pediatra, un psiquiatra, un pintor y un ama de casa— asistieron a diferentes hospitales psiquiátricos donde fingieron escuchar voces, fueron interrogados y, posteriormente, internados en promedio 19 días, salvo por el mismo Rosenhan quien pasó 2 meses internado. Y aunque dentro de cada hospital todos se comportaban como personas cuerdas y el resto de internos sospechaba si eran periodistas o investigadores, los encargados lo negaron y cada uno de ellos recibió psicofármacos y un diagnóstico enfocado en esquizofrenia.

Posteriormente a la publicación del artículo, los trabajadores de un hospital universitario dijeron que eso no sucedería en sus instalaciones, Rosenhan les advirtió que en los próximos 3 meses mandaría falsos pacientes, por lo que los trabajadores estuvieron atentos a identificarlos, de 193, 41 fueron identificados como personas sanas. Rosenhan no había enviado ningún paciente falso. Por otra parte, su experimento fue recibido con desprecio por parte de la comunidad psiquiátrica advirtiéndole que ello era un trabajo sin ética.

¿Sin ética?

El experimento de Rosenhan nos permite ejemplificar lo que hemos venido sosteniendo en ambos capítulos, pero principalmente en el segundo capítulo: la cordura es una construcción social, un hecho social que reside en el reconocimiento que la sociedad tiene del sujeto, por lo que no es una característica biológica que el sujeto posea. Y como construcción social, cambia constantemente según las condiciones de su época y lugar, aunque no cambia todo, mantiene elementos que permiten observar su proceso histórico.

Así, Marx y Engels nos permiten abordar el tema de la cordura desde una perspectiva materialista e histórica. En su libro póstumo, *La ideología alemana*, los autores se esfuerzan por demostrar que

los productos de la conciencia no tienen vida propia y las ideas en la historia no se desprenden una de otra como en un mundo ideal e inmaculado donde las relaciones sociales no tienen ninguna participación. Al contrario, las representaciones que los hombres hacen del mundo y de sí mismos están "preñadas de materia", por lo que es necesario mostrar la terrenalidad del pensamiento; esa terrenalidad es, en el caso de la vida humana, producto de la práctica, incluso lo sensorial debe entenderse como actividad humana práctica. (Vera, 2002)

Y es que para Marx y Engels lo terrenal, la vida, es decir, lo material, determina la conciencia de las personas. Las ideas cambian, no son estáticas a lo largo del tiempo y cambian según las condiciones materiales de las sociedades. Así, la cordura corresponde a una idea que se modifica, que cambia según las condiciones materiales de cada sociedad. En el siglo XX se tuvieron las condiciones de las que carecía el siglo XIX —lo cual no necesariamente hace “mejor” al siglo XX, hay cosas nuevas y cosas que se pierden—, entre ellas los medios de difusión para las masas, tales como la televisión, la radio y el cine.

Identifico así que en el siglo XIX algunos medios de propagación ideológica eran los libros, el teatro y la iglesia, donde al menos las dos primeras exigían de las personas que supieran leer y escribir, característica compleja en sociedades donde la mayoría de sus poblaciones eran analfabetas, por lo que quedaban resignadas a la iglesia. Ya en el siglo XX la televisión, el cine y la radio facilitarán la reproducción ideológica entre las masas, pues ofrecen servicios a bajo costo y no exigen a los consumidores que necesariamente sepan leer y escribir.

Así, la idea de la cordura se construyó alrededor de la asociación con la salud mental. Pero el proceso es complejo, pues intereses políticos, económicos y científicos jugaron un papel central a la par que el mundo se enfrentaba a sucesos desconocidos hasta entonces, sobre todo, las dos guerras mundiales y la guerra fría. De esta manera, como dicen Marx y Engels (2018): “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”, por lo que la cordura dentro del siglo XX se refleja como una idea por parte de las farmacéuticas y la psiquiatría.

Para la segunda mitad del siglo XX, la salud pasa a ser considerada un derecho humano, todas las personas tienen el derecho a la salud, pero quienes la definen lo hacen dentro de un campo utópico: “estado completo de bienestar físico, mental y social” (OMS, 1948). Desde 1948 la definición no ha sido modificada, en gran parte porque es imposible acceder a un estado como el que se propone, pero su persecución deja grandes ganancias económicas a las farmacéuticas e instituciones involucradas. El discurso de los derechos humanos permite que organizaciones civiles, gobiernos y sujetos luchen, exijan y accedan a ellos de una u otra manera, sin embargo, en ese proceso los grupos dominantes se enriquecen. Los sujetos aceptan las definiciones ofrecidas en cuanto a cordura y exigen las soluciones para acceder a ella, pero no exigen el cambio de entendimiento sobre la cordura misma.

La ideología del siglo XX va a considerar a la cordura como la característica y capacidad de las personas productivas: quien está sano mentalmente y, por lo tanto, cuerdo, tiene toda la capacidad de ser productivo dentro la sociedad. Y como decíamos en el primer capítulo: se aspira a ser considerado cuerdo por la sociedad porque ello ofrece estima y respeto al sujeto, por lo que en el siglo XX, sin importar que el margen de lo no cuerdo se amplíe con cada documento de consenso como el DSM³⁹, los sujetos reproducirán la ideología que les sea transmitida y tratarán de escapar del diagnóstico que les niegue la cordura. Ello explica que tras la publicación del DSM-IV se dio al alza falsas pandemias de trastornos mentales.

Dado que las ideas dominantes son la expresión de las relaciones materiales dominantes como dicen Marx y Engels, las ideas sobre la cordura a final del siglo pasarán a ser entendidas como relaciones de consumo en torno a los psicofármacos: en su consumo hay cierta cordura que permite a los sujetos dormir por las noches y trabajar durante el día. No se

cuestiona que cada vez exista una mayor cantidad de trastornos, lo que se cuestiona es que los gobiernos no brinden los psicofármacos que el mercado tiene a la venta. Así, como dice Scorofitz (2013): “la fórmula directamente proporcional ‘a mayores trastornos, mayor medicalización’ (y mayor facturación de los laboratorios) responde a los parámetros del llamado ‘mercado’ de la cura... o mejor dicho, el mercado capitalista de la salud mental⁴⁰”.

A fin de concluir y regresando al experimento de Rosenhan cabría preguntarnos: ¿por qué los participantes no fueron dados de alta cuando comenzaron a comportarse de manera tan normal? El fenómeno es el mismo que fuera del psiquiátrico: los pacientes dejan de ser pacientes y pasan a convertirse en clientes, en consumidores tanto de servicios como de productos. La cordura se complejiza: la apariencia y los modales de comportamiento del siglo XIX siguen vigentes en el XX, pero en el nuevo siglo el mercado tiene un mayor campo de acción que antes no existía. Ser cuerdo ya no sólo es cuestión de grado, sino también de la capacidad de consumo y producción.

Construcción de la cordura

La cordura

La razón siempre ha contado con el derecho de afirmar que allí donde ella impera, en el mundo de lo finito, es y siempre será imposible. El caballero de la fe tiene una clara conciencia la imposibilidad; por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe.
Sören Kierkegaard. Temor y temblor.

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. Por ello, en esta tesis lo que se ha buscado es identificar esas variaciones en distintos espacios donde la cordura es nombrada y, como tal, es construida.

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 rey⁴¹. 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 cardinales⁴² 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. Como se ha visto, 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 psiquiatra⁴³” (2020b). 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 cuerdos.

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 asomos de 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.

Los medios de la cordura

El hombre que es guiado por la razón es más libre
en el Estado donde vive según el decreto común,
que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo.
Baruch de Spinoza. Proposición LXXIII.
Ética demostrada según el orden geométrico.

En 1966 Le Clézio publicó *Le déluge*, la historia de François Besson, un ex profesor que habita una ciudad donde constantemente es bombardeado por mensajes, por ideas. La historia comienza con una descripción pesada de la ciudad: el ambiente a punto de llover, un desierto gris de hormigón y hierro que se expande por el horizonte y la complejidad del todo se simplifica a tal punto que los ciudadanos se encuentran en una atmósfera tan precisa que, irónicamente, no pueden distinguir.

Besson la habita y la soporta: las cartas que escribe y las que recibe comunican, el ruido de los motores en la calle es suficiente para identificar los carros que transitan, los periódicos que lee tienen cierta intencionalidad. Como dice Le Clézio “la civilización ha entrado en todas partes”, y lo hace con mensajes a través de distintos medios: el semáforo que indica el avance o la parada de los autos, los señalamientos de prohibición o los baños que indican en la entrada si es para hombres o para mujeres. En la sociedad, los medios por los cuales se comunican ideales y valores son bastos, el lenguaje los configura y las personas los dotan de sentido.

Así como en la novela de Le Clézio la ciudad transmite mensajes —valores socialmente compartidos— a través de distintos medios, la sociedad hace lo mismo en los siglos XIX y XX con la idea de la cordura. Ya sea de manera explícita o implícita, la cordura

es reflejada en el teatro, el cine, las normas sociales de manuales de urbanidad, la pintura, la literatura, la filosofía, los ritos religiosos, la ciencia, la medicina, los dichos, los refranes, etc.

Dentro de esta tesis se han identificado algunos de los diversos medios por los cuales la sociedad transmite la idea de la cordura. En el siglo XIX la novelas, los diarios, los libros de filosofía y los manuales de urbanidad configuran algunos de dichos medios; ya para el siglo XX lo son el cine, los discursos políticos y los manuales de trastornos mentales. Ello no significa que dichos medios sean exclusivos de sus siglos, de hecho, se comparten mutuamente.

Así, los espacios donde la cordura se desarrolla son múltiples y todos ellos hacen uso de los medios para mantener la idea de la cordura entre sus participantes. Los espacios no se limitan por su característica geográfica, sino que se definen por las prácticas y la acción social, como diría Lefebvre (2013). Además, todo espacio es político, es decir, tiene una intención de orden, incluso el espacio cotidiano. De esta manera, en la cotidianidad se entrelazan múltiples espacios, entre los cuales la idea de la cordura es transmitida y practicada por los sujetos a partir de mitos e ideologías.

Como se ha visto, alrededor de la cordura se han construido mitos e ideologías, pero en sí misma también es mito e ideología; ahora bien, por otra parte, igualmente corresponde a un mitologema y un ideologema que se desarrolla y practica dentro de los espacios. Como tal, abarca diversos, sino es que todos, los niveles del lenguaje. El mitologema es entendido como “el elemento fundamental de la conciencia”, el cual puede expresarse “a través de una palabra-nombre, una combinación de palabras, una oración o un texto completo”, mientras que el ideologema consiste en el mitologema “utilizado con fines ideológicos” (Goremykina, 2018).

Entender a la cordura como mitologema e ideologema implica identificar los lugares desde los cuales es nombrada, así como sus fines. Como mitologema la cordura puede estar implícita, pero como ideologema se encuentra explícita: el mitologema justifica las razones del ideologema, a través de la narración —mito y mitologema— se construye el entendimiento de la cordura, mientras que a través de la acción —ideología e ideologema— se interviene en la sociedad.

De esta manera, los medios a través de los cuales se transmite la cordura suelen constituir la parte del mito y mitologema, pero a su vez se encuentran fuertemente influidos por la ideología e ideologema. El mito y mitologema cristalizan conocimientos socialmente contruidos y heredados de generaciones anteriores, la ideología e ideologema hacen uso de éstos y le agregan una connotación emocional.

En resumen, 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.

El bucle de la cordura

El pecado original es una locura ante los hombres; pero ya se les da como tal. No debéis, pues, echarme en cara lo absurdo de esta doctrina puesto que ya la doy yo como absurda. Pero esta locura es más cuerda que toda la cordura de los hombres: Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.
Blaise Pascal. Pensamientos.

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.

Esto no significa que la ideología constituya una falsa conciencia frente a la realidad donde ésta sea representada como una ilusión, sino, y en sentido de lo que menciona Žižek (2003), dicha realidad “se ha de concebir como ‘ideológica’”, es decir, como una realidad

donde los sujetos ignoran lo que hacen. Y lo ignoran no porque haya un ideal de realidad al cual aspirar mediante el conocimiento, sino porque con sus acciones se han conformado formas de dominio estructurales no siempre planeadas, y no necesariamente se tiene conciencia de ellas y sus prácticas a través del tiempo.

Por lo que se refiere a las clasificaciones dadas históricamente, Mannheim en su *El problema de una sociología del saber* (1990) sostiene que históricamente pueden aparecer diversos conceptos para nombrar un término en física, por ejemplo, y no por ello son estrictamente una construcción, sino que constituyen pasos anteriores al término correcto y final. Sin embargo, si tratamos de aplicar esta lógica en las ciencias sociales — específicamente sociología y como lo hicieron muchos sociólogos desde Comte— diferiremos de Mannheim. Probablemente su argumento sea válido en las ciencias naturales o *exactas* —aunque Attali (2016) realiza una investigación sobre la medición del tiempo y expone cómo estas técnicas han servido para el control por parte de los grupos dominantes en diferente época y lugar—, pero no se puede sostener que en ciencias sociales las categorías dadas históricamente a personas responden a *pasos anteriores al término correcto y final*. ¿Existe una clasificación o término que sea el último y el correcto sin que ello sea nombrado desde la ideología de ciertos grupos?

Nietzsche realiza una crítica —sospecha— interesante hacia la verdad difundida en la modernidad:

Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente

liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento (1996)

De ahí que la sospecha que lanza Nietzsche sea sobresaliente ante la manera de construir clasificaciones y conocimiento en la modernidad. Los grupos de poder dominantes construyen y difunden los conceptos de tal manera que no sean tan endeble al cuestionamiento, pero que sean tan resistentes que puedan mantenerse a través del tiempo. Los valores de la revolución francesa —igualdad, libertad y fraternidad—, por ejemplo, continúan rigiendo las sociedades actuales y occidentales, a la par de encontrarse en una profunda paradoja pues no constituyen una garantía universal.

En relación con la cordura, ésta va a constituir uno de los referentes de los grupos de dominio a partir del siglo XIX. La construcción que se hará de la cordura a partir de la modernidad desde hace al menos dos siglos constituirá una nueva realidad distinta en conocimientos y relaciones respecto a la de siglos anteriores, de ahí que el ser una construcción no elimina el factor de que sea una realidad; es, como se decía más arriba, una realidad ideológica, pero ésta se encuentra caracterizada en tiempos más recientes por lo que Lipovetsky llamará “felicidad paradójica” y Cabañas e Illouz nombrarán como “happycracia”.

Ambos conceptos se encuentran en un mismo eje de análisis: la aspiración moderna de eliminar el síntoma —tanto social como personal—. Es decir, ya desde el siglo XIX comienza a formarse un entendimiento de la cordura enfocado hacia una vida más sencilla mediante el uso de tecnología y el desarrollo de la ciencia, pero también se orienta en el sentido de productividad y consumo del sujeto, además, todo ello se encuentra relacionado

con el discurso de la salud. De los conceptos —felicidad paradójica y happycracia—, me parece que la de Lipovetsky es el más acertado y el que me gustaría exponer a continuación.

Como hemos observado, en el siglo XIX es muy tenue la concepción de cordura en relación con el (híper) consumo y productividad, en su lugar impera una relación con los buenos modales y el uso de la razón. Ya para el siglo XX el “capitalismo de consumo” habrá ocupado un lugar sustancial para influir en las relaciones de las personas y relacionar la cordura con el consumo de la medicalización.

Lipovetsky sostiene que “la sociedad de hiperconsumo es circunstancialmente sociedad del dopaje, pero estructuralmente está obsesionada por la prevención y la ‘conservación sanitaria’” (2019), así, por una parte, el discurso del cuidado personal y la conservación de la salud recae sobre la responsabilidad individual tanto como una moda y como una exigencia. Mientras que, por otra parte, dicha exigencia enferma —paradójicamente— a quienes aspiran a una buena salud: “Es a Higia, la diosa de la salud, a quien venera el individuo de los tiempos hipermodernos, mientras se transforma en hipocondríaco con buena salud”. Así, en contraposición con la cordura del siglo XIX, la del siglo XX ya no aspira a un comportamiento burgués-aristocrático, ahora el consumo de productos y servicios que legitiman la cordura es el que se mantiene presente.

En pocas palabras, la constante categorización de las personas y sus cambios constituyen lo que ya se mencionaba más arriba siguiendo a Ian Hacking, el efecto bucle. Dicho efecto se encuentra en estrecha relación con la ideología imperante en el momento, las categorías cambian según las necesidades de los grupos de poder para mantener el control, pero también cambian cuando los grupos subordinados se sublevan. Sin embargo, las clasificaciones o categorías, en tanto que palabras cargadas de conocimientos heredados y en

tanto que lenguaje, no suelen cambiar radicalmente su sentido. Como hemos visto, en el siglo XX la cordura sigue arrastrando significados desde el siglo I antes de la era común, pero han sido las prácticas las que se han modificado radicalmente.

Conclusión

Este último capítulo fungió como conclusión de la investigación, pero sin ser nombrado así debido a que el tema sigue abierto. En él se mostraron tres apartados: la cordura, sus medios y el bucle, ellos constituyen los puntos principales de la investigación. El primero enfatiza la perspectiva histórica y el cambio que la cordura ha sufrido. El segundo expone que la cordura al ser una construcción requiere de distintos medios por los cuales pueda ser transmitida. Finalmente, el tercero se involucra en cómo la ideología modifica el entendimiento de la cordura a favor de mantener el control.

La tesis buscó realizar un breve acercamiento de la cordura. En el primer capítulo, el correspondiente al siglo XIX, se buscó mantener un abordaje a partir del pensamiento de Émile Durkheim, no porque en otro capítulo no tuviera sentido lo que ofrece el sociólogo francés, sino porque sus conceptos y su abordaje permitía un mejor acercamiento y claridad del tema. En el segundo capítulo, el referido al siglo XX, se buscó incorporar el pensamiento de Marx desde *La ideología alemana* a la interpretación de la cordura y desarrollar su relación con el materialismo propuesto por el pensador alemán.

La historia —o las historias— de la cordura no es ajena al estudio sociológico. Siguiendo a Norbert Elias (2019), quien sostenía que toda sociología es por sí misma histórica y sin olvidar a los *sociólogos clásicos* —Durkheim, Marx, Weber⁴⁴—, quienes no ignoraron los procesos históricos para explicar a las sociedades de sus tiempos, aquí el abordaje histórico de la cordura ha sido necesario para identificar las variaciones de ésta en los dos últimos siglos y así dejar el espacio abierto para futuras investigaciones del tema que permitan un análisis más específico —por ejemplo, un estudio que analice a mayor detalle la

cordura en el *Fausto* de Goethe o la cordura desde las redes sociales—. A través del abordaje histórico hemos identificado algunos medios por los cuales la idea de la cordura ha sido entendida y transmitida, pero también las diferentes formas en que ha sido definida.

Los grupos dominantes de cada momento y lugar son fundamentales para la propagación y el entendimiento de la cordura. Mientras en el siglo XIX ésta se encontraba todavía muy cercana a los valores aristócratas, ya para el siglo XX observamos un giro con sentido al consumismo de productos y servicios, así como a la productividad de cada sujeto. En el siglo XXI podemos atrevernos a entender a la cordura como una felicidad constante, donde el sufrimiento debe perecer y, sin embargo, es imposible, pues como apuntaba Freud las exigencias sociales y los impedimentos de diferente índole provocan en el sujeto —el yo— un síntoma imposible de desplazar. Vivir en sociedad es lo que enferma al sujeto, sin embargo, se sigue buscando la cura en medicamentos y terapias de normalización.

Es necesario enfatizar: la cordura es lenguaje, es una construcción y, por lo tanto, es social. Su historia no es en singular, sino en plural: *historias de las corduras*. Se desborda y al hacerlo se divide de tal manera la cordura es entendida de manera muy distinta para cada campo. Son las historias de muchos y de ninguno. ¿Quién puede sostener que se encuentra totalmente cuerdo? Todos en algún momento hemos tenido una alucinación, hemos sufrido un síntoma neurótico —celos, narcicismo, sueños—. La cordura es imposible de aprehender en su idealización y, sin embargo, creemos en ella, construimos nuestras ciudades y relaciones con otras personas a quienes reconocemos como cuerdas, confiamos nuestros hijos a personas que, creemos, hacen uso de la razón y en las que descansa la idea de *seguridad*, porque sólo el loco es quien porta la *inseguridad*, pero conviene preguntarnos como Laing: ¿cuántos de nosotros que nos llamamos cuerdos no somos peligrosos?

Cordura no es únicamente salud mental, como la tendencia psicológica y psiquiatra actual intenta sostener. La psicología y la psiquiatría se han hecho del monopolio del estudio de la cordura y todo comentario o crítica que se realiza por fuera de la tribu de lo psi es prontamente descalificado. La cordura al ser algo más que lo nombrado en años recientes como “salud mental” y al no encontrarse encerrada en los límites craneales, merece ser abordada y estudiada desde distintos campos: la filosofía, la literatura, la sociología, la historia. No es mucho menos una invención romántica, grotesca o barroca para adornar el discurso, es un hecho social que atraviesa implícita y explícitamente a las personas y las sociedades.

Por último, estudiar la cordura y la locura —sin entenderlas como salud mental y enfermedad mental respectivamente— a partir de la sociología permite visualizar otros campos desde los cuales se norman las relaciones entre personas. Al hacerlo uno se ve obligado a asistir a literatura, arte, textos de psicología y psiquiatría, diarios, filosofía, pero también uno debe salir a escuchar las conversaciones en la calle —como hacía Martineau, quizás—, escuchar los dichos y refranes, porque es en lo cotidiano donde se encuentra el desarrollo de la cordura y la locura. Esta tesis careció del trabajo de campo, pero el proyecto de estudiar la cordura es uno que espero ampliar en otras investigaciones donde el campo se verá presente. Siguiendo a Wright Mills cuando menciona “¡No desesperéis sociólogos! Aún tenéis un mundo que ganar o al menos interpretar” me atrevo a comentar que aún hay un mundo al cual interpretar —y cambiar— desde la cordura y la locura.

aldo césar guzmán

ciudad de méxico, 2022

Anexo I. Comentario sobre la sociología de la locura

No pretendo extenderme mucho en este comentario. Quizá la primera pregunta que tenga el lector —lectora o lector— sea *¿qué es la sociología de la locura?* Y la segunda probablemente sea *¿quiénes son los representantes de esta rama de la sociología?* Bien, la sociología de la locura es una rama vieja —no tanto quizá—, el texto más antiguo que identifiqué con el nombre tal cual corresponde al del chileno Enrique Gómez-Correa de 1942, el libro corresponde a un análisis sociológico que busca explorar y analizar las enfermedades mentales. Posteriormente, el francés Roger Bastide publica en 1965 un artículo titulado de la misma manera donde hace de la sociología durkhemiana un marco de estudio para la sociología de las enfermedades mentales. De ahí en fuera hay artículos titulados “sociología y locura” o estudios desde la sociología que implementan el término “locura” y terminan hablando de enfermedades mentales.

También hay cursos en escuelas de otros países —especialmente Estados Unidos y Europa— que llevan por nombre “Sociology of madness” y el plan de estudios se enfoca en antipsiquiatría y salud mental. Pareciera que todo ello estuviera en contradicción de lo que yo he propuesto abordar en esta investigación. Sin embargo, aunque sus estudios han estado enfocados principalmente en la enfermedad y salud mental, han ofrecido materiales de análisis y aportaciones muy importantes a la sociología de la locura propiamente dicha.

Bastos son los autores y autoras que han desarrollado el tema de la locura, aunque entendida como enfermedad mental. Han identificado relaciones de dominación, procesos históricos de largo plazo, historias en diarios de internos, desigualdades económicas, etc. Es

menester ahora enfocar esos estudios a la sociología de la locura que se propone, pues es necesario sostener que locura y enfermedad mental no son lo mismo.

Mientras la psicología, la psiquiatría, la neurología y la sociología de las enfermedades mentales se interesan por descifrar los contenidos ocultos en las entrañas y profundidades de la enfermedad mental dentro de los cráneos de las personas y sus relaciones en la sociedad, la sociología de la locura no busca ni se interesa por esos significados ocultos y enterrados en la profundidad —¿de lo mental?—, sino que se interesa por lo que hay en la superficie, en lo que resulta tan cotidiano y a su vez poco evidente: el lenguaje, las prácticas cotidianas, los dichos, las películas, los memes, los tweets, la charlas cotidianas, en las novelas y obras de teatro.

La sociología desarrollada por los clásicos y contemporáneos resulta necesaria en la conformación de la sociología de la locura. Pero la ésta no aspira a ser una rama que se explica por sí misma, requiere de otras ramas y campos, tales como las sociologías del arte, del conocimiento, comprensivas, históricas; requiere de la política, la estadística, el análisis del discurso, el psicoanálisis, la misma psicología y la psiquiatría. Y no es así porque su objeto de estudio sea inabarcable, sino que por su naturaleza es amplio. Al hablar de “enfermedad/salud mental” se habla en contextos muy específicos, pero al hablar de “locura-cordura” la situación cambia, el contexto se convierte en un jardín borgesiano de senderos que se bifurcan.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. (J. Sánchez, trad.) Trotta. (Original publicado en 1944)
- Ahrend, E. (2022). Sanity on the Margins: A Multidisciplinary Literature Review on Sanism. SSRN. <https://ssrn.com/abstract=4069055>
- Alexander, J. (2019). *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. (C. Sánchez, trad.) FLACSO, Siglo XXI. (Original publicado en 2000)
- Alphen, F. (2010). Efectos bucle en las categorías psicológicas. Una exploración. *Psiencia. Revista Latinoamericana de Ciencia Psicológica*, 2(2). 114-121. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=333127104009>
- Anderson, B. (2016). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (E. Suárez, trad.) FCE. (Original publicado en 1983)
- APA. (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. (4 ed.). APA
- APA. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. (5 ed.). APA
- Apartin, R. (2015). Extimidad. Segregación. Racismo. *Revista Enlaces Online*. <https://www.revistaenlaces.com.ar/2.0/archivos/lecturas/21/Rosa%20ApartIn%20-%20Extimidad.%20Segregacion.%20Racismo.pdf>
- Aquino, s.T. (2001). *Suma Teológica*. (D. Byrne, ed.) Biblioteca de Autores Cristianos. (Original publicado en 1485)

Arias, G. y Walter, L. (2018). La frenología y sus implicancias: un poco de historia sobre un tema olvidado. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 56(1), 36-45.

https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-92272018000100036#aff1

Arrarás, J. y Moranelli, M. (2021, 18-22 de octubre). *Estrategias profesionales y lucha de sentidos: del manicomio a la transformación hospitalaria. Experiencias desde un hospital de salud mental del Conurbano Bonaerense*. [conferencia]. XII Jornadas de Investigación, Docencia, Extensión y Ejercicio Profesional, La Plata, Argentina.

<http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/130019>

Astolfi, J. (1945). *Síntesis de historia media, moderna y contemporánea*. Kapelusz

Attali, J. (2016). *Historias del tiempo*. (J. Barrales, trad.) FCE. (Original publicado en 1982)

Báez-Jorge, F. (2004). Paradojas de las divinidades (El principio dual en la tradición religiosa mesoamericana: discusión preliminar). *La palabra y el hombre*. 131. 131-139.

<https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/435>

Baron-Cohen, S. (2017, 19 de mayo). Two new theories of autism: Hyper-systemizing and assortative mating. *Archives of Diseases in Childhood*, 91, 2-5.

<https://acamh.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/jcpp.12703>

Barreda, G. (1863). De la educación moral. *El Siglo XIX*

Barreda, G. (1979). Oración Cívica. *Cuadernos de cultura latinoamericana*, 72.

<http://ru.ffyl.unam.mx//handle/10391/3016>

Barrio, V. (2009). Raíces y evolución del DSM. *Revista de Historia de la Psicología*, 30(2-3). 81-90. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3043153>

- Barthes, R. (2010). *Mitologías*. (H. Schmucler, trad.) Siglo XXI. (Original publicado en 1957)
- Bartra, R. (2018). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-Textos, Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, R. (2005). *Sociología de las enfermedades mentales*. Siglo XXI. (Original publicado en 1965)
- Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. (L. Mosconi, trad.) FCE. (Original publicado en 2011)
- Bauman, Z. (2015). *La globalización. Consecuencias humanas*. (D. Zadunaisky, trad.) FCE. (Original publicado en 1998)
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. (S. Zuleta, trad. y M. Giménez, rev. tec.) Amorrortu. (Original publicado en 1966)
- 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
- Berman, M. (2020). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. (Morales, A., trad.) Siglo XXI. (Original publicado en 1982)
- Berrios, G. (2018). *Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*. (L. Díaz, trad. y H. Pérez rev. tec.) FCE. (Original publicado en 1996)

- Bertolote, J. (2008). Raíces del concepto de salud mental. *World Psychiatry*, 6(2), 113-6.
- Beuchot, M. (2008). Textos filosóficos en la Nueva España. *Nova tellus*, 26(2), 21-36.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30582008000200001&lng=es&tlng=es
- Biblioteca Nacional de Chile. (s/f). *Formación del sistema carcelario en Chile (1800-1911)*. Memoria Chilena. Consultado el 24 de abril de 2022.
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92673.html>
- Birnbaum, M. (1960). The Right To Treatment. *American Bar Association Journal*, 46(5), 499-505. <http://www.jstor.org/stable/25721181>
- Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios sociológicos*, 19(57), 843-855. <http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=https://www.jstor.org/stable/40420692>
- Bourdieu, P. (1994). El campo científico. *Redes: revista de estudios sociales de la ciencia*. 1(2). 129-160. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/317>
- Braunstein, N. (2010). *Memoria y espanto. O el recuerdo de infancia*. Siglo XXI.
- Brocano, F. (2001). La educación sentimental. O de la difícil cohabitación de razones y emociones. *ISEGORÍA*, 25. 41-61.
https://www.researchgate.net/publication/50223593_La_educacion_sentimental_O_de_la_dificil_cohabitacion_de_razones_y_emociones
- Bruun, G. (2018). *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*. (F. González, trad.). FCE. (Original publicado en 1959)
- Buñuel, L. (1953). *Él* [película]. Ultramar films

Cadenhead, I. (1960). Unas cartas de Maximiliano y Carlota. *Historia mexicana*, 9(3). 420-422. <http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=https://www.jstor.org/stable/25135010>

Canguilhem, G. (2021). *Lo normal y lo patológico*. (R. Potschart, trad.) Siglo XXI. (Original publicado en 1966)

Carballeda, A. (2012). *La intervención en lo social. Exclusión e intervención en los nuevos escenarios sociales*. (L. Wolfson, trad.) Paidós

Carreño, M. (2021). *Manual de urbanidad y buenas costumbres para uso de la juventud de ambos sexos*. Fundación Imprenta de la Cultura. (Original publicado en 1853)

Castañeda, R. (2015). Ilustración y educación. La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Nueva España (siglo XVIII). *Historia Crítica*. 59, (2016). 145-164. <https://doi.org/10.7440/histcrit59.2016.08>

Castillo, T. (2019). De la locura feminista al “feminismo loco”: Hacia una transformación de las políticas de género en la salud mental contemporánea. *Investigaciones feministas*, 10(2). 399-416. <https://dx.doi.org/10.5209/infe.66502>

Cataldo, G. (2005). Las buenas maneras o la moral de la apariencia. *Revista de humanidades*, (10). 7-19. <http://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/2183>

Christiansen, M. (2010). El fundamento y el uso de las clasificaciones científicas: dinámicas desfasadas. *Valenciana*, 3(5), 67-88. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i5.236>

Cicerón, M. (1924). *Obras completas*. (M. Menéndez, trad.) Biblioteca Clásica.

Clinton, W. (1999, 7 de junio). *Remarks at the White House Conference on Mental Health* [conferencia de prensa], Washington, Estado Unidos.

<https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-white-house-conference-mental-health>

Comte, A. (2016). *La filosofía positiva*. (F. Larroyo, ed.) Porrúa. (Original publicado en 1844)

Conti, N. (2008). El tratamiento moral de Pinel en los orígenes de la psiquiatría moderna. *Vertex. Revista Argentina de Psiquiatría*. 19 (82), 394-396.
<http://www.polemos.com.ar/docs/vertex/vertex82.pdf#page=78>

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>

Cuéllar, J. (2015). *Ensalada de pollos*. Porrúa

De la Garza, E. (1992). Neoliberalismo y Estado. En A.C. Laurel (coord.), *Estado y políticas sociales en el neoliberalismo*. (64-67), Fundación Friedrich Ebert

De Sousa, B. (2019). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. (J.G. Gandarilla, ed.). Siglo XXI.

del Cura, I. y López, A. (2008). La medicalización de la vida: una mirada desde la atención primaria. *Átopos. Salud mental, comunidad y cultura. Psicopatología de lo cotidiano*. 4-12.
http://www.atopos.es/pdf_07/medicalizacion-vida.pdf

Descartes, R. (2014). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*. Porrúa. (Originales publicados en 1637, 1641, 1701 y 1644)

Desviat, M. (2020). Neoliberalismo, nueva extrema derecha y el sufrimiento psíquico. En O. Bravo (ed.), *Las nuevas derechas. Un desafío para las democracias actuales*. (101-126).

Universidad Icesi

Dreher, J. (2016). Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckmann. En E. de la Garza y G. Leyva (coords.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*. (96-133), FCE

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>

Durkheim, É. (1999). *Las reglas del método sociológico*. (L.E. Echevarría, trad.) Folio. (Original publicado en 1895)

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)

Durkheim, É. (2016). *La división del trabajo social*. (Posada, C., trad.) Colofón. (Original publicado en 1893)

Elias, N. (2019). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. (R. García, trad.) FCE. (Original publicado en 1977)

Etzioni, A. y Etzioni, E. (2003). *Los cambios sociales*. (Torner, F., trad.) FCE (Original publicado en 1964)

Feagin, J. (2010). *Racist America. Roots, current realities, and future reparations*. Routledge

Fernández, A. (2004). Aportes del Darwinismo a la Psicología Clínica: El paradigma de la Psicología Evolucionista. *Terapia psicológica*. 22(1). 33-42.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=78522104>

Fierro, A. (1982). El loco y el idiota. *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*. 2(3). 21-32. <http://ww.revistaen.es/index.php/aen/article/view/14648>

Flaubert, G. (2020). *La educación sentimental*. (Herederos de Miguel Salabert, trad.) Alianza. (Original publicado en 1869)

Florescano, E. (2014). *Memoria mexicana*. FCE

Foucault, M. (2015). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Surveiller et punir, trad.) Siglo XXI. (Original publicado en 1975)

Foucault, M. (2020). *Historia de la locura*. (J. J. Utrilla, ed. y trad.) FCE. (Original publicado en 1964)

Foucault, M. (2020b). *El poder psiquiátrico. Curso en el Còllege de France (1973-1974)*. (H. Pons, trad.) FCE. (Original publicado en 2003)

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

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

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

Galindo, J. (2010). Modernidad y modernización en México. Algunas reflexiones desde la sociología. En G. Leyva, B. Connaughton, R. Díaz, N. García y C. Illades (coords.), *Independencia y revolución. Pasado, presente y futuro*. (619-642), FCE

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

Goffman, E. (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. (M.A. Oyuela, ed. y trad.) Amorrortu. (Original publicado en 1961)

Gómez, E. (1942). *Sociología de la locura*. Aire Libre.

Gómez, M. y Polo, J. (2022). Derechos humanos y capitalismo. Una relación atravesada por la ideología. *Eidos*, (36). 44-77. <https://doi.org/10.14482/eidos.36.323.4>

González, M. (2006). Mileva Einstein-Maric: la madre “olvidada” de la Teoría de la Relatividad. *Clepsydra*, 5. 95-102. <https://www.ull.es/revistas/index.php/clepsydra/article/view/2387/1491>

González, M. y Carmona, M. (2012). *Documentación e itinerario de Alfonso X el Sabio*. Universidad de Sevilla

Goremykina, O. (2018). Funciones de los ideogramas en los textos mediáticos. *Ибероамериканские тетради*, (2). 91-95. <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2018-2-91-95>

Gorman, R. y LeFrançois, B. (2018). Mad Studies. En B. Cohen (edit.), *Routledge International Handbook of Critical Mental Health*. (107-114), Routledge

Gøtzsche, P. (2016). *Psicofármacos que matan y denegación organizada*. (P. Gros, trad.) Los libros del lince. (Original publicado en 2016)

Griffin, J. (2015). *Negro como yo*. (J. M. Álvarez, trad.) Capitán Swing. (Original publicado en 1961)

Guash, O. (2007). *La crisis de la heterosexualidad*. Laertes

Gubern, R. (1995). El cine en la cultura del siglo XX. *Contratexto*, (009). 13-28.
<https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/contratexto/article/download/2505/2427>

Guerra, F. (1992). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Mapfre

Guzmán, G. (2021). Perspectivas y luchas antirracistas en el Movimiento Loco y los Estudios Locos: una revisión. *Quaderns de Psicologia*. 23(3). e1781-e1781.
<https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1781>

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

Hacking, I. (1991). *La domesticación del azar. La erosión del determinismo, el nacimiento de las ciencias del caos*. (A. Bixio, trad.) Gedisa. (Original publicado en 1990)

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

Hobbes, T. (con Sánchez, M.). (2013). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (M. Sánchez, trad.) FCE. (Original publicado en 1651)

Huertas, R. (2010). Locura y subjetividad en el nacimiento del alienismo. Releyendo a Gladys Swain. *FRENIA*. X. 11-28. <http://revistaaen.es/index.php/frenia/article/view/16501>

Iturriaga, J. (1992). *Escritos mexicanos de Carlota de Bélgica*. Banco de México

Jameson, F. (2018). *Las antinomias del realismo*. (Madriaga, J., trad.) Akal. (Original publicado en 2013)

Kleine, M. (2007). La virtud de la prudencia y la sabiduría regia en el pensamiento político de Alfonso X el Sabio. *Res publica*, 17. 223-239. <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/46155/43388>

Knauth, L. (2000). Los procesos del racismo. *Desacatos*, 4. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2000000200003

Lamennais, F. (1835). *Defensa del ensayo sobre la indiferencia en material de religión*. (Don J.M., trad.) Librería de la rosa (París) y Librería de Galván (México). (Original publicado entre 1817 y 1823)

Lefebvre, H. (2013). *The production of space*. (D. Nicholson, trad.) Blackwell. (Original publicado en 1974)

Levy, S. (1978, 1 de agosto). *My search for Einstein's brain*. New Jersey Monthly. Consultado el 05/08/2022. <https://njmonthly.com/articles/historic-jersey/the-search-for-einsteins-brain/>

Lipovetsky, G. (2019). *La felicidad paradójica*. (A. Prometeo, trad.) Anagrama. (Original publicado en 2006)

Locke, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (E. O’Gorman, trad.) FCE. (Original publicado en 1690)

López, J. (1973). *La mansión de la locura* [película]. Prisma

Lowenthal, A. (2006). De la hegemonía regional a las relaciones bilaterales complejas: Estados Unidos y América Latina a principios del siglo XXI. *Nueva sociedad*, 206(157). 63-77. <https://www.proquest.com/docview/199554803?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true>

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

Mannheim, K. (1990). *El problema de una sociología del saber*. Tecnos.

Marx, K. (2015). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. (Chuliá, E., trad., introd., y notas) Alianza. (Original publicado en 1852)

Marx, K. (2018). *Manuscritos de economía y filosofía*. (F. Rubio, trad.) Alianza. (Original publicado en 1844)

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

McMahon, R. (2009). *La Guerra Fría. Una breve introducción*. (C. Criado, trad.) Alianza. (Original publicado en 2003)

Mondragón, C., Olivier, C. (2011). De protuberancias y perversiones. Frenología e higiene personal en el mexicano del siglo XIX. *Revista Electrónica de psicología Iztacala*, 14(1), 84-97. <https://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/vol14num1/Vol14No1Art5.pdf>

Morales, J. (2010). Silvia Arrom, Para contener al pueblo: el Hospicio de Pobres de la ciudad de México, 1774-1871. *Historia mexicana*, LX (3), 1815-1819.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60023594011>

Moscoso, M. (2009). La ¿normalidad? y sus territorios liberados. *Dilemata*, 1. 57-70.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3985506>

Moya, C. (1979). "Leviatan" como pretexto: T. Hobbes y la invención moderna de la razón. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. 5. 7-36.

<https://doi.org/10.2307/40182741>

Mülberger, A. (2014). Ciencia y política en tiempos de Guerra Fría: un examen psicológico de niños españoles en el exilio. *Universitas Psychologica*, 13(5). 1941-1953. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.upsy13-5.cptg>

Naranjo, J. (2018). *Relación dolor mente-cuerpo en la filosofía de René Descartes*. [Tesis de doctorado, UNAM]. TESIUNAM.

<http://132.248.9.195/ptd2018/mayo/0774467/Index.htmlTextocompleto>

Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (L. Valdés y T. Orduña, trad.) Tecnos.

Olivier, C. (2019). Frenología y conocimiento psi durante el siglo XIX en México... o cuando lo psicológico se hizo cráneo. *Revista Electrónica de psicología Iztacala*, 22(1), 371-405.

<http://campus.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/vol22num1/Monogr%C3%A1ficoVol22No1Art1.pdf>

OMS. (1948). *Constitución*. Consultado el 30 de agosto de 2022.

<https://www.who.int/es/about/governance/constitution>

OMS. (s.f.). *Salud mental: fortalecer nuestra respuesta*. Consultado el 17 de junio de 2022.

<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>

Ordorika, T. (2009). ¿Herejes o locos?. *Cuicuilco*, 16(45), 137-161.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592009000100007&lng=es&tlng=e

Ortiz, O. (2020). *Diré adiós a los señores. Vida cotidiana en la época de Maximiliano y Carlota*. FCE

Ortner, S. (2015). Sobre el neoliberalismo. *Antrópica*, 1(1). 126-135.

<https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/84/101>

Orueta, R., Santos, C., González, E., Fagundo, E., Alejandre, G., Carmona, J., Rodríguez, J., Campo, José., Díez, M., Vallés, N., & Butrón, T. (2011). Medicalización de la vida (I). *Revista Clínica de Medicina de Familia*, 4(2). 150-161.

http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1699-695X2011000200011&lng=es&tlng=es

Ossenbach, G. (1993). Estado y Educación en América Latina a partir de su independencia (siglos XIX y XX). *Revista Iberoamericana de educación*, 1.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1019327>

Page, A. (1977). *I never promised you a rose garden* [película]. Fadsin Cinema Associates

Painter, N. (2011). *The history of white people*. W. W. Norton & Company

Peck, R. (director). (2021). Matar a distancia o... cómo disfruté mucho la excursión (temporada 1, episodio 3). [episodio de serie de televisión]. En R. Peck (productor), *Exterminate all the brutes*. HBO

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

Poole, J. (2012). Sanism, “mental health” and social work/education: a review and call to action. *Internationalities*, 1. https://www.researchgate.net/publication/262374063_Sanism_%27mental_health%27_and_social_workeducation_A_review_and_call_to_action

Quijano, F. (1997). El primer hospital psiquiátrico de América, 1567. *Gaceta Médica de México*, 133 (4). 351. http://www.anmm.org.mx/bgmm/1864_2007/1997-133-4-351-353.pdf

Quintero, C. (2006). ¿En qué anda la historia de la ciencia y el imperialismo? Saberes locales, dinámicas coloniales y el papel de los Estados Unidos en la ciencia en el siglo XX. *Historia crítica*, (31). 151-172. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit31.2006.06>

Rash, F. (2011). Images of the Self and the Other in Paul Rohrbach's “German Idea”. *Patterns of Prejudice*, 45(5). 381-397. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2011.624751>

Redford, R. (1980). *Ordinary people* [película]. Wildwood Enterprises

Rivera, L. (2007). La construcción del “deber ser” femenino y los periódicos para mujeres en México durante la primera mitad del siglo XIX. *Ciencia nicolaita*, 47. 5-18.

<https://www.academia.edu/download/64394283/212548544-La-Construccion-Del-Deber-Ser-Femenino.pdf>

Rocha, L. (2007). Pensar y sentir, dos modos no antagónicos de la razón en Descartes. *Revista de filosofía*. 32 (2), 89-108. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2526523>

Rosenhan, D. (1973). On being sane in insane places. *Science*, 179(4070). 250-258. <https://doi.org/10.1126/science.179.4070.250>

Róterdam, E. (2006). *De civilitate morum puerilium*. (A. García, trad., y J. Varela, ed.) CIDE. (Original publicado en 1530)

Roucek, J. (1964). Papel del racismo en la política soviética y china. *Revista de política internacional*, (75), 35-65.

https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiUt_jp3vb5AhUKC0QIHTwSDTwQFnoECAIQAAQ&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F2493922.pdf&usg=AOvVaw26sUSN7gvdPbTq56j6bTYL

Rousseau, J. (2013). *El contrato social o principios del derecho político*. Porrúa. (Original publicado en 1762)

Sacristán, C. (2005). Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna. *FRENIA*, 5(1), 9-33. <http://www.revistaaen.es/index.php/frenia/article/view/16413>

Salado, V. (2005). *La locura de Carlota de Habsburgo*. FCE

Sánchez, M. (2004). Estudio comparado de 'path dependence' del Estado de bienestar en los casos de USA, Suecia y España. *Revista de estudios políticos*, (124). 95-128.

<https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/45936>

Sanger, M. (2004). *The autobiography of Margaret Sanger*. Dover Publications

Scorofitz, H. (2013). Reconversión capitalista mundial en salud mental: "clasificar" y "medicalizar": ¿único negocio?. *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*.

(5). 65-77. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140626125445/400-1503-1-](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140626125445/400-1503-1-PB.pdf)

[PB.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140626125445/400-1503-1-PB.pdf)

Scull, A. (2013). *La locura: una breve introducción*. (E. Jáuregui, ed. y trad.) Alianza. (Original publicado en 2011)

Scull, A. (2019). *Locura y civilización. Una historia cultural de la demencia, de la Biblia a Freud, de los manicomios a la medicina moderna*. (V. Altamirano, trad.) FCE. (Original publicado en 2015)

Staples, A. (2014). Una sociedad superior para una nueva nación. En P. Gonzalbo (dir.) y A. Staples (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México IV. Bienes y vivencias. El siglo XIX*. (307-332). El Colegio de México

Staples, A. (2015). Mujeres ilustradas mexicanas, siglo XIX. En P. Galeana (dir.), *Historia de las mujeres en México*. (137-156). INEHRM

Starobinski, J. (2016). *La tinta de la melancolía*. (Merlín, A., trad., Trejo, F., rev.) FCE (Original publicado en 2012)

Stendhal. (1983). *Rojo y Negro*. (Calatayud, E., trad.) Origen y OMGSA. (Original publicado en 1831).

Szasz, T. (2020). El mito de la enfermedad mental. En F. Basaglia et ál, *Razón, locura y sociedad*. (85-102), Siglo XXI

Taylor, C. (2011). La religión no es el problema: la razón pura no es la única solución de nuestros retos. *El Ciervo*, 60(724/725), 19-22.
<http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=https://www.jstor.org/stable/23064663>

Torres, M. (2012). Publicaciones sobre educación en México en el siglo XIX. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 15(20), 245-274.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-72382013000100012&lng=en&tlng=es

Torres, V. (1998). Notas sobre urbanidad y buenas maneras: de Erasmo al manual de Carreño. En P. Gonzalbo (ed.), *Historia y nación (actas del Congreso en homenaje a Josefina Zoraida Vázquez): I. Historia de la educación y enseñanza de la historia*. (89-112). El Colegio de México

Torres, V. (2001). Manuales de conducta, urbanidad y buenos modales durante el porfiriato. Notas sobre el comportamiento femenino. *Serie de historia moderna y contemporánea*, (37). 271-289. <https://mujeres.historicas.unam.mx/?p=1215>

Trust. (s/f). *The trust and trust land office. History*. Consultado el 30 de agosto de 2022.

Vásquez, A. (2011). Antipsiquiatría. Deconstrucción del concepto de enfermedad mental y crítica de la “razón psiquiátrica”. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 31(3). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18120621019>

Vázquez, G. (2019). *Sesenta años de soledad. La vida de Carlota después del imperio mexicano (1867-1927)*. Grijalbo

Vázquez-Barquero, J. y García, J. (1999). Deinstitutionalization and psychiatric reform in Spain. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 249. 128–135.
<https://doi.org/10.1007/s004060050077>

Vegas, F. (1998). La ciudad de la razón, el azar y la cordura. *INTI*, 48. 79-86.
<http://www.jstor.org/stable/23286519>

Vera, H. (2002). *Conocimiento y constitución de la sociedad: sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea*. [tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México] TESIUNAM.
https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/B2Q4R6HFPNF98MLCERYPJFXA5KXB6C4VCRKFDGUK45GDKFF78X-29854?func=full-set-set&set_number=931595&set_entry=000005&format=999

Vera, H. (2002). Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. *Sociológica*, 17(50). 103-121.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026563005>

Vera, H. (2007). *A peso el kilo. Historia del sistema métrico decimal en México*. Libros del escarabajo

Vicenteño, P. (2011). *La visión de una modernidad en tres novelas de José Tomás de Cuéllar*. [tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. TESIUNAM.
<https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/S17A7DJ6BPGDN3HIXS4JU68LK565SYENNT9XMNR>

[4VKGM1SGV1D-04227?func=full-set-set&set_number=640985&set_entry=000006&format=999](https://doi.org/10.1136/bmj.e3357)

Voltaire. (2014). *Cuentos completos en prosa y verso*. (M. Armiño y M. Domínguez, trad. y M. Armiño, ed.) FCE

Watts, G. (2012). More psychiatrists attack plans for DSM-5. *BMJ*, 344. <https://doi.org/10.1136/bmj.e3357>

Weber, M. (con F. Gil Villegas) (2016). *Economía y sociedad*. (F.G. Villegas, ed.; J. Medina, J. Roura, E. Ímaz, E. García, J. Ferrater y F. Villegas, trad.) FCE. (Original publicado en 1922)

Zavala, A. (2010). “Yo nunca escribo una novela sin que me la pidan”: José Tomás de Cuéllar, escritor de novelas por entregas. En R. Olea (editor) y P. Vicenteño (colaboradora), *Doscientos años de narrativa mexicana: siglo XIX*. (155-180), El Colegio de México.

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. (I. Vericat, trad.) Siglo XXI. (Original publicado en 1989)

¹ A lo largo de la tesis me referiré como “sujeto” a todo actor social, diferenciándolo de “individuo”. Ello en tanto que este último contempla desde la herencia aristotélica al ser humano como un ser con *esencia*, acabado, independiente y con características que lo diferencian de los demás individuos. En cambio, el término de sujeto permite entender a los seres humanos como sujetos a un grupo —una cultura, un contexto, etc.—, con características similares, inacabados, subjetivos. Sin embargo, se respetará el término de individuo cuando la idea así lo requiera.

² Las cursivas son mías.

³ Para la tradición hipocrática el ser humano se encuentra compuesto de cuatro elementos: “La sangre (que volvía al cuerpo caliente y húmedo), la flema (que lo hacía frío y húmedo, y se componía de secreciones incoloras como las lágrimas y el sudor), la bilis amarilla o jugo gástrico (que lo volvía caliente y seco) y la bilis negra (que lo volvía frío y seco, y se originaba en el bazo, oscureciendo la sangre y las heces). Las diversas proporciones de estos humores en cada individuo daban lugar a distintos temperamentos” (Scull, 2013)

⁴ “El término ‘conciencia’ es un derivado moderno de *con-scientia* y de *sineidesis*, que significaban ‘compartir conocimientos en común’. Este punto etimológico no carece de importancia, pues sugiere que las opiniones clásicas sobre la conciencia no hacían referencia a la ‘interioridad’ o a la ‘autorreflexión’.” (Berrios, 2018)

⁵ La casa u hospicio de pobres en la ciudad de México se fundó en 1774, tenía por objetivo que “ya no se mendigara el sustento a los transeúntes, a los que salían de las iglesias, a los que paseaban en un carro tirado por caballos, a los que se dirigían al trabajo, a los que venían de arreglar un asunto importante. Es decir, a los que tenían algo verdaderamente provechoso que hacer con su vida: la clase privilegiada” (Morales, 2010). Sin embargo, conforme avanza el siglo XIX y con él las guerras internas en el país, los objetivos originales se desvirtúan y se aceptan a delincuentes, mujeres embarazadas e incluso aristócratas. Ya para el gobierno del Segundo Imperio, el hospicio se encuentra entre las prioridades de Maximiliano, pero fueron las Leyes de Reforma las que originaron mayores daños.

⁶ Doña Petra Martínez, al Fiscal del Crimen, petición para poner a su hija, doña Agustina, en la casa de pobres, para su castigo y escarmiento y para que viva con honor y conducta. Expediente 010 (Criminal Caja 3336). Fecha: 1794. Unidad documental compuesta (Expediente). AGN.

⁷ Es importante señalar, como lo hace Gil Villegas, que para Weber existe una distinción entre lo “racional” y lo “irracional” en la acción social, esta racionalidad con arreglo a fines o instrumental es solamente un tipo más de racionalidad (Weber, 2016).

⁸ Las cursivas son mías.

⁹ Aunque las actuales investigaciones de Héctor Vera (2007) no se encuentren enfocadas en la conformación de México como Estado moderno, ofrece el estudio de la historia social desde la que México se adentra en la modernidad racional con la implementación del sistema métrico decimal francés el 15 de marzo de 1857 y sobre la cual también transitará Juárez, Maximiliano de Habsburgo y Porfirio Díaz.

¹⁰ Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos (12 de junio de 1859), Ley del Matrimonio Civil (23 de julio de 1859), Ley Orgánica del Registro Civil (28 de julio de 1859) y Ley de Exclaustración de Monjas y Frailes (11 agosto de 1859).

¹¹ Los jueces demagogos viviendo de los curatos. Diario “La sociedad”. Ciudad de México, México. Fecha: 1859-08-25. Página 3. Hemeroteca Nacional. Las cursivas son mías.

¹² Un país que no tiene deuda. Diario “La voz de México”. Ciudad de México, México. Fecha: 1873-02-27. Página 3. Hemeroteca Nacional.

¹³ Actualidades. Diario “La sociedad”. Ciudad de México, México. Fecha: 1865-07-27. Página 2. Hemeroteca Nacional.

¹⁴ Juárez, Lincoln y Maximiliano. Diario “El siglo diez y nueve”. Ciudad de México, México. Fecha: 1867-07-24. Página 2. Hemeroteca Nacional.

¹⁵ Las cursivas son mías.

¹⁶ Un análisis a mayor detalle podría abordar la relación entre la memoria y la cordura. *Recordar* en español tiene el mismo origen etimológico que *cordura*. *Re-cordar*, en francés podría entenderse como *rappeler*.

¹⁷ Tomo el concepto de “paradoja” en el sentido en que Marshall Berman (2020) lo destaca: “Se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, ‘todo lo sólido se desvanece en el aire’.”

¹⁸ Salvo por algunos otros escritores, entre ellos Jane Austen y su obra “Sensatez y Sentimiento”, donde desarrolla ideas similares a las de Flaubert.

¹⁹ Para Tomás de Cuéllar los “pollos” son adolescentes o jóvenes maleducados o con malas costumbres.

²⁰ No es casualidad que se eligiera a la Ciudad de México como el escenario de la obra. El objetivo de mostrar un país desarrollado y de impulsar el sentimiento nacionalista se sostiene con la imagen de la elegante capital “llena de palacios y jardines”, como el mismo Cuéllar la describiría. Vicenteño (2011) realiza en su tesis de grado un análisis detallado de la modernidad dentro de la obra de Tomás de Cuéllar.

²¹ Como son las madres las responsables de ofrecer una educación basada en la razón y las buenas costumbres, se deduce entonces —y Cuéllar lo deja implícito en su obra— que cuando un individuo carece de ello la culpable es entonces su propia madre. Un análisis feminista sobre la obra de Cuéllar permitiría desentrañar las obligaciones de las mujeres y su relación con el desarrollo de la cordura dentro de la sociedad.

²² Es un personaje de la comedia, caracterizado con joroba, barriga amplia y nariz aguileña. Entre sus cualidades está el ser excelente orador e incluso filósofo.

²³ “Las reglas del método son a la ciencia lo que las reglas del derecho y de las costumbres son a la conducta; dirigen el pensamiento del sabio de la misma manera que las segundas gobiernan las acciones de los hombres.” (Durkheim, 2016)

²⁴ “Los hombres de Occidente no se han comportado siempre del modo que hoy acostumbramos a considerar como típico suyo y como propio de los hombres ‘civilizados’.” (Elias, 2019)

²⁵ Me refiero a su texto *Diálogos*.

²⁶ Me refiero a su texto *El estudioso de la aldea*.

²⁷ Las espinas de una corona. Diario “El semanario de las señoritas mexicanas”. Ciudad de México, México. Fecha: 1851-10-01. Página 20. Hemeroteca Nacional

²⁸ Un año en Lowell. Diario “El semanario de las señoritas mexicanas”. Ciudad de México, México. Fecha: 1852-01-01. Página 581. Hemeroteca Nacional

²⁹ Bertolote (2008) nos habla de cómo en 1908 se funda en Connecticut la Mental Health Society y en 1909 Adolf Meyer sugirió el término “higiene mental”, término rápidamente aceptado por la recién fundada National Commission of Mental Hygiene. Sin embargo, el concepto es igual de complejo que el de “cordura”, pues en la discusión hay quienes hacen uso del término y quienes lo rechazan, su ambigüedad atraviesa diccionarios de psicología en Estados Unidos y Francia que la equiparan con “sanity” y “santé mentale”, mientras que en diccionarios psicoanalíticos simplemente no aparece, al igual que en toda la obra de Freud.

³⁰ Aunque se ha buscado construir una diferencia entre ambos y se ha pedido recientemente hacer mayor uso del término “trastorno”, la verdad es que en gran medida se llegan a usar como sinónimos, incluso en una misma definición.

³¹ Jurista estadounidense involucrado en el caso Buck vs Bell y a favor de la eugenesia en *imbéciles*.

³² Activista y feminista estadounidense a favor de la eugenesia en *débiles mentales*.

³³ Me refiero al artículo titulado “Celebrating Einstein”, escrito por William Stockton el 18 de febrero de 1979.

³⁴ Modelo criticado posteriormente por Karl Popper, John Condry y Charles Clark en una serie de artículos que el Fondo de Cultura Económica ha retomado en su título “La televisión es mala maestra”.

³⁵ La obra de Theda Skocpol es un referente frente al entendimiento del desarrollo y crisis del Estado de bienestar, analizando, por ejemplo, cómo las restricciones institucionales mermaron las posibilidades de un mejor desarrollo del Estado de bienestar.

³⁶ Sin embargo, hablando de consumo es necesario advertir que este término se usaba para decir que la tuberculosis se comía los tejidos, igual que consumir psicofármacos hace que éstos consuman el cerebro si se toman por una gran cantidad de tiempo, ocasionando más daños que beneficios (Gøtzsche, 2016).

³⁷ Durante gran parte del siglo XX, los institutos de psiquiatría en Estados Unidos se vieron fuertemente influidos por el psicoanálisis, por lo que era común encontrar psiquiatras que retomaban las posturas freudianas y jungnianas, principalmente.

³⁸ Me refiero al relato titulado “El método del doctor Tarr y del profesor Fether” y que ha tenido diferentes adaptaciones al cine.

³⁹ Tan sólo en el DSM-II de 1969 se proponían 180 trastornos, con el DSM-III de 1980 el número aumentó a 265 y con la cuarta versión de 1994 había cerca de 300 trastornos.

⁴⁰ Sin embargo, conviene mencionar que el problema no radica del todo en el sistema económico, sino en las ideas que de la cordura se tiene. Tanto el capitalismo como el socialismo han entendido a la cordura como un ideal al cual aspirar, los medios de llegar a ella han sido distintos en algunos casos y no tanto en otros.

⁴¹ Alfonso X “El Sabio” es el ejemplo más trabajado sobre un rey a quien se le atribuyen las siete virtudes principales, entre ellas la sabiduría y la prudencia eran las más importantes. Ante ello recomiendo revisar: *Documentación e itinerario de Alfonso X el Sabio* de Manuel González y María Antonia Carmona (2012), *La ciudad de la razón, el azar y la cordura* de Federico Vegas (1998) y *La virtud de la prudencia y la sabiduría regia en el pensamiento político de Alfonso X el Sabio* de Marina Kleine (2007).

⁴² Prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

⁴³ Las cursivas son mías.

⁴⁴ Sin olvidar a Saint Simon, Comte, Tarde, Tönnies, Simmel, Martineau, Schnitger y una larga serie de sociólogos no considerados clásicos quienes también contemplaron el aspecto histórico en sus estudios.