



**CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía**  
Vol. XX, No. 58 (abril 1988): 107-117

## DISCUSIONES

### UNA OBSERVACIÓN A FROMM (Sobre las repercusiones éticas de los descubrimientos de Freud)

ANTONIO ZIRIÓN  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Me propongo en esta nota comentar un pasaje muy concreto del libro *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud* de Erich Fromm,<sup>1</sup> que se refiere, en general, al tema de las repercusiones que los descubrimientos de Freud tienen en la ética. Aunque mi comentario no será en realidad más que una mera aclaración conceptual, no creo que su importancia pueda escapar a quienes se interesen por el estudio ético serio de dicho tema. Por otra parte, aunque las afirmaciones de Fromm que comento me parecen, por las imprecisiones de que adolecen, criticables, su crítica es relativamente independiente del juicio que podamos formarnos acerca del resto del libro y acerca de la obra de Fromm en su conjunto. Quiero señalar, sin embargo, que la fundamentación de una “ética humanista” como la que Fromm propone en *Ética y psicoanálisis*<sup>2</sup> no puede conseguirse sin una clara

<sup>1</sup> Siglo XXI, 2a. edición de 1981; título original: *Greatness and limitations of Freud's psychoanalysis*, 1979.

<sup>2</sup> FCE, Breviario 74, 8a. reimpresión de 1973; título original: *Man for Himself*, 1947.



delimitación previa de los conceptos y de los problemas que están involucrados en ella. En este sentido, los comentarios que siguen podrían considerarse, con ciertas reservas, como una aportación a esa delimitación.

Fromm afirma que una de las “grandezas” del pensamiento de Freud consistió en el descubrimiento del inconsciente. Este descubrimiento significa para Fromm el descubrimiento de “la discrepancia entre el pensar y el ser”.<sup>3</sup> El pensar —es decir, nuestro pensamiento consciente— no necesariamente coincide con el ser —es decir, los motivos o pulsiones inconscientes que en realidad nos constituyen y nos mueven. “El descubrimiento de Freud fue que lo que pensamos no es necesariamente idéntico a lo que somos; que lo que una persona cree de sí misma puede ser y, de hecho, generalmente es, muy distinto o incluso puede estar en total contradicción con lo que realmente es...”<sup>4</sup> Podemos estar de acuerdo con Fromm en lo anterior, e incluso conceder —aunque esto es ya ciertamente cuestionable— que “al reducir una gran parte del pensamiento consciente al papel de una racionalización de pulsiones, Freud tendió a destruir el fundamento del racionalismo...” y que con aquel descubrimiento “minó la tradición occidental del idealismo en sus manifestaciones filosóficas y populares...”<sup>5</sup> Fromm afirma en seguida que con ese mismo descubrimiento Freud realizó también “un descubrimiento de gran alcance en el campo de la ética”.<sup>6</sup> Acaso esto sea totalmente cierto. No obstante, la idea que se hace Fromm de este último descubrimiento no puede aceptarse tal como él la expone. Creo que vale la pena citar por extenso el

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

texto de Fromm que sigue inmediatamente a las últimas palabras citadas.

Hasta Freud, la sinceridad se podía definir como el decir lo que uno creía. Después de él, ésta ya no es una definición suficiente de la sinceridad. La diferencia entre lo que digo y lo que creo adquiere una nueva dimensión, a saber, la de mis creencias inconscientes o mis empeños también inconscientes. Si un individuo tiene la convicción de que castiga a su hijo porque con ello ayuda al desarrollo del niño, en la época anterior a Freud hubiera sido perfectamente honesto, siempre y cuando en verdad creyera tal cosa. Tras Freud, la cuestión crítica es averiguar si su creencia no será simplemente una racionalización de sus deseos sádicos, esto es, de que experimenta placer al pegar a su hijo, y que tan solo usa como pretexto la idea de que ello es para bien del niño. Antes de Freud, ése hubiera sido un hombre honrado, pero después de Freud, en este caso particular, sería deshonesto; de hecho, éticamente se podría preferir a aquel que cuando menos fuera lo suficientemente honrado como para admitir su motivo real. No sólo sería más honesto, sino también menos peligroso. Son ilimitados los tipos de crueldad y depravación que los individuos o la historia han racionalizado aduciendo que los motivaban las buenas intenciones. Después de Freud, la frase “mis intenciones eran buenas”, ha perdido su función como excusa. El hacer las cosas con buena intención es una de las mejores racionalizaciones para comportarse de manera nociva, y nada es más fácil que persuadirse uno mismo de la validez de tal racionalización.<sup>7</sup>

Freud amplió, en efecto, nuestra comprensión de las acciones humanas, introduciendo los elementos de la motivación inconsciente y de la represión inconsciente de la representación de dicha motivación. Esto da lugar, sin duda, a la intervención de lo que podemos llamar, con Fromm, una “cuestión crítica” nueva, que consiste en buscar, detrás de la motivación consciente (o de la motivación “reconocida”) los motivos inconscientes que, inconscientemente reprimidos, pudieran estar determinando la acción. Pero esta “cuestión crítica”

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 37-38.



no se presenta más que en vista de la posibilidad de que los motivos inconscientes contradigan a los motivos conscientes; es decir, de que los motivos inconscientes, considerados como los motivos reales, no coincidan con los motivos conscientes, considerados en tal caso como secundarios, accesorios o encubridores. Y no se ve cómo esta cuestión crítica, que sin duda constituye una novedad freudiana —por lo menos en cuanto a los términos en que está formulada en Freud—, pueda traer consigo un nueva manera de concebir la sinceridad, o bien una nueva “cuestión crítica” relativa o referida a la sinceridad. Ésta se define, como dice Fromm, “como el decir lo que uno creía”, es decir, en el caso de las acciones, como la compatibilidad o coincidencia entre la motivación *reconocida* y la motivación creída como real. Tanto el reconocimiento o la expresión como la creencia tienen lugar conscientemente. La “cuestión crítica” relativa a la sinceridad, si así queremos llamarla, consiste, como siempre ha consistido, en la indagación o en la comprobación de esa coincidencia entre la expresión o el reconocimiento y la creencia. No se refiere de ninguna manera a la posibilidad de una incompatibilidad o una oposición entre esa expresión y un motivo considerado como motivo real. La ignorancia o el error no son causales de insinceridad. Es decir, la posibilidad de la insinceridad es la posibilidad de que no coincidan mi expresión y mi creencia, y no la posibilidad de que no coincidan mi expresión y mis motivos reales. Lo que ocurre es que, antes de Freud, normalmente se consideraba (vamos por lo menos a suponerlo) que los motivos creídos coincidían siempre con los motivos reales. Lo que Freud pone de manifiesto es la posibilidad de una incompatibilidad entre la creencia (los motivos creídos) y la realidad (los motivos reales); pero esta posibilidad es totalmente distinta de la posibilidad de una incompatibilidad

tibilidad entre la expresión (lo que se dice que se cree) y la creencia (lo que realmente se cree). Sólo esta última posibilidad da lugar a la “cuestión crítica” relativa a la sinceridad; la primera da lugar a la nueva “cuestión crítica” que suscita el descubrimiento de Freud.

Fromm opina que, después de Freud, la compatibilidad o coincidencia entre la expresión (“el decir...”) y la creencia (“...lo que uno creía”) no es ya una definición suficiente de la sinceridad. En vista de las observaciones anteriores, no encontramos ninguna razón para que no lo sea. La definición o el concepto de sinceridad requeriría acaso (pero esto es aún dudoso, como veremos) un ajuste o una precisión nuevos, sólo si por sinceridad entendiéramos la coincidencia entre la creencia (los motivos creídos) y la realidad (los motivos reales). Pero tal ajuste en realidad consistiría, no en una modificación del concepto, sino en una modificación de nuestra creencia en su aplicabilidad; es decir, que aun en aquel caso, Freud no habría transformado un concepto, sino demostrado que los hechos no siempre lo cumplen; que los motivos que creemos tener no siempre son los motivos que realmente tenemos. En otras palabras, si antes de Freud llamábamos sinceros a quienes creían lo que eran (a quienes creían tener los motivos que realmente tenían), Freud vino a decirnos que casi no había personas sinceras, que no podíamos llamar a alguien sincero sin decidir antes una nueva “cuestión crítica”, y no a decirnos que nuestro concepto de sinceridad era un falso concepto. Pero ni siquiera llamábamos sinceros a quienes creían lo que eran, sino a quienes decían lo que creían. En ningún caso, pues, pudo cambiar Freud nuestro concepto de sinceridad.

Sostiene Fromm que antes de Freud hubiera sido un hombre honrado (honesto, sincero) el individuo que castiga a su hijo convencido de que con ello ayuda al de-



sarrollo del niño; pero que como después de Freud podemos averiguar que su creencia no era más que una racionalización de sus deseos sádicos y que tan sólo usa como pretexto la idea de que el castigo beneficia al niño, ese hombre es ahora deshonesto. Sería una ciencia maravillosa la que pudiera, no solamente transformar conceptos, sino dar y quitar valor moral a las acciones o a los hombres —y esto, además, mediante aquella misma transformación de conceptos. Pero ninguna ciencia puede hacer esto por ningún medio, y por lo tanto el psicoanálisis de Freud tampoco. No se trata de discutir ahora si los valores morales existen o no existen, o si la sinceridad y la honestidad son o no moralmente valiosas, sino de ver con claridad que, si los valores morales existían antes de Freud, Freud no los destruyó, y que si no existían antes de Freud, Freud no los creó (y mucho menos los destruyó). Es posible, aunque dudoso, que los descubrimientos de Freud nos hayan hecho ver que el hombre del ejemplo es deshonesto e insincero. En ese caso, tendríamos que convencernos de que lo era también antes de Freud: sabríamos ahora que estábamos equivocados cuando afirmábamos que ese hombre era honesto. Es posible, aunque dudoso, que los descubrimientos de Freud nos hagan ver que el hombre del ejemplo no es honesto ni deshonesto, que en realidad su acción —y acaso todas las acciones humanas— no es susceptible de valoración o cualificación moral. En este caso, no lo es después de Freud y no lo fue antes de Freud. En ambos casos, lo único que habría cambiado —porque una ciencia sí puede provocar este tipo de cambios— sería nuestra valoración o nuestro juicio moral, y esto es algo completamente independiente de la existencia o inexistencia real (o moral) del valor de la acción o de la persona. Dicho de otro modo: sólo hay una doctrina ética que puede justificar las afirmacio-

nes de Fromm, pero se trata de una doctrina absurda. Se trata, en efecto, del relativismo ético que consiste en afirmar que nuestras valoraciones o nuestros juicios morales *determinan* en realidad el valor o la falta de valor de una acción. Es decir, que si juzgamos que un hombre es deshonesto, ese hombre *es*, en virtud de nuestro juicio, deshonesto, y si lo juzgamos honesto *es* honesto. Fromm cae sin duda en este relativismo, pero me parece que, por decirlo así, cae en él inconscientemente a causa de la modificación que introduce en el concepto de sinceridad o de honestidad.

No es Freud, en efecto, sino Fromm, quien trastoca el concepto de sinceridad cuando afirma que un hombre es deshonesto o insincero cuando no admite el motivo real de su acción. Hay que observar que Fromm está asumiendo que este motivo real es inconsciente. Este es precisamente el descubrimiento de Freud que está exponiendo y cuyas consecuencias éticas está tratando de fijar. Ahora bien, la afirmación de que la sinceridad (o la honestidad), cuando se refiere a nuestras acciones, consiste en (o implica) la admisión de la motivación real inconsciente, sólo puede entenderse o interpretarse de dos maneras, y en ambas resulta falsa. Afirmar que un hombre es deshonesto porque no admite sus motivos reales inconscientes puede equivaler, en primer lugar, a convertir su ignorancia científica en una deshonestidad. Pero la ignorancia científica no es, evidentemente, una deshonestidad, ni siquiera *después* de Freud. No lo es tampoco el desconocimiento de las propias y particulares motivaciones inconscientes. Nadie está obligado moralmente a psicoanalizarse. Fromm no puede querer decir esto. Pero de acuerdo con la segunda manera de entenderla, su afirmación no es sólo falsa, sino absurda. En efecto, afirmar que un hombre es deshonesto porque no admite sus motivos reales inconscientes puede



equivaler a afirmar que sus motivos reales inconscientes no son inconscientes. Esto es efectivamente absurdo, pero sólo bajo esta interpretación puede comprenderse que Fromm diga que “después de Freud, la frase ‘mis intenciones eran buenas’, ha perdido su función como excusa”. Porque lo único que puede hacer que esa frase no le sirva a alguien como excusa es la conciencia de sus malas intenciones reales; es decir, en otras palabras, la falsedad de esa frase. Si lo que Freud descubrió hace que esa frase sea universalmente falsa, Freud no descubrió las motivaciones reales inconscientes, sino la deshonestidad universal del género humano. Este descubrimiento tendría, ciertamente, las mayores consecuencias para la ética, pero éstas no serían las que Fromm quiere que sean. Pero si Fromm sostiene que esa frase ya no puede servirle a nadie como excusa debido a que Freud descubrió que hay motivaciones reales inconscientes, entonces está obligado a sostener que todos, de alguna manera, conocemos esas motivaciones inconscientes, y, por tanto, que esas motivaciones no son en realidad tan inconscientes. Un hombre puede decir que sus intenciones eran buenas, y si real y conscientemente cree que sus intenciones eran buenas, no podemos decir que es insincero o deshonesto aunque sepamos que inconscientemente tenía pésimas intenciones. Si un hombre está persuadido de sus buenas intenciones, nosotros podremos saber que su persuasión obedece a una racionalización perversa que encubre sus nocivas y malignas intenciones; pero si ese hombre no está consciente de la racionalización y del encubrimiento no podremos achacarle ninguna deshonestidad. Y si, por el contrario, tiene conciencia de ellos, entonces no está en realidad persuadido de sus buenas intenciones y al hacerlas valer ante nosotros pretende engañarnos y ocultar lo que sabe. Nada es más difícil —creo incluso que es imposible— que per-

suadirse uno mismo, conscientemente, de que no vive lo que conscientemente sabe que vive. No se le hace ningún favor a Freud suponiendo que todos nos damos cuenta de los auténticos propósitos de nuestras racionalizaciones; pues si así fuera, éstas no cumplirían realmente sus propósitos, lo que limitaría considerablemente la grandeza y la importancia de su descubrimiento.

No creo que pueda decirse, pues, que el descubrimiento del inconsciente ha modificado la definición o el concepto de la sinceridad. Fromm mismo parece reconocerlo un poco más adelante, cuando afirma que Freud “no aceptaba las declaraciones por su apariencia, sino que las miraba con escepticismo, aun cuando no dudase de la sinceridad consciente de la persona”.<sup>8</sup> Pero nadie había supuesto, ni Freud supuso, que la sinceridad fuera inconsciente, de manera que esa “sinceridad consciente” no es más que la sinceridad de siempre. En vista del descubrimiento de Freud, y de la nueva “cuestión crítica” que suscita, podemos aceptar, tal vez, que “tal sinceridad consciente significa relativamente poco dentro de la totalidad de la estructura de la personalidad de alguien”.<sup>9</sup> Lo que no es posible aceptar es que se haya convertido en insinceridad. Aunque abrigamos dudas respecto de esta reducción de la importancia de la sinceridad “consciente” —sobre todo si tenemos en cuenta que para el mismo Freud el tratamiento psicoanalítico se basaba en un pacto entre el médico analista y el *yo* del paciente en el cual “el *yo* enfermo nos promete la más completa sinceridad, es decir, promete poner a nuestra disposición todo el material que le suministra su auto-percepción. . . ”—,<sup>10</sup> es cierto que Fromm, en las últimas

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 39.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Cfr. Compendio del psicoanálisis*, 2a. parte, Cap. VI.





declaraciones citadas, en las cuales reconoce la posibilidad de la sinceridad, ha escapado de la maraña de confusiones que contiene el pasaje que hemos comentado. Es en todo caso cierto, también, que la única sinceridad que a la ética puede interesarle —si puede interesarle alguna—, la única a la que puede conferirle algún valor o algún mérito moral —si es que puede en absoluto conferirselo a alguna—, es esa “sinceridad” que no por ser meramente “consciente” ha dejado de ser, después de Freud, la mejor vía para alcanzar algún conocimiento de nosotros mismos y de los demás.

Estos comentarios no agotan, desde luego, todas las cuestiones de importancia ética que plantean los descubrimientos que realizó Freud, ni siquiera todos los que se refieren a la sinceridad. Es indudable que las observaciones de Fromm, aun en medio de sus confusiones, formulan entre líneas el auténtico problema ético —y ante todo, *moral*— enlazado con el descubrimiento de las motivaciones o intenciones inconscientes. Después de Freud cabe siempre, como diría Ricoeur, la sospecha (la “cuestión crítica” de Fromm). Pero he dicho que el problema es ante todo moral (es decir, práctico y no teórico) porque la introducción de la sospecha o de la nueva “cuestión crítica” sólo cobra su auténtica significación cuando es el mismo hombre que actúa y vive el que la lleva a cabo. Es en el hombre que castiga a su hijo —para seguir con el ejemplo de Fromm— y, con toda seguridad, en su conciencia, donde la sospecha puede provocar un auténtico “problema”. Es ahí donde en última instancia se resuelve el cúmulo de problemas teóricos a que la ética y la filosofía no han decidido enfrentarse, acaso porque consideran que no cuentan todavía con las premisas —no sólo éticas o filosóficas, sino principalmente psicoanalíticas— que exige su solución: ¿Son mis motivaciones inconscientes motivaciones *mías*, y si

lo son, en qué sentido? ¿Puedo hacerme responsable de ellas, suponiendo que las ignore? ¿Puedo hacerme responsable de ellas, suponiendo que las conozca? ¿Puedo hacerme responsable de ellas, suponiendo que las sospeche o esté en proceso de conocerlas? ¿En qué consiste el fenómeno de asumir —o hacer conscientes— las motivaciones inconscientes? ¿Qué sentido moral tiene el encubrimiento inconsciente? ¿Qué sentido moral tiene el sentimiento, consciente o inconsciente, de culpabilidad? ¿Puedo ser libre ante mi *ello*? ¿Puedo ser libre ante mi *yo*? ¿Hay en todo esto un problema y, si lo hay, cómo hay que plantearlo?