



Fabelo Corzo, José Ramón. "Valoración del pensamiento axiológico de Risieri Frondizi". En: *Pensamiento Axiológico. Antología*. Cali-La Habana: Biblioteca Americana, Universidad del Valle-Instituto Cubano del Libro. 2011. págs. pp. VII-XXIII

(Publicado originalmente a manera de "Epílogo" al libro *Risieri Frondizi. Pensamiento Axiológico*. Antología. [Selección, Prólogo y Epílogo de José Ramón Fabelo]. Biblioteca Americana, Universidad del Valle-Instituto Cubano del Libro, Cali-La Habana, 1993, [pp. VII-XXIII]). (Revisado para su publicación en la Biblioteca Virtual del Filosofía y Pensamiento Cubanos – enero 2011)

Una vez presentadas, a través de esta selección, las ideas más importantes de Risieri Frondizi sobre los valores, nos disponemos a continuación a someterlas a un enjuiciamiento crítico, mediante el cual trataremos de recalcar tanto los elementos positivos contenidos en su teoría, como las limitaciones que a nuestro juicio ella posee.

El análisis se basará sólo en los materiales aparecidos en esta selección. Sin embargo, debido a que en ocasiones, como habrá podido apreciar el lector, en uno u otro fragmento se repiten las mismas ideas con distinto grado de fundamentación, hemos preferido abandonar el orden cronológico con que presentamos su obra, es decir, no someter a valoración cada uno de los trabajos seleccionados, sino estructurar la lógica del análisis por los temas o problemáticas más importantes.

1. Crítica a las distintas corrientes del pensamiento axiológico universal

Frondizi generalmente comienza el análisis de la problemática axiológica con el enfrentamiento crítico de las concepciones predominantes en la filosofía contemporánea. Esto es muy importante para cualquier filósofo que se proponga, como es el caso de Frondizi, superar las concepciones vigentes y promover una comprensión distinta sobre la temática que es objeto de estudio. Es evidente que la demostración de la superioridad de una nueva teoría en la explicación de determinado fenómeno social debe partir de la constatación de las insuficiencias y limitaciones de los otros sistemas teóricos que posean la misma finalidad.

El filósofo argentino comprende muy bien este significado de la crítica y la convierte en un principio metodológico presente en toda su obra. Según su opinión, dos son los criterios válidos para la realización de la crítica: la coherencia lógica y la corroboración empírica. Se puede criticar a un autor por ausencia de rigor lógico en la exposición o porque la realidad no se comporta como se afirma teóricamente. [83][1]

En principio consideramos acertados estos dos criterios de la crítica filosófica que enuncia Frondizi. Sólo hay que decir que tanto uno como otro deben ser subordinados al supremo y fundamental: la práctica. En efecto, la práctica constituye el criterio superior de la veracidad del conocimiento, y no en el sentido de que sea necesariamente un tercer criterio, distinto a los que propone el teórico latinoamericano. Se trata de que tanto la coherencia lógica como la corroborabilidad empírica deben su validez, ante todo, a la propia práctica. ¿De dónde surgen las reglas y figuras de la lógica, sino de la actividad práctica humana muchas veces repetida, que convierte en axiomas determinados nexos esenciales y regulares entre los objetos, fenómenos y procesos de la realidad? ¿Cómo corroborar empíricamente un conocimiento, si no es a través de la práctica y los resultados de ésta? Además, como sabemos, las tesis filosóficas, por su alto grado de generalidad, son las más difíciles de fundamentar y, también, de refutar. Un simple contraejemplo no puede



echar abajo una teoría filosófica. El criterio supremo no es un acto práctico aislado, sino toda la práctica milenaria de la humanidad, que puede, incluso simultáneamente, adoptar la forma de leyes de la lógica y de leyes de la realidad empírica.

Aunque Frondizi no hace un reconocimiento explícito de todo esto, observamos que siempre, en el ejercicio de la crítica, se preocupa por la solidez y universalidad de los contraargumentos que utiliza en el enjuiciamiento de cada tesis sometida a análisis. Por lo demás, es necesario señalar que el pensador argentino es consecuente con los criterios que formula, mostrando una gran capacidad tanto para introducirse en la lógica del discurso filosófico de su oponente y encontrar en ella sus propias contradicciones internas, como para descubrir también las contradicciones externas del sistema criticado con la realidad.

Frondizi no sólo señala los errores e insuficiencias que en su opinión poseen las concepciones analizadas, sino que, además, trata de descubrir sus fuentes gnoseológicas, como cuando expone las causas de las opiniones contrapuestas en la polémica objetivismo-subjetivismo (cuya lógica es muy bien reproducida por él) y llega a la conclusión de que el error de ambas tendencias radica en la absolutización de una de las aristas reales del problema. [21] En ocasiones pueden encontrarse también intentos de revelar las raíces sociales de determinados postulados. Es el caso de la interpretación que realiza de la comprensión de los valores de Hartmann y Scheler, asociada por él a la experiencia social y al medio cultural e histórico en que desarrollaron su actividad los pensadores alemanes. [138]

Por otro lado, Frondizi está lejos de establecer una relación nihilista con respecto a las concepciones criticadas. Todo lo contrario, se esfuerza constantemente por reconocer y rescatar los elementos positivos contenidos en esas concepciones, asimilándolos dialécticamente en la suya propia.

Esto nos conduce a afirmar que en la obra del pensador argentino podemos encontrar un modelo de crítica metodológicamente acertado con pocas fallas en la aplicación de los principios característicos para un correcto análisis crítico.

Tal vez uno de los pocos deslices metodológicos que comete ocurre cuando analiza la afirmación de Bertrand Russell de que los juicios de valor no pueden ser probados. En lugar de fundamentar la crítica en el reconocimiento de la posibilidad de un tipo de demostración lógica diferente y específica para los juicios de valor, Frondizi se mete en un laberinto lógico al cuestionarse si se puede probar que lo que se prueba tiene mayor valor que aquello que no puede probarse. [25] Habría entonces que preguntarse, siguiendo su propia lógica: ¿acaso esta interrogante prueba algo? Y de probarlo, ¿qué importancia tendría si el hecho de probar no nos dice nada del valor de lo probado? Como vemos, aquí la posición de Frondizi conduce a un punto cercano al irracionalismo al dudar de la importancia y eficacia de la demostración lógica. No es éste el camino correcto de la crítica. No se trata de cerrar los ojos a la razón, lo cual haría estéril toda discusión científica.

Pero esta clase de dificultad no es lo típico en la obra de Frondizi, quien, por el contrario, se nos presenta como uno de los más destacados analistas latinoamericanos del pensamiento filosófico y axiológico mundial y del continente, no sólo por lo abarcadores que resultan sus análisis, sino por la rigurosidad con que los realiza. Esto nos ha llevado a considerar que el aspecto crítico es uno de los más fuertes de la doctrina de este filósofo.

Lo anterior no significa que no existan puntos flacos en su crítica a otras concepciones. Sin embargo, estas limitaciones son fundamentalmente derivadas de las insuficiencias de su propio sistema teórico y no



constituyen, por lo general, el resultado de una inadecuada comprensión y aplicación de los principios metodológicos de la crítica.

En lo que se refiere al análisis directo de las distintas corrientes axiológicas, Frondizi parte del reconocimiento del carácter real, cotidiano y permanente del objeto fundamental sometido a la reflexión y discusión teóricas: el de la naturaleza de los valores. Con esto patentiza que no se trata de un problema meramente teórico, sino también práctico. Axialógicamente expresado el asunto adopta la forma de las siguientes interrogantes: ¿son los valores objetivos o subjetivos?; ¿algo es un valor porque lo valoramos como tal, o lo valoramos como valor precisamente por serlo?; ¿quién es primario y determinante en la relación valor-valoración?; ¿es posible una valoración objetivamente verdadera? No cabe dudas de que estamos ante la presencia del problema capital de la axiología y el pensador argentino se percata muy bien de ello. Señala acertadamente cómo en dependencia de la solución ofrecida a estas interrogantes se conformaron las dos corrientes axiológicas principales: el objetivismo y el subjetivismo.

Luego de comprobar este hecho, Frondizi se apresta a someter a crítica tanto una como otra tendencia y comienza por la subjetivista. Con gran tino el filósofo argentino evalúa las limitaciones de esta comprensión de los valores. Si fueran el deseo, el agrado o el interés subjetivo los que confieren valor al objeto no podría haber valoración equívoca, las normas de conducta se guiarían por los caprichos personales, serían infundados el premio y la sanción social, carecería de sentido la educación ética, estética o de otro tipo y tanto valdría el corrompido como el hombre honesto ya que ambos se guiarían por sus propios deseos e intereses que son, en fin de cuentas, los que “hacen valiosa” su conducta. [22] Los deseos mismos todos serían equiparados y no cabría hablar de deseos superiores e inferiores, adecuados e inadecuados. [25] De esta forma las conductas más infames serían justificadas axialógicamente, puesto que el valor quedaría reducido a la valoración y ésta dependería de los disímiles y cambiantes deseos, intereses e inclinaciones de los sujetos individuales. [132]

No pueden existir, a nuestro juicio, argumentos más sólidos en la crítica al subjetivismo axialógico que los presentados aquí por Frondizi. Todo esto lo conduce a la búsqueda de un fundamento objetivo de los valores y también, mediante éstos, de las valoraciones. Muy bien señala el filósofo que el status de valor de un objeto no puede estar en dependencia de las valoraciones, con toda la variabilidad que las caracteriza y que se pone de manifiesto en las discusiones axialógicas. Concordamos con él en que estas últimas pueden basarse en cuestiones fácticas cuando existe un diferente grado de conocimiento del objeto, pero también en cuestiones puramente axialógicas. [23] En este último caso la discordancia en la valoración puede explicarse sólo recurriendo a la diferencia de necesidades, intereses y gustos.

Para Frondizi y en esto no podemos más que concordar con él las necesidades e intereses subjetivos tienen mucha mayor incidencia en las valoraciones que en los valores, si entendemos a estos últimos en su dimensión objetiva. En tal sentido es de destacar el carácter mayormente subjetivo de las primeras en comparación con los segundos. Por lo tanto, identificar valoración con valor significa subjetivizar a este último, entenderlos sólo en una de las dimensiones de su existencia, con todas las consecuencias funestas que en el plano práctico tal unilateralidad implicaría.

Es cierto que en ocasiones Frondizi hace ciertas concesiones en la crítica al subjetivismo que, como veremos más adelante, se asocian a determinadas inconsecuencias de su propia doctrina. Por ejemplo, cuando el pensador argentino analiza críticamente la teoría del valor como placer, justifica esta concepción para lo que él denomina esfera sensible y, en particular, del gusto: comidas y bebidas. [131] Sin embargo, tampoco aquí parece ser justa esta comprensión de los valores. En primer lugar, porque el valor de un alimento no es el resultado directo de la percepción subjetiva (gustativa) del mismo, aunque



indiscutiblemente el sabor (como fuente del gusto) forma parte de sus cualidades axiológicas; y en segundo lugar, porque el propio sabor está en dependencia de determinadas cualidades objetivas de la sustancia alimenticia, de su composición química. Por lo tanto, el gusto es, en este caso, factor determinante tal vez de la valoración, pero no del valor real del alimento. El hecho de que a un individuo pueda no gustarle un determinado plato, digamos, no significa que el mismo deje de ser valioso y tenga, por lo tanto, que desaparecer de la dieta de la comunidad.

Otras veces, por el contrario, da la impresión de que Frondizi absolutiza en su crítica la independencia del valor respecto a determinados factores humanos. Así, al analizar la interpretación del valor como interés, llega a admitir la existencia de valores ajenos a todo tipo de interés, [132-133] lo cual tampoco parece posible. No pueden existir valores desvinculados totalmente de los intereses. Es más, algo es valor sólo en la medida en que afecta positivamente los intereses de la sociedad y su desarrollo. Y esto no implica necesariamente una subjetivización de los valores, como piensa Frondizi. Lo que sucede es que el filósofo argentino no concibe la existencia social de los intereses como resultado del lugar que objetivamente ocupan los diferentes sujetos en el sistema de relaciones sociales, los identifica sólo con su concientización y no los ve como una correlación objetiva entre el sujeto y el objeto. Claro, es necesario señalar que en el plano funcional de la conducta humana el interés actúa como tal luego de ser interiorizado; sin subjetivarse él no puede convertirse en fuerza motriz de la actividad ni en condicionante de la valoración. Pero no es la mera concientización de ciertos intereses la que ya de por sí convierte en valioso al objeto de esos intereses. Las cosas no se hacen buenas porque así se estimen. Una valoración errada, que parta de una falsa toma de conciencia de los intereses, como producto, digamos, de la manipulación que de este proceso hace la propaganda, no quita ni agrega valor real a ningún objeto en cuestión, aun cuando en el imaginario subjetivo pueda tenerlo. Una cosa es el valor real del objeto y otra distinta es su valoración subjetiva. El primero está determinado por el interés como relación objetiva, la segunda por el interés subjetivado, correcta o incorrectamente concientizado. Pero, además, si en el caso de la valoración cualquier interés puede condicionarla, no todo interés confiere valor real a un objeto, sino sólo aquel que exprese la correlación objetiva entre el objeto y la *sociedad como sujeto*.

Más adelante nos referiremos al mecanismo por medio del cual los intereses de la sociedad condicionan al valor. Ahora sólo nos proponíamos subrayar estas inexactitudes en la crítica de Frondizi al subjetivismo, que no demeritan, por supuesto, el significado de la misma.

Como una variante de la tendencia subjetivista, Frondizi analiza la llamada comprensión sociologista del valor. Según esta última, el surgimiento de los valores depende de su aprobación por la sociedad. Lo bueno, lo bello, lo útil o lo sagrado no radican en las cualidades que poseen los hechos o fenómenos, sino en la reacción de la comunidad. Lo mismo sucede con la tabla de valores. La educación consiste en ajustar la conducta y el pensamiento de las nuevas generaciones a esa tabla de valores socialmente aprobada. La legitimidad del valor no depende, por lo tanto, ni de Dios, ni de ninguna cualidad objetiva del fenómeno, ni del deseo de uno u otro individuo, sino del respaldo de la mayoría. En resumen, se trata de una especie de subjetivismo colectivo, comunal o social con el que se pretende eliminar las limitaciones del subjetivismo individual.

Reconoce el filósofo argentino que el sociologismo acierta al considerar el valor como un fenómeno social, por lo que renuncia con ello a la explicación metaempírica del mismo. Además, valora altamente las investigaciones realizadas por algunos autores de estas tendencias sobre los valores en distintas comunidades y, particularmente, en sociedades primitivas. [124]

Al mismo tiempo, Frondizi realiza una crítica muy convincente a esta concepción, mostrando que,



ciertamente, el sociologismo realizó aportes importantes a la explicación de por qué en una u otra comunidad se reconocen determinados valores, pero que esto no significa legitimarlos. La explicación de las causas de las valoraciones no implica su justificación. Es evidente que casi todas las comunidades o pueblos a través de la historia se han equivocado en reiteradas ocasiones en la valoración del significado de uno u otro objeto o fenómeno. Si la justeza de las valoraciones dependiera exclusivamente de su aceptación por la comunidad, sería imposible calificar como equívoca cualquier valoración social, por muy fantástica o desajustada que nos parezca. Ni la inquisición, ni la esclavitud, ni la matanza nazi podrían ser moralmente repudiadas. [125-127]

Por otro lado, como bien señala el pensador argentino, esta concepción de los valores no permite resolver los conflictos surgidos por el choque entre los valores aceptados por sociedades distintas; no puede explicar las reformas morales o sociales que parten precisamente del rechazo a los valores vigentes; negaría cualquier acción encaminada a la superación de determinados prejuicios que, además, nunca serían entendidos como tales (es decir, como falsas valoraciones) mientras que éstas sean de aceptación colectiva. En fin, no tendría sentido ninguna acción renovadora ni cambio social. [128-130] No hay dudas de la certeza de la conclusión a la que arriba Frondizi cuando afirma que el sociologismo es una incitación al mantenimiento del *statu quo* y al conformismo. [128] El filósofo argentino se percata del propósito ideológico de esta doctrina: la justificación de la realidad social existente.

Si en algún sentido la crítica de Frondizi al sociologismo no fue lo suficientemente profunda y completa se debió al no reconocimiento por parte de él de la existencia de ciertas regularidades universales en el desarrollo social. Así, al reconocer junto al sociologismo, la variabilidad de las valoraciones de una sociedad a otra, [125] Frondizi ignora por completo los aspectos comunes que se repiten con una u otra tonalidad o expresión concreta en las distintas comunidades y que son manifestación y resultado de la acción de esas regularidades históricas que, más allá de toda diversidad, están presentes en el desarrollo de todos los pueblos. Reservar un lugar a lo común es tan importante como el reconocer la diversidad y de ello, sin embargo, aquí no se habla.

Esto constituye una limitación lógica allí donde no se parta de la aceptación de la existencia de cierto fundamento común en el movimiento histórico de los pueblos, sea porque no se tome en cuenta que los procesos históricos se dan sobre la base de un basamento antropológico compartido, precisamente aquel que nos identifica como especie, sea porque se olvide el hecho de que desde hace más de quinientos años conllevamos todos una misma historia universal, aunque no todos ocupemos en ella el mismo lugar ni desempeñemos las mismas funciones. En distintos lugares de su obra -incluidas estas páginas dedicadas al análisis del sociologismo- Frondizi da muestras de esta carencia. Por ejemplo, en lugar de buscar el basamento social para los cambios que se producen en los criterios de moral, explica éstos exclusivamente por el descubrimiento de los errores empíricos y morales en que se incurrieron. [128-129] Así es explicada la defensa moral -que llegó a ser armada- de la esclavitud en el sur de los Estados Unidos. Aunque reconoce la influencia de factores económicos y de otra índole, caracteriza este tipo de valoración de la esclavitud fundamentalmente como resultado de un error empírico: se pensaba que los negros eran realmente seres inferiores. [128] Es evidente que aquí Frondizi toma por causa (fundamental) algo que más bien es una consecuencia. Es indiscutible que se trata de una valoración inadecuada, asociada a una forma errada de pensar, pero las razones socio-económicas no fueron simplemente otras que influyeron, sino el fundamento último de esa valoración y de esa manera de pensar. La esclavitud fue una etapa histórica socialmente condicionada y, hasta cierto punto, lógica en el desarrollo de esa nación y no es de extrañar que los criterios morales estuviesen en esta época en resonancia con la situación económico-social. Desde luego que hoy, desde nuestra época y desde nuestra moral, nos resulta fácil percibir los "errores" morales de aquel momento, pero aquella moral (si no tomamos en cuenta sus diversos matices asociados a las



particularidades de cada grupo étnico, a sus tradiciones, costumbres, creencias religiosas, etc.), era la única factible para las condiciones sociales de su época. Sólo cuando la necesidad histórica (léase las necesidades genéricamente humanas) empuja hacia nuevas transformaciones sociales, la vieja moral se resiente y co-mienza a chocar con los nuevos criterios que acompañan al cambio social.

Muy sólida es también la crítica que realiza Frondizi al objetivismo axiológico, representado, fundamentalmente, por Scheler y Hartmann. En este sentido condena sobre todo el carácter abstracto, unilateral y ahistórico de esta doctrina. Muy acertadamente señala que los valores que en esta concepción son comprendidos como *a priori*, en realidad son extraídos de la propia experiencia de estos filósofos y convertidos después, como por arte de magia, en esencias ideales inmutables. [28,138] Al transformar a los valores en entes absolutos, los autores de esta concepción pretenden quedarse al resguardo de críticas y posibles desmentidos de la realidad. [28]

Específicamente en el análisis de la concepción de Scheler, Frondizi capta la contradicción entre la opinión de aquél acerca del carácter inmutablemente objetivo de los valores y los criterios de jerarquía que él mismo ofrece. Uno de estos criterios es la profundidad de la satisfacción. Ciertamente, si un mismo valor provoca reacciones distintas en distintos sujetos y, por lo tanto, genera diferentes grados de satisfacción, ¿cómo tomar la profundidad de la satisfacción como criterio de una jerarquía inmutable e igual para todos? [30] Algo semejante ocurre con los criterios de la extensión (durabilidad) y de la divisibilidad. Si todos los valores son eternos, atemporales e inespaciales, ¿cómo hablar de su duración o de su posibilidad de dividirse en calidad de índices de jerarquía? [30-31]

Podemos notar la forma certera con que Frondizi revela las insuficiencias lógicas del objetivismo. Además, de su análisis se desprende que la concepción ahistórica de los valores, tanto en Scheler como en Hartmann, está "dotada" de la peor de las contradicciones, la contradicción con la realidad. Esto nos permite asumir como propios casi todos los elementos contenidos en esta crítica.

A nuestro juicio, la limitación fundamental que tiene aquí el pensador argentino radica en extraer de esta crítica la conclusión de la inconsistencia de toda comprensión de los valores como fenómenos objetivos. Con la refutación del objetivismo de Scheler y Hartmann, Frondizi cree haber echado abajo la tesis en general de la objetividad de los valores. Pero éstos pueden ser comprendidos como existentes objetivamente, aun cuando no se sitúen en el mundo ideal descrito por los filósofos alemanes. A esto nos referiremos con más detalle en lo adelante; por lo pronto nos interesa sólo constatar esta limitación.

Como hemos podido apreciar, tanto el objetivismo como el subjetivismo (incluida su versión sociológica) se someten a una crítica minuciosa, sólida y esencialmente justa por parte de Frondizi en distintos momentos de su obra. A su juicio, ambos son unilaterales, toman un solo aspecto en consideración, reducen el todo a uno de sus componentes. De ahí su inconformidad con la solución que ofrecen una y otra tendencia a la problemática axiológica. Esto lo obliga a buscar una tercera línea para la comprensión de la naturaleza de los valores.

2. Surgimiento del valor en la relación sujeto-objeto

Esta nueva vía, en opinión de Frondizi, tiene que partir de la experiencia y no contraponerse a ella, [34] no perderse en la nebulosa mística de las esencias ideales, ni ocultarse tras la ambigüedad de los disímiles deseos y preferencias del mundo interior del sujeto. ¿Tienen los valores necesariamente que ser objetivos o subjetivos?, [33] se cuestiona. Y al responder esta interrogante realiza la siguiente reflexión: la naturaleza del valor ha de descubrirse en la relación real entre el sujeto y el objeto, es el resultado de una relación o



tensión entre ellos y presenta una cara objetiva y otra subjetiva. [33] En consideración del filósofo argentino el valor no puede existir sin un sujeto que valora, pero tampoco sin el objeto valorado ni sin la actividad misma de valorar. [35] Estos son precisamente, según él, los tres componentes del valor: el sujeto, el objeto y la valoración.

Nos parece muy acertada la pretensión del autor de buscar la explicación de la esencia del valor en la relación sujeto- objeto. Este hecho lo pone ya muy por encima de las concepciones objetivistas y subjetivistas que él critica. Realmente el valor surge en esa relación. No puede hablarse de valores sin tener en cuenta las propiedades objetivas de los fenómenos que los hacen significativo para el hombre y la sociedad. Pero tampoco tendría sentido concebir al valor sin vínculo alguno con la sociedad y los hombres concretos. Por otra parte, Frondizi no concibe esa relación como pasiva, sino condicionada por la actividad del sujeto. Hasta aquí ha seguido Frondizi un camino indiscutiblemente correcto. Sin embargo, de ello extrae la conclusión de que el valor es una cualidad objetivo-subjetiva. Parecería que esta conclusión es el resultado inevitable de una deducción que parta de las premisas antes expuestas; pero en realidad no es necesariamente así. Pasemos a explicar por qué.

Como es conocido, en la relación sujeto-objeto pueden distinguirse, cuando menos, dos aspectos o lados íntimamente vinculados entre sí: el aspecto práctico y el aspecto gnoseológico o epistemológico. Independientemente de la estrecha conexión entre estos dos aspectos, ninguno de ellos puede reducirse al otro, si bien es cierto que el práctico constituye el fundamento del gnoseológico. Cuando Frondizi se refiere al surgimiento del valor en la relación sujeto-objeto, toma en cuenta de esta relación sólo la dimensión epistemológica. "Un sujeto valorando un objeto valioso será, por consiguiente, el punto de partida del análisis" [35] -señala. Esto le hace afirmar el carácter derivado que en cierto sentido tiene el valor en relación a su reflejo valorativo. El surgimiento del valor presupone como condición la presencia de un sujeto que lo valore, es decir, que, en última instancia, la valoración posee un carácter primario en relación al valor; algo es valor en la medida en que se percibe o valora como tal. [75] Esto provoca que Frondizi, aún sin desearlo, adopte una posición cercana al subjetivismo en su comprensión de los valores. Aunque en reiteradas ocasiones afirma que los valores no se reducen al placer, al deseo o al interés, de hecho no puede evitar cierta relación de dependencia, al partir de la valoración para explicar el valor.

Es cierto que todo valor presupone la existencia de un sujeto para el cual el objeto vale. Pero este sujeto es, en cierto sentido, creado por el propio valor. No hay valores porque haya valoración, sino más bien a la inversa: hay valoración porque hay valores. De la misma forma en que la producción hace surgir al consumidor, la creación de valores mediante la actividad práctica origina la capacidad subjetiva de valorar, aunque da la impresión de que algo es valioso porque así se valora, como también da la impresión de que algo se produce porque se consume. La sensibilidad estética, pongamos por caso, se ha desarrollado históricamente en estrecha unidad con el surgimiento y desarrollo de los valores estéticos, es decir, ha sido más bien consecuencia y no una causa previa en relación a estos últimos.

A pesar de que Frondizi llega al concepto de "actividad", esa actividad es predominantemente subjetiva, es exclusivamente la actividad de valorar. Y no debe ser la actividad valorativa, por sí sola, el punto de partida del análisis de los valores. De asumirlos así, los valores sólo podrían ser entendidos como exclusivamente subjetivos y sólo sería reconocible esa dimensión de los mismos. Sin embargo, muchas más potencialidades para el análisis integral y complejo de los valores nos lo ofrece partir en su análisis de la actividad práctica creadora de los mismos en tanto objetos, fenómenos o procesos con un determinado designio o función humana que cumplir en la sociedad. Frondizi no llega a captar la diferencia entre el proceso de surgimiento del valor y el proceso de su reflejo valorativo. Ve a ambos como la misma cosa y esto no le permite remontarse de una manera eficaz por encima del subjetivismo. Con ello pone en evidencia también aquí el



no reconocimiento de la existencia de un ámbito de objetividad social y de su forma fundamental de expresión: la actividad práctica.

La comprensión cabal de la naturaleza de los valores está asociada a la necesaria distinción entre los aspectos práctico y epistemológico de la relación sujeto-objeto. Es en la relación práctica (y no en la gnoseológica) donde nacen los valores objetivos; y ésta es la única forma posible de explicarlos sin hacer concesiones al subjetivismo. Claro que los valores no sólo existen en esa dimensión objetiva. Mediante el proceso de valoración, es decir, en los marcos de la relación epistemológica entre el sujeto y el objeto, resurgen los valores, pero esta vez al interior de la subjetividad del sujeto valorante, como resultado de todos aquellos factores que median su apreciación de la realidad. Es ésta la dimensión subjetiva de los valores, dimensión que sólo es posible como resultado de la inserción del sujeto en un mundo de objetos humanos, previamente creados mediante la praxis y cargados de significación para su vida. Es precisamente mediante su actividad práctica que el hombre logra que los objetos y fenómenos de la realidad adquieran una determinada significación para él y se conviertan en valores objetivos. La objetividad de la propia práctica condiciona el carácter también objetivo de los valores.^[2]

Pudiera dudarse de la existencia de tal distinción entre los aspectos práctico y gnoseológico si se habla de un sujeto abstracto general y un objeto abstracto general, pero no si tomamos en cuenta el sujeto y el objeto concreto. Por supuesto que en un plano teórico abstracto general, el mismo sujeto que conoce es el que actúa prácticamente. Pero el sujeto concreto que conoce no necesariamente (y no siempre, ni mucho menos) coincide con el sujeto concreto que actúa. No es lo mismo el proceso de producción de la máquina de vapor (aspectos práctico de la relación sujeto-objeto) que el proceso de descubrimiento de las leyes termodinámicas que la explican (aspecto gnoseológico de la relación sujeto-objeto). Incluso la producción de la máquina de vapor antecedió históricamente a la formulación de algunas de estas leyes. Ello provocó que muchos se cuestionaran la influencia real de la ciencia en la construcción de la máquina de vapor, como es el caso de R. S. Meikleham, quien en 1824 afirmaba: "La máquina de vapor fue creada, mejorada y perfeccionada por obra de los mecánicos prácticos y solamente gracias a ellos".^[3] Este es un ejemplo que habla por sí solo de la independencia relativa de los aspectos práctico y epistemológico de la relación sujeto-objeto. Por ello es posible y necesario diferenciar estos aspectos para explicar los valores objetivos y su relación con las valoraciones y valores subjetivos. En la relación práctica los valores objetivos surgen (de ahí la objetividad de su naturaleza); en la relación epistemológica los valores objetivos son apropiados y convertidos en fuente de las valoraciones y valores subjetivos. El contenido de estos últimos depende no sólo de la significación humana real del objeto sometido al juicio de valor, sino de múltiples factores adicionales que condicionan su apreciación subjetiva.

Por supuesto, esto no significa que el valor objetivo no guarde relación alguna con las necesidades e intereses de los hombres. Para convertirse en significativos y valiosos los objetos tienen que vincularse con la satisfacción de las necesidades y la realización de los intereses. Pero éstos, a su vez, no son las necesidades e intereses de un individuo aislado o de un grupo social determinado, sino las de la sociedad en su conjunto, las del ser humano genéricamente entendido. Los valores son, por tanto, expresión de las tendencias y potencialidades objetivas reales del desarrollo progresivo de la sociedad y, como tales, son primarios y determinantes en relación con la capacidad subjetiva de apreciarlos y la posibilidad de la creación de sus émulos subjetivos.

Ello no significa que todos los individuos perciban de igual forma los valores socialmente objetivos. La representación que sobre los valores poseen los hombres depende de la posición específica que cada uno de ellos ocupe en el sistema social y, por tanto, de las necesidades e intereses que le son propios y que pueden, además, coincidir o no con los de la sociedad. Diversos poderes con capacidad para manipular



subjetividades también actúan a favor de una determinada apreciación de lo valiosos no necesariamente coincidente con lo realmente valioso. Es, por tanto, necesario diferenciar los valores objetivos reales de la imagen que sobre éstos poseen los hombres como resultado de su conciencia valorativa y que les permite a éstos recrearlos de una manera más o menos apropiada.

La subordinación del valor a la valoración, consciente o inconscientemente planteada por Frondizi, lo conduce al error de identificar estos fenómenos entre sí, así como los factores que los condicionan. En varias ocasiones nos encontramos con una cuidadosa descripción de aspectos, facetas y condicionantes de la valoración y del valor subjetivo que son, sin embargo, trasladados automáticamente al valor objetivo. [36-39]

Una de las razones fundamentales que conduce a Frondizi a hacer depender el valor del sujeto valorante es su opinión de que, de lo contrario, habría que entenderlo como una esencia ideal eterna e inmutable al estilo del objetivismo clásico de Scheler y Hartmann. [42] Pero, ¿por qué no suponer la existencia social objetiva de los valores?; ¿por qué no pensarlos como insertados en la realidad social y, por lo tanto, dinámicos y cambiantes como ella? Para el filósofo argentino la única posibilidad de una comprensión objetivista del valor es la re-presentada por el idealismo objetivo y de ahí su acercamiento involuntario al polo opuesto: el idealismo subjetivo. Por eso, en el despliegue de su concepción, esta situación lo lleva a superar sólo el objetivismo clásico, pero no el subjetivismo, a pesar de la intención declarada de superar ambos extremos.

3. Dependencia de los valores en relación con las cualidades naturales

Para tratar de evadir las consecuencias subjetivistas de su doctrina Frondizi hace mucho hincapié en el vínculo de los valores con las propiedades naturales objetivas de los fenómenos. Según su opinión los valores constituyen propiedades o cualidades de los objetos que, sin embargo, se diferencian de las llamadas cualidades primarias y secundarias de los mismos (nomenclatura que Frondizi utiliza siguiendo a Locke) debido a que aquéllas no pertenecen al ser del objeto. Tanto las cualidades primarias (fundamentales para la existencia del objeto), como las secundarias o sensibles (color, olor, sabor, etc.) pertenecen al ser del objeto, puesto que no hay objeto que no las posea. Sin embargo, la elegancia, la utilidad o la belleza “no forman parte necesariamente del objeto pues pueden existir cosas que no tengan tales valores”. [5]

Tampoco está de acuerdo el pensador argentino con considerar a los valores como cualidades terciarias, porque ello implicaría utilizar el mismo principio o criterio de división. Prefiere llamarlas “cualidades irreales” (aunque aclara que no son ideales), basado en que no agregan realidad o ser a los objetos, sino tan sólo valer. En todo caso se trata de una cualidad *sui generis* que poseen ciertos objetos llamados bienes. [5]

Y no obstante esta irreductibilidad de los valores con respecto a las propiedades naturales (primarias y secundarias) de los objetos, Frondizi deja bien establecida la dependencia de aquéllos en relación a éstas, al afirmar que a pesar de no ser una propiedad natural, el valor depende únicamente de las propiedades naturales. [50]

Tratando de evitar el subjetivismo, se traslada casi integralmente Frondizi al plano del objeto y sus propiedades, dando la impresión incluso de que abandona, en determinados pasajes de su obra, todo intento de hacer depender el valor de los intereses del sujeto, como cuando señala que no son los intereses los que confieren valor al objeto, sino, más bien, a la inversa: son las cualidades del objeto las que convierten en buenos o malos a nuestros intereses. [133]

Analicemos un poco más minuciosamente estas ideas de Frondizi. No nos detendremos a enjuiciar la



justeza de la utilización de los términos “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”. Lo más importante es que Frondizi distingue al valor de las propiedades naturales de los objetos y esto es, indiscutiblemente, una idea acertada. Sin embargo, yerra cuando califica a esta cualidad *sui generis* que es el valor como irreal, aunque no ideal, como él mismo aclara. Si no es real y tampoco ideal, entonces, ¿qué es el valor? Frondizi tiene un concepto muy estrecho de lo que es la realidad, reduciéndola al objeto y al conjunto de propiedades naturales que conforman su ser. El valor sí pertenece a la realidad podríamos replicarle a Frondizi, sólo que a una realidad relativamente distinta a la realidad natural, pertenece a la realidad social. Aunque Frondizi estuvo a punto de llegar a esta conclusión, lastimosamente no logró alcanzarla. De haberlo conseguido, le hubiese ayudado a solucionar muchos problemas que su propio pensamiento axiológico le plantea. En lugar de oponerle al concepto “natural” el de “social”, le opuso el de “irreal” y esto lo llevó por un camino errado en el posterior análisis de esta problemática. Y una vez más la causa de tal confusión es la ausencia de la categoría de praxis socio-histórica en el pensamiento filosófico de Frondizi. Es precisamente la praxis la responsable de la adquisición por parte de los objetos y fenómenos de la realidad de un nuevo tipo de cualidad o propiedad -el valor-, en correspondencia con el nuevo ser que ellos adoptan cuando son incluidos en el sistema de relaciones sociales: su ser social. En varias de sus obras C. Marx destacó el significado del proceso de socialización de los objetos naturales en la misma medida en que se objetiva en ellos la esencia de la naturaleza humana. Tal proceso ocurre fundamentalmente en la actividad productiva del hombre, como resultado de la cual se revelan en los objetos las propiedades significativas o valiosas para la satisfacción de las necesidades del hombre.

Concordamos con Frondizi en su opinión de que a pesar de que el valor no se reduce al ser natural de los objetos, depende de éste, ya que las propiedades objetivas de los fenómenos condicionan el valor del mismo. Sin embargo, resulta demasiado categórica su afirmación (parafraseando a Moore) de que los valores dependen únicamente de las propiedades naturales. Es cierto que estas últimas constituyen una premisa, a veces indispensable, para la formación de un valor; los ejemplos que con este propósito trae Frondizi son elocuentes. [50] Pero el papel verdaderamente determinante en este proceso no lo desempeña el ser natural de los objetos, sino la actividad práctica que los origina. Una máquina que no se use pierde su valor para la sociedad aunque mantenga intactas sus propiedades naturales. Y a la inversa, un objeto que desde tiempos remotos posee el mismo ser natural se convierte en valioso sólo cuando comienza a ser utilizado prácticamente. A pesar de la importancia de las propiedades naturales de los objetos y fenómenos, es su inclusión en el sistema de la actividad práctica humana lo que le confiere valor.

Por esta razón, cuando Frondizi afirma que son sus propias cualidades, y no los intereses humanos, las que otorgan valor al objeto, a pesar de tender a evitar el subjetivismo, hace menos convincente su concepción. Se trata de que aquí abandona un poco la relación sujeto-objeto (momento meritorio de su doctrina) y pasa a explicar el valor reduciendo prácticamente su fuente al objeto. Está claro que no todo interés otorga valor al objeto. Pero ello no significa que el valor sea ajeno en general a todo tipo de interés. El valor está condicionado por los intereses de la sociedad y su desarrollo. Para que un objeto se convierta en valor tienen que estar presentes determinadas propiedades objetivas del objeto, como afirma Frondizi, pero tiene que estar presente el interés hacia dicho objeto y, más que todo, tiene que estar presente el proceso de la actividad práctico-histórica que expresa el interés de la sociedad y adecua el interés del sujeto a las propiedades objetivas del objeto. Es cierto que Frondizi habla de que las propiedades del objeto forman el interés del sujeto, pero a la interrogante de ¿cómo lo forman?, no ofrece respuesta alguna.

4. Concepto de “deseable” o “preferible”

Con el objetivo de argumentar más su opinión, según la cual los valores no pueden reducirse exclusivamente a lo deseado, es decir, al elemento subjetivo, Frondizi introduce el concepto de “deseable” o



“preferible”. Señala que algunos objetos poseen valor por ser deseados, mientras que otros deben su valor a que son deseables, es decir, merecedores de ser deseados. En su criterio, la distinción entre “deseado” y “deseable” es fundamental para percibir la doble cara del valor. [92]

Ahondando más en el contenido de este concepto señala el pensador latinoamericano que la deseabilidad de un acto no puede reducirse al deseo de la persona, sino que es “el resultado del análisis de la totalidad de la situación, de las condiciones objetivas del acto y de los valores en conflicto”. [93]

Un poco más adelante Frondizi vuelve a tratar el tema de la deseabilidad, intentando incorporar nuevos argumentos a su concepción. Plantea que el valor tiene el doble carácter de estar inmerso en la realidad empírica y no agotarse en ella, presentarse como bienes u objetos valiosos y además como objetos deseables dignos de ser creados aun cuando todavía no existan. Esta segunda cara del valor su deseabilidad le permite servir de guía a nuestros deseos e inspira la creación de nuevos valores. [116]

Es indiscutiblemente positivo el hecho de que Frondizi abra las puertas a la creación de nuevos valores y que comprenda que el mundo valorativo del hombre es cambiante y dinámico. Pero para ello apela a la distinción entre valores-deseados (bienes) y valores-deseables. En cuanto al primer criterio deseado, éste tiene la desventaja de que se hace depender el valor de los irregulares deseos de los hombres. Estos pueden desear cosas contrarias y Frondizi no aclara a cual de los deseos darle preferencia en la determinación del valor; significa entonces que el valor se subjetiviza y relativiza.

En lo que se refiere al segundo criterio deseable, hay que preguntarse: ¿deseable por quién?, ¿qué puede considerarse una cosa deseable?, ¿qué propiedades naturales debe poseer? Indiscutiblemente, tal y como puede verse en los ejemplos que Frondizi trae a colación, [92-93] preferible o deseable son términos con los cuales él trata de resaltar el aspecto objetivo de la relación sujeto-objeto, de la que surge el valor. Los ejemplos son, ciertamente, válidos. Pero hay varias cosas que no se resuelven: ¿cuáles objetos son valiosos porque se les desea y cuáles porque son deseables? No todo lo deseado es deseable, ni todo lo deseable es deseado. ¿Cómo resolver el conflicto? Dice Frondizi que la conclusión debe ser el resultado de un análisis de la totalidad de la situación, de las condiciones objetivas del acto y de los valores en conflicto. Pero olvida aquí Frondizi que esta conclusión la extrae un hombre que posee sus propias preferencias y a través del prisma de ellas. ¿Cómo saber si esas preferencias son las correctas? Por el análisis objetivo, nos dirá Frondizi. ¿Y cómo saber que el análisis es objetivo?

Pero, además, si es el hombre mismo el que determina la deseabilidad, esto él lo hace porque supone valioso al objeto y, por lo tanto, lo desea. Entonces este segundo caso de valor se reduce al primero, la deseabilidad se limita a lo deseado. No se trata en el ejemplo que sitúa Frondizi [116] de que un diabético desee comer golosinas y no las come porque sabe que eso no es deseable. Se trata de que el deseo de mantener la salud es más fuerte que el deseo de comer golosinas y, por eso, no lo hace. Se trata simplemente del choque antitético de dos deseos y ello no demuestra aún la llamada deseabilidad objetiva. Sigue sin encontrar Frondizi un criterio objetivo que demuestre la existencia de deseabilidad en un objeto determinado. Sin recurrir a la práctica (y Frondizi no recurre a ella) como criterio objetivo y superior de lo valioso se caerá constantemente en un círculo vicioso. Una y otra vez se volverá al sujeto como criterio último y esto no permitirá trascender la concepción subjetivista, a pesar de los esfuerzos muy loables que hace el pensador argentino por dar solución al problema.

Analicemos un último ejemplo de su intento infructuoso por salvar el carácter objetivo de la “deseabilidad”. En otro momento de su obra Frondizi señala que la deseabilidad es una cualidad objetiva, pero se percata de que no es totalmente independiente de la reacción del sujeto y de la situación en que se da la relación



sujeto-objeto. Se trata, según él, de una objetividad situacional que se me impone a mí como sujeto. Para saber que un objeto es valioso debo poner atención en el modo en que me obliga a tratarlo. [65-66] “La justicia de un acto me impone respeto, la heroicidad admiración, la generosidad me conmueve, lo bello me atrae y lo asqueroso me repugna”. [66]

Como se ve, Frondizi califica aquí la deseabilidad como cualidad objetiva, aunque considera que no es totalmente independiente de la reacción del sujeto y de la situación de la relación sujeto-objeto. La situación de la relación sujeto-objeto realmente no tiene por qué afectar la objetividad (a no ser que dentro de esa situación se incluyan elementos subjetivos, personales), pero la reacción del sujeto, reacción basada en la valoración, sí afecta la objetividad de la cualidad dada. Para fundamentar la objetividad de la deseabilidad Frondizi tendría que no hacerla depender del deseo, de la reacción o de la valoración. Tal y como él la describe, esta propiedad no llega a ser objetiva, sino, a lo sumo, sólo semiobjetiva. Califica el filósofo argentino esta objetividad como situacional. Con ello reconoce en parte que no se trata de una objetividad pura. Pero de todas formas cae en el subjetivismo. El criterio de deseabilidad se reduce a *mi* respeto, *mi* admiración, *mi* atracción, *mi* repugnancia, a la acción de conmovirme. ¿Y qué pasa cuando las reacciones son diferentes como muy frecuentemente ocurre en los juicios valorativos? Frondizi intenta restarle importancia a esta interrogante, planteando que se trata de una ilusión axiológica (en el mismo sentido en que se habla de la ilusión óptica) y que a fin de cuentas la discrepancia no es tan grande. [66] Es evidente que para nada toma en cuenta aquí las diferencias reales entre los intereses de los hombres, grupos, clases y naciones que condicionan valoraciones y reacciones, incluso, diametralmente opuestas.

5. Concepto de “situación”

El concepto de “situación”, con el que ya nos hemos encontrado al reproducir las ideas fundamentales de Frondizi, desempeña un papel de gran importancia en todo su pensamiento axiológico. La situación, según su opinión, caracteriza tanto a la relación sujeto-objeto, como al valor que en esta relación surge. “Lo que es bueno en una situación determinada puede ser malo en otra”. [75]

Dentro de la situación que condiciona el valor, Frondizi incluye en calidad de elementos *el ambiente físico* (la temperatura, presión, clima y demás condiciones físicas), *el ambiente cultural* (dado por los resultados de la creación humana), *el medio social* (sistema de creencias, convenciones, supuestos, prejuicios, actitudes y comportamientos predominantes en una comunidad particular, así como las estructuras políticas, sociales, económicas, con sus recíprocas interrelaciones e influencias), *el conjunto de necesidades, expectativas, aspiraciones, y posibilidades de cumplirlas* (que son, a su vez cambiantes y dinámicas) y *el factor tiempo-espacial* (el hecho de que la relación sujeto-objeto se establezca en un lugar y en un momento determinado). Son éstos los factores fundamentales, aunque no los únicos como el propio Frondizi señala, que integran la situación.

La situación, según el filósofo argentino, puede hacer cambiar los propios intereses humanos [144] y es ella misma dinámica, contribuyendo a la inestabilidad de los valores. [146-147] El cambio de la situación puede ser resultado de tres motivos: por la dinámica propia de la situación, por la influencia de nuevos objetos valiosos y debido a la acción del sujeto. [147]

Esta idea de Frondizi del vínculo del valor con la situación en que éste actúa es, a nuestro juicio, uno de los momentos más positivos de su sistema axiológico. Con este concepto el filósofo argentino centra su atención en uno de los rasgos esenciales de los valores: su carácter histórico-concreto. Realmente los valores cambian y fluctúan en dependencia de las condiciones histórico-sociales y también, incluso, de las condiciones físicas que caracterizan a una época o lugar dado. Los valores se vinculan a las demandas



objetivas del desarrollo social y estas demandas dependen de la situación concreta en que se encuentra la sociedad dada. Tal punto de vista permite rechazar todo intento de convertir a los valores en entes universales abstractos e inmutables, así como la pretensión, frecuentemente observada a través de la historia, de imponer los valores inherentes a determinadas culturas particulares a otras culturas supuestamente menos fuertes.

Con respecto a los elementos que Frondizi incluye dentro de la situación, debe decirse que indiscutiblemente él ha contemplado entre ellos a los fundamentales, a pesar de que en determinados casos éstos se entrecruzan: es evidente que los resultados de la creación humana (incluidos por Frondizi dentro del *ambiente cultural*) forman parte del *medio social*, que él distingue como otro elemento de la situación; el factor tempo-espacial no puede ser por sí mismo un elemento más con independencia del medio natural y social, en el cual este factor se proyecta (el espacio y el tiempo no son meras abstracciones, sino que existen sólo a través de los procesos reales de la naturaleza y la sociedad). Lo mismo puede señalarse al analizar los motivos de cambio de la situación que Frondizi sugiere (dinámica propia de la situación, influencia de nuevos objetos valiosos, acción del sujeto). Si excluimos aquí algunos cambios físicos producidos de manera natural, los tres motivos pueden integrarse bajo el concepto de actividad práctica, que es precisamente la que dinamiza la situación, crea nuevos objetos valiosos y expresa la relación activa del sujeto ante la realidad. De todas formas es realmente positivo tener en cuenta ese conjunto de factores como condicionantes del carácter dinámico y cambiante tanto de la situación, como de los valores mismos. Con esto Frondizi pone de manifiesto que su interpretación de la naturaleza de los valores intenta reproducir teóricamente toda la complejidad real que los caracteriza, así como su dependencia de los más disímiles factores de naturaleza social y natural, objetiva y subjetiva.

Sin embargo, al analizar los factores que influyen sobre la situación, que a la vez determina la presencia de unos u otros valores, Frondizi pone en evidencia una especie de concepción pluralista no escalonada que tiende a poner en un mismo plano a factores de diferente índole sin distinciones jerárquicas. Es cierto que hay algunos intentos, por su parte, de tener en cuenta determinada prioridad de unos factores sobre otros, como cuando afirma, al analizar a las necesidades como elemento de la situación, que "hay necesidades básicas que debemos atender antes de estar en condiciones de que surjan otras habitualmente más elevadas. Por ejemplo, un país debe alcanzar un mínimo nivel económico-social antes de que surja la necesidad de la filosofía". [76-77] Pero ello no quiere decir que en general la concepción de Frondizi se caracterice por el reconocimiento del papel que desempeñan factores básicos y estructurales como son los de naturaleza socio-económica (y los valores vinculados a ellos) en el proceso de desarrollo histórico. Antes bien, critica esta posición catalogándola de reducción economicista: "Un error frecuente -escribe- es intentar reducir el complejo de factores interrelacionados a un solo tipo, como ocurre con la explicación económica de la historia. La influencia del factor económico es innegable, pero él depende del tecnológico, éste del científico y los tres están unidos a creencias de distinta índole". [145]

Esto último es indiscutiblemente cierto. Pero la aceptación del papel determinante que en última instancia desempeña el elemento económico no está reñida -como Frondizi presupone- con el reconocimiento de otros factores en la situación que condiciona a los valores. De hecho estos factores pueden incluso pasar a un primer plano bajo ciertas condiciones históricas y convertirse en el condicionante fundamental de los acontecimientos sociales. Pero no debe haber dudas de que es el proceso de producción y reproducción de la vida real el fundamento último de todo valor humano, más allá de ciertas coyunturas históricas o ámbitos sociales específicos que pueden hacer saltar a primer plano valores de otra naturaleza, sobre todo cuando aquellos que garantizan la vida están asegurados.

Tampoco es acertado poner en un mismo plano a factores de índole individual y social. En varias ocasiones,



al hacer referencia al concepto de situación, Frondizi incluye en ella elementos y circunstancias individuales, sin hacer mención a su carácter secundario y derivado. [44] Ello también pone de manifiesto ese carácter pluralista no jerarquizado de su concepción axio-lógica, al que ya habíamos hecho referencia.

Por esta razón, a pesar de todo lo meritorio que representa el esfuerzo de Frondizi por analizar el carácter histórico cambiante de los valores en dependencia de las circunstancias concretas, en contraposición a la concepción abstracta y ahistórica de los mismos, este enfoque tiende a llevarlo a una posición diametralmente opuesta y también errónea. La inclusión dentro de la "situación" de algunos elementos secundarios (a los que se le conceden igual rango de importancia) y la individualización (frecuentemente observable en sus escritos) de los criterios de valor, conducen al extremo opuesto del representado por el absolutismo objetivista, conducen al relativismo, a la negación de los valores generales, a la imposibilidad de concebir la verdad objetiva en la valoración. Por eso, sin rebajar la importancia real de la dimensión valorativa de la personalidad, es necesario referir los valores ante todo a la sociedad y su desarrollo y no sólo a los individuos aislados. Un objeto puede ser negativamente significativo para un individuo o para un grupo y, sin embargo, ser un valor para la sociedad y su desarrollo. Según Frondizi, en tal caso tendríamos que decir: es valor en tal situación y para tal individuo. Pero por este camino llegaríamos a la misma postura que Frondizi le critica al subjetivismo: haríamos depender los valores de las diferencias individuales y no tendría sentido, digamos, el enjuiciamiento crítico de determinadas conductas "amorales", ya que éstas se avendrían a la "situación" concreta de quien las mantiene por coincidir con sus intereses y deseos. No hay dudas, tales actos como matar, robar, etc., habría que calificarlos como valores, por supuesto, teniendo en cuenta la "situación" en que se realizan, aunque esta "situación" será tal, que siempre las justificará como valores.

Claro, nada de esto lo dice Frondizi; pero a ello conduce una concepción que no le da prioridad a los factores sociales, básicos y objetivos por encima de los individuales, superestructurales y subjetivos. De ahí que, partiendo de una concepción pluralista no jerarquizada, caigamos necesariamente en un "callejón sin salidas" que no puede representar una alternativa coherente a la comprensión abstracta y ahistórica de los valores.

6. Negación de los valores generales

Esta tendencia presente en Frondizi a absolutizar lo situacional, lo particular y lo distinto en cada situación concreta se expresa en la negación de la existencia real de valores generales. Para Frondizi los valores generales sólo existen en el pensamiento, en forma de conceptos, mientras que en la realidad sólo nos encontramos con valores particulares o específicos. "Por más que me esfuerce -escribe- (...) no hallo por ninguna parte el valor *in genere* (valor general - J.R.F.). Tengo que acudir a un congreso de filosofía o consultar libros que traten estos temas para encontrarme con *el* valor". [49] Y más adelante: "...el valor *in genere* no es un valor sino un concepto: es lo que tienen de común los valores específicos". [49]

Muestra aquí Frondizi cierta incompreensión de la dialéctica de lo general y lo particular y se queda en los marcos del nominalismo tradicional, para el cual lo general sólo puede existir en el pensamiento, en forma de conceptos. De ahí que no conciba la existencia en la realidad de los valores generales. Ciertamente, en la realidad sólo hallaremos valores concretos: un cuadro bello, un instrumento útil, una actitud honesta, etc. Pero esto no significa que la belleza, la honestidad y la utilidad no posean existencia real. No debe confundirse lo concreto con lo específico, lo singular o lo distinto. Lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones y lo general es, cuando menos, una de esas determinaciones, si no la fundamental. Lo general tiene existencia real a través de lo particular y lo singular. De ahí que los valores generales existan no sólo en el pensamiento en forma de conceptos, sino también en la propia realidad objetiva. Los



conceptos valorativos generales como la belleza, la utilidad y la honestidad reflejan esos mismos valores generales existentes a través de los fenómenos bellos, útiles y honestos de la realidad.

Para Frondizi, reconocer la existencia real de valores generales significa convertir a éstos en entes inmutables, en esencias eternas e ideales al estilo de las ideas platónicas. Como vemos, Frondizi no va mucho más allá de los argumentos que abierta o solapadamente esgrimía el nominalismo en su lucha contra el realismo y que, en su época, tuvieron un carácter manifiestamente progresista. Sin embargo, ya hoy ésta no puede ser una salida satisfactoria al problema de la interrelación entre los valores generales y los valores particulares o valores-bienes (específicos).

Por supuesto, esta idea de Frondizi no es ningún absurdo, sino que posee sus fundamentos objetivos, consistentes, en primer lugar, en que los valores generales tienden a tener un contenido mucho más estable que los valores específicos y, en segundo lugar, en que en realidad frecuentemente se confunde el valor general con su concepto.

Veamos esto de manera más ilustrada. Es evidente que la discrepancia entre los hombres en cuanto al reconocimiento de los valores se manifiesta sobre todo en el caso de los valores-bienes y no tanto en los valores generales. Pocos discutirán con la idea de que la belleza, la bondad, la honestidad, la humildad, la verdad, el progreso, etc., son valores. Sin embargo la polémica comenzará cuando se trate de enjuiciar un objeto, proceso o fenómeno como bello, útil, bueno, honesto, humilde, verdadero o progresista. ¿Por qué sucede esto? Habrá que buscar las raíces históricas de este hecho real.

Desde tiempos remotos existen y se utilizan los mismos conceptos valorativos. Recordemos, pongamos por caso, el lugar que le asignaba ya Platón a la idea del bien en su mundo de las ideas. Lo mismo sucede con otros conceptos que han trascendido las distintas épocas históricas y se siguen utilizando hoy para designar los valores generales. Este hecho está asociado a la dialéctica de lo humano-general y lo humano-particular, a la existencia de distintos tipos de intereses en los seres humanos: universales, nacionales, clasistas, grupales, individuales, condicionados a su vez, tanto por regularidades más generales de desarrollo de la sociedad, como por regularidades particulares del desenvolvimiento de la nación, la clase o el grupo social a la que pertenece el sujeto, así como por los rasgos específicos que caracterizan la personalidad del individuo, todo ello ajustado también a las condiciones concretas del tiempo y del lugar. De ahí que los mismos conceptos valorativos se utilicen de manera diversa en diferentes épocas y distintos espacios y por sujetos socialmente diferenciados.

Pero lo humano-general no existe al margen de lo humano-particular, sino a través de ello. De ahí que sea necesario distinguir el concepto valorativo del contenido que se le atribuye a este concepto por uno u otro grupo social o individuo en una u otra época. Y no se trata simplemente de que cada sujeto en cada época histórica escoja de forma arbitraria el contenido de los conceptos valorativos. Se trata del cambio objetivo de ese contenido en concordancia con las variaciones que a la dinámica social imprime el movimiento histórico de la sociedad. Al cambiar el contenido objetivo tiende también a cambiar con mayor o menor rapidez el contenido que subjetivamente se le atribuye al concepto. Es decir, que manteniéndose el mismo concepto, su contenido varía objetiva y subjetivamente con el desarrollo de la sociedad.

Sin embargo, como cualquier otro concepto, los valorativos pueden reproducir de modo adecuado o inadecuado su contenido objetivo. Y aquí entran a desempeñar un papel importante los intereses de las personas y grupos sociales. Si se trata de un sujeto (individual o colectivo) cuyos intereses están en correspondencia con las tendencias progresivas del desarrollo social, los cambios producidos en el contenido objetivo de los conceptos valorativos encontrarán su expresión de forma relativamente rápida en



su conciencia valorativa. Si, por el contrario, se trata de un sujeto con intereses contrapuestos al progreso social, éste se aferrará al viejo contenido del concepto valorativo, a aquel contenido que se correspondía con la época en que él, presumiblemente desempeñaba un papel progresista. Esto explica el por qué hoy en la actividad política de naciones y clases sociales diferentes se utilizan los mismos conceptos de “democracia”, “justicia”, “progreso”, “humanismo”, etc., que tienen, sin embargo, un contenido radicalmente diferente en el lenguaje de cada una de ellas. Pero el reconocimiento de ello no implica necesariamente un relativismo valorativo, como pueden suponer Frondizi y otros que absolutizan lo específico, lo particular, lo situacional y pierden de vista lo general y lo socialmente objetivo. Sólo un concepto de democracia, justicia, progreso y humanismo se ajusta en las condiciones concretas de espacio y tiempo de cada sociedad a la verdadera democracia y justicia, al progreso y humanismo reales, y es aquel concepto, cuyo contenido se esgrima sobre la base de intereses coincidentes con la línea del progreso histórico, reconociendo toda la variabilidad epocal y situacional que presupone el propio concepto “progreso”.

7. Jerarquía y vínculo entre valores

Pasemos ahora a analizar, en sus aspectos más esenciales, las principales ideas de Frondizi sobre las relaciones entre valores y sus vínculos jerárquicos. Según el filósofo argentino, no cabe hablar de una absoluta autonomía de unos valores en relación con otros; éstos se interrelacionan y este vínculo no es fijo y permanente, sino que se ajusta a las modalidades propias de cada situación. Esta conexión entre valores puede ir desde la complementación mutua hasta la contraposición abierta, lo cual condiciona el carácter aún más complejo del análisis de la problemática axiológica. Esta cuestión posee gran importancia práctica “ya que los conflictos psicológicos individuales, al igual que las disputas entre las naciones y las épocas históricas, se puede reducir a conflictos entre valores”. [51] Aunque la relación entre valores no es siempre de conflicto, éste aparece con bastante frecuencia, obligando al hombre a decidirse ante la necesidad de actuar en un sentido u otro. “Una vez aislados los valores que están en conflicto, corresponde determinar cuál es superior”. [157]

Como vemos, la solución a los conflictos de valores es asociada por Frondizi a la necesidad de elegir los superiores y, por lo tanto, al reconocimiento de la existencia de una determinada tabla o jerarquía axiológica. Hasta aquí sus razonamientos son incuestionablemente correctos: existe una multitud de valores de diferente índole; estos valores están relacionados entre sí; esta relación puede adquirir el carácter de conflicto; la solución correcta al conflicto está asociada a la elección del valor superior dentro de la tabla jerárquica. Ahora bien, ¿cuál es esa tabla jerárquica?, ¿qué la sustenta?, ¿existe algún criterio objetivo que permita una adecuada delimitación de la jerarquía de valores? Son éstas interrogantes de extrema importancia no sólo para comprender la jerarquía de los valores, sino además para encontrar una solución real a los conflictos entre los valores y realizar una interpretación adecuada de la relación entre los mismos. Sin embargo, Frondizi no llega a ofrecer respuestas precisas a esas interrogantes y muestra, en ocasiones, la misma inseguridad y relativismo que caracteriza su comprensión de la naturaleza de los valores.

A pesar de que a través de toda su obra, Frondizi ha ido soslayando la importancia del choque de concepciones valorativas diferentes entre los hombres producto de la diversidad de sus intereses, al llegar al análisis de la jerarquía de los valores hace, por fin, un cierto reconocimiento de esta confrontación de criterios valorativos distintos. No obstante, ante la evidencia de este hecho, se manifiesta perplejo e impotente de explicar las causas y los posibles criterios de solución. Observemos lo que al respecto escribe: “La seguridad de la existencia de una tabla de valores no va acompañada, en nuestro caso, de la misma seguridad acerca de cuál es esa tabla, y cuáles los criterios para determinarla. La historia está llena de personas que han tenido completa seguridad acerca de cuáles son los valores superiores y cuáles los inferiores, y que no han titubeado en ofrecer su vida en defensa de tales convicciones. Desgraciadamente



los hombres no han coincidido acerca de esos valores y se han encontrado en los campos de batalla luchando con la misma seguridad y decisión en favor de valores muy distintos". [54] Ante esta realidad, tan reiterada a lo largo de la historia, Frondizi se cruza de brazos y a nadie le da la razón. ¿Por qué? Sólo puede haber una respuesta, aunque él nunca llega a expresarla de manera diáfana: no reconoce la existencia de un orden jerárquico que vaya más allá de las disímiles subjetividades humanas.

Pero tampoco complace a Frondizi la idea de que la jerarquía de los valores sea subjetiva. Además de la tabla de valores que el sujeto crea en dependencia de lo que prefiere, existe en su criterio otra tabla de valores que depende, no de lo preferido, sino de lo preferible, y es ella la que supuestamente determina el lugar real que ocupa jerárquicamente uno u otro valor. Esa tabla de valores asociada a lo preferible que Frondizi propone es cambiante y dependiente de la situación específica. "No hay valores inferiores o superiores en sí, sino que su importancia depende de la situación". [148] Y más adelante escribe: "Si sustituimos un sujeto por otro, o éste cambia interiormente, la superioridad del valor se altera, lo mismo si la situación se modifica. Sostenemos, sin embargo, que para un sujeto determinado, aquí y ahora, y en una situación concreta, un valor es superior 'objetivamente' a otro". [149-150]

En la caracterización de la jerarquía de valores que aquí se ofrece se tiende, como en otros casos, a absolutizar demasiado la dependencia en relación a la situación. Es conocido que la jerarquía cambia, es mutable. En esto estamos de acuerdo con el filósofo argentino. Pero ello no quiere decir que no haya en la sociedad esferas que de hecho y en sentido general sean más importantes y significativas que otras por su influencia en el movimiento de la sociedad y que, por lo tanto, aporten los valores de mayor altura. Con el cambio de situación no se produce un cambio anárquico y desordenado de la jerarquía. La vida humana, pongamos por caso, aun en una situación de guerra, sigue siendo uno de los valores superiores, si no el superior. Esto es una expresión más del pluralismo abstracto que caracteriza la comprensión por este autor de los factores que influyen en el desarrollo social y el progreso.

Si la jerarquía de valores es algo tan variable que cambia, incluso, cuando cambia de sujeto; si no existe una "vara única de medida" [149] para determinar esa jerarquía; entonces, ¿qué utilidad práctica puede tener esta concepción elaborada por Frondizi? Tendrá cada sujeto que determinar su propia escala de valores, escala que será distinta a la del que está al lado, que seguramente tendrá otros intereses, gustos y preferencias. No habrá, por lo tanto, una escala objetiva. Ante la confrontación de dos sistemas de valores (confrontación que puede expresarse hasta en los marcos de una guerra, como el propio Frondizi reconoce), a ninguno de los dos contendientes se le podrá dar la razón, o mejor expresado, a los dos se les dará. Se equivocará la sociedad cada vez que premie la actividad de un individuo o grupo y castigue la de otro, ya que en ambos casos esa actividad estará acorde con los intereses del sujeto y responderá a su escala propia de valores, no pudiéndose afirmar, en ningún sentido, que una es superior a la otra. En resumen, el despliegue de esta concepción conduciría a una visión también subjetivista de la jerarquía valorativa. Plantea Frondizi que para cada sujeto en cada situación concreta, la jerarquía es "objetiva". Tuvo el acierto de escribir "objetiva(mente)" entre comillas. En realidad ¿qué objetividad es esa que es totalmente distinta de sujeto a sujeto? Es como afirmar que para cada sujeto existe una verdad distinta, pero que para cada uno de ellos esa verdad es objetiva.

De hecho, no cabe negar la existencia de una escala subjetiva de "valores" en cada individuo, escala que guía y organiza su actividad. Pero se trata de que paralelamente existe una escala jerárquica objetiva de valores en la sociedad, que depende, ciertamente, de las condiciones histórico-sociales, que varía con el cambio de esas condiciones, pero que está determinada no por las vicisitudes del mundo subjetivo de un individuo aislado, sino por las demandas objetivas de desarrollo de la sociedad dada en ese momento justo. La jerarquía objetiva de valores dependerá del sujeto sólo en el caso de que en calidad de este último actúe



la sociedad, el hombre, genéricamente asumido, y no un individuo o grupo social en particular. Es cierto que, al valorar, cada sujeto pone en función su escala subjetiva de “valores”. Valorar puede cualquier sujeto, pero convertir en valor real un objeto puede hacerlo sólo la sociedad y no precisamente a través de un acto de valoración, sino a través de la práctica histórico-social. Si el criterio para la determinación del lugar de cada “valor” en la escala subjetiva lo constituye el estado de las necesidades e intereses del sujeto, el criterio supremo para la organización jerárquica objetiva de los valores está dado por el vínculo de cada uno de estos valores con el progreso social, por la medida en que influyan sobre el mismo en las condiciones concretas de la sociedad dada. Entre las jerarquías objetiva y subjetiva de valores puede darse una relación de correspondencia, como también una relación de contraposición. En el primer caso la conducta que se guíe por esa escala subjetiva será socialmente valiosa, mientras que en el segundo caso será, con toda probabilidad, socialmente reprochable. De ahí la importancia del reconocimiento de una escala objetiva de valores que fundamente el premio o la sanción social a la conducta de los seres humanos.

En una de sus primeras obras de carácter axiológico *¿Qué son los valores?*, Frondizi hacía todavía un intento mucho más serio y perspectivo por salvar a su escala de valores del subjetivismo. A este intento, no obstante y por alguna razón, se renuncia en sus obras posteriores, perdiéndose todo lo positivo a que podía conducir. En aquella obra Frondizi afirma igualmente que el lugar de cada valor dentro de la escala depende de los tres elementos que participan de los valores: el objeto, el sujeto y su relación. Sin embargo, en esa ocasión se le atribuía mayor importancia al aspecto objetivo, aunque se reconocía también la influencia del subjetivo. En particular se afirmaba que la altura del valor dependerá del peso que en él tenga el elemento objetivo, “a medida que se asciende en la escala de valores se acrecienta el elemento objetivo”. [38] Esta idea, en sí misma, nos parece racional, aunque esta racionalidad se pierde un tanto en el contexto en que fue expresada. Pero, ciertamente, existen determinados “valores” de carácter individual con poca o ninguna significación social y en los cuales poseen gran peso los gustos, intereses, tradiciones, recuerdos, etc., de los individuos, que influyen sobre su conducta y que no pueden ser ignorados, aunque, lógicamente, ocupen escalones inferiores en la escala de valores (dado el predominio de los intereses sociales por encima de los individuales en la jerarquía objetiva de valores). Sin embargo, el status de valor de estos objetos depende de que ellos no se contrapongan a esos intereses sociales. Por esa razón, en la medida en que esos valores se hagan más sociales, aumentará en ellos el peso del componente objetivo y ascenderán dentro de la escala objetiva de valores. Sin embargo, esto no pasa de ser un elemento dentro de una concepción que se caracteriza, en esencia, por subjetivizar y relativizar tanto a los valores como a su escala jerárquica.

8. El valor como cualidad estructural

Como un último intento por superar el objetivismo y el subjetivismo y ofrecer una concepción realmente novedosa sobre la naturaleza del valor, Frondizi caracteriza a éste como una cualidad estructural (*gestaltqualität*), entendiendo por estructura aquello que posee propiedades que no se encuentran en ninguno de sus miembros o partes constitutivas ni en el mero agregado de ellas, sino que dependen más bien de la relación entre esos miembros. Frondizi presenta toda una serie de ejemplos en los que se muestra realmente cómo en muchas ocasiones la explicación de las propiedades estructurales no es posible sobre la base del análisis aislado de los elementos que integran la estructura. Tanto los ejemplos, como la noción misma de estructura (*gestalt*) son tomados, según reconocimiento del propio Frondizi, de la Psicología de la Gestalt (*Gestaltpsychologie*) y de sus representantes clásicos: Wertheimer, Koffka, Köhler. [142-143] Sin embargo, ninguno de los miembros de esta escuela alemana en psicología, a pesar de todos los intentos que hicieron por extender su teoría a otras esferas fuera de la propiamente psicológica, aplicó la misma a la axiología. En ello ve Frondizi el elemento novedoso aportado por su concepción.

La naturaleza del valor no puede ser explicada, según Frondizi, por el análisis de ninguno de los elementos



de los que él depende y que en él participan: el objeto, el sujeto y la actividad valorativa, ni por la simple suma de ellos tres. El valor es más que ellos y que su suma. Esta afirmación, si dejamos a un lado su aparente trivialidad, parece ser una salida que da Frondizi al hecho de no poder responder al problema de cual de los tres elementos es el determinante en la constitución del valor. Para ello apela a una analogía con uno de los ejemplos más utilizados por la Psicología de la Gestalt, el caso del movimiento aparente en el cine. “Sería un error afirmar que el galope del caballo, que vemos en el cine, es una mera creación del sujeto; un error mayor sería sostener que el sujeto nada tiene que ver con tal movimiento. Lo mismo ocurre con el valor: para que exista debe darse la doble contribución del objeto y el sujeto”. [48]

No creemos necesario cuestionarnos en este trabajo el ejemplo del cine de la Psicología de la Gestalt como argumento para la atribución de un papel decisivo al sujeto en la percepción del movimiento. Lo que sí es evidente es que la analogía realizada por Frondizi es bastante forzada, no representa una superación real del subjetivismo y adolece de los mismos defectos, hacia los que se han dirigido las críticas a la Teoría de la Gestalt.

Es forzada la analogía ya que la percepción del movimiento aparente y el acto de la valoración (acto a través del cual Frondizi comprende la participación del sujeto en la constitución del valor) representan fenómenos esencialmente distintos. Todos los espectadores que asisten al cine perciben el movimiento por igual. Pero no todos los hombres valoran los objetos de igual forma. El efecto del cine puede tener su explicación fisiológica (señales sucesivas con determinada velocidad que arriban al receptor visual y que al guardar cierta correspondencia con la velocidad con que se transmiten al sistema nervioso central provoca la apariencia del movimiento), pero las diferentes valoraciones, a pesar de su vínculo indudable con la actividad fisiológica, no puede explicarse de manera exclusiva por ésta; antes bien, su fundamento radica sobre todo en las diferencias entre las necesidades, intereses y gustos de los distintos sujetos, aspecto éste al que Frondizi le atribuye muy poca importancia.

No supera esta comprensión realmente al subjetivismo por-que, a pesar del reconocimiento de la influencia del aspecto objetivo (imágenes y tiempo de frecuencia, en el caso del cine, y el objeto con sus propiedades en el caso del valor), en ambos casos se le atribuye explícita o implícitamente el papel decisivo al sujeto. Si en la percepción del movimiento aparente es el sujeto el que “agrega” el movimiento, [48] en la constitución del valor es también el sujeto el que “añade” precisamente valor al objeto. Y como quiera que el sujeto sólo puede atribuirle valor al objeto en correspondencia con su propio mundo subjetivo, éste será el que en última instancia determine (en los marcos de esta concepción) la aparición del valor.

Decíamos además que esta concepción del valor como propiedad estructural, que Frondizi desarrolla siguiendo a la Psicología de la Gestalt, adolecía de los mismos defectos que les han criticado a los representantes de esta tendencia. Sin entrar en muchos detalles, [4] recordaremos que esta escuela nace del estudio de algunas características inherentes al reflejo perceptual que no podían ser explicadas, como convencionalmente se hacía, en función de los elementos sensoriales y sus combinaciones. La percepción, señalaban los gestaltistas, no puede ser reducida a una asociación o suma de sensaciones. Además del ejemplo del movimiento aparente comenzaron a estudiar muchísimos casos de percepción, en los cuales esta propiedad volvía a ponerse de manifiesto. Por ejemplo, un objeto rectangular lo percibimos como rectangular aunque la imagen que se proyecta en la retina en muy pocos casos es rectangular; un objeto negro lo vemos como negro y otro blanco como blanco, aunque estén dispuestos de tal forma (el primero a la luz del sol y el segundo a la sombra) que ambos reflejan la misma cantidad de luz; la percepción de la estatura de un hombre no se alterará, a pesar de que se refleje a distancias diferentes (digamos a tres y a veinte metros) y de que, por lo tanto, su imagen en la retina sea mayor o más pequeña. Estos y otros cientos de casos que pueden traerse como ejemplos sirvieron de fundamento para la elaboración de esta teoría,



cuyo planteamiento esencial consiste precisamente en que el todo, la totalidad, la estructura, a la que ellos llamaron *gestalt*, es irreductible a los elementos que la integran o a su combinación.

Es necesario decir que esta corriente ejerció una fuerte influencia en el desarrollo de la psicología occidental oponiéndose a explicaciones simplistas y pseudocientíficas de los procesos perceptivos y llamando la atención sobre aspectos y propiedades inherentes a la percepción que hasta ese momento no habían sido tenidos en cuenta. Al mismo tiempo, esta teoría fue objeto de muchísimas críticas con diferentes grados de fundamentación. Una de las críticas más sólidas, también extensible a la concepción de Frondizi, es la que se refiere al intento de universalizar los resultados obtenidos en el análisis de los procesos perceptivos a los más diversos campos y esferas de la realidad sin una argumentación convincente de los criterios de tal universalización. La aplicación que Frondizi pretende hacer de esa teoría a la explicación de los fenómenos axiológicos es un ejemplo más de su extensión injustificada a una esfera en donde evidentemente son otras las regularidades que imperan. Otra crítica que puede ser dirigida tanto a la Psicología de la Gestalt, como a Frondizi, es que en ambos casos se constata un hecho: la irreductibilidad de la percepción a las sensaciones y a su combinación y la irreductibilidad del valor al objeto o al sujeto o a la suma de ambos; pero de ahí no se va mucho más allá, de la constatación del hecho no se pasa a su explicación. Tanto la *gestalt* perceptiva, como el valor quedan un tanto al margen de una explicación racional, se encierran dentro de una concepción bastante difusa y adquieren ciertos ribetes místicos. Se afirma cómo no deben ser explicados estos fenómenos, pero no se dice cómo deben ser explicados.

El concepto de valor como cualidad estructural es analizado por Frondizi también en otro sentido, que se refiere no ya al vínculo entre el objeto, el sujeto y la actividad valorativa, sino a la relación entre las distintas propiedades reales de los objetos potencialmente valiosos. "Parece innegable -escribe- que la belleza de una escultura depende de sus cualidades 'naturales': forma, color, tamaño, etc. Pero la belleza no depende de estas cualidades tomadas separadamente o al azar, sino de su interrelación. El equilibrio en la relación de las cualidades tiene tanta o más importancia que las cualidades que lo constituyen. Si se rompe esa relación, la belleza desaparece". [72-73] Lo mismo sucede en el caso de los valores morales: "Una persona puede ser mala a pesar de tener buenas cualidades: el balance total es lo que cuenta. Por eso hay personas que hacen cosas indebidas y son buenas, y otras que jamás violan preceptos y no tienen ese mismo carácter. 'Bueno' y 'malo', 'bello' y 'feo' son palabras que no expresan cualidades absolutas sino grados..." [73]

Estas afirmaciones de Frondizi son incuestionablemente válidas. Es verdad que no deben ser absolutizadas, puesto que en ocasiones una sola propiedad puede hacer valioso a un objeto. Pero es indiscutible que ésta no es la norma, sino más bien la excepción. Un objeto posee múltiples propiedades y en relación a cada una de ellas puede ser significativo. Puede ser incluso positivamente significativo en un sentido y negativamente significativo en otro. Pero el valor en general del objeto no se reduce a ninguna de esas propiedades, ni a su suma, sino que es el resultado de su integración y balance en las condiciones concretas dadas, es decir, en un marco histórico y sociocultural determinado. La determinación del status del valor depende en estos casos del análisis global, integral del objeto, del resultado de sopesar lo positivo y lo negativo, de hacer el balance en dependencia de las condiciones histórico-concretas, del vínculo del objeto dado con las tendencias progresivas de la sociedad. Por eso el valor no es una propiedad estructural mística que carezca de explicación; más bien constituye una propiedad funcional que en última instancia depende de la función social del objeto, de su función en la práctica histórico-social, del papel que éste desempeña en el crecimiento y dignificación de la vida humana.

9. Valor, creación, libertad y moral



Si algo caracteriza al pensamiento axiológico de Frondizi, es su intención de plantear y resolver el problema de los valores en los marcos de la vida real de los seres humanos, en su conciencia y accionar concretos. De ahí que se trate de una teoría que parte del mundo real humano con el propósito declarado de regresar a él, de brindar un instrumento teórico que ayude a los hombres a comprenderse mejor a sí mismos y a tener una brújula orientadora en la compleja realidad social. Independientemente del mayor o menor éxito con que el pensador argentino lleve a cabo esta empresa, la intención misma despierta ya nuestra simpatía y respeto. Y si esa es la intención, es lógico que Frondizi no se limite a elaborar una axiología "pura", sino que se cuestione también el vínculo de los valores con otros importantes fenómenos de la vida y conducta humanas como son la creación, la libertad y la moral, fenómenos estos indirectamente asociados a la significación axiológica de los motivos o fines que guían la actividad. "Este principio es válido tanto en el ámbito de la conducta moral como en el ejercicio de la libertad o en la creación (...) En los tres casos, la calidad del fin se mide por la altura del valor que lo sostiene". [96]

De gran interés resultan las reflexiones de Frondizi sobre la creación, sus tipos y niveles, la correlación en ella de lo consciente y lo inconsciente, de lo individual y lo social. El pensador suramericano se proyecta contra los que limitan la creación a los genios superdotados, sin tener en cuenta los procesos creadores del hombre normal y corriente; también contra aquellos que absolutizan la actividad individual en detrimento de los aspectos social e histórico. [99] El análisis de la creación requiere el estudio no sólo del espíritu subjetivo del creador, sino también del espíritu objetivado. En particular, con el reconocimiento que hace Frondizi del carácter social de la creación, se acerca bastante a la comprensión del papel de la práctica en la socialización de la naturaleza (creación de la "segunda naturaleza" Marx). [99-100]

Especial importancia tiene el vínculo que Frondizi establece entre creación y valor. En su opinión, además de la originalidad, la novedad y la ruptura de los cánones aceptados, la creación debe caracterizarse por el valor de su resultado. Precisamente este valor constituye la medida de la creación. [102] Ningún sentido e importancia tendría la creación humana si ésta no tuviera como resultado un producto positivamente significativo para el hombre y la sociedad. Sin el valor no existiera la creación ni tampoco el progreso social. Por eso "la introducción del valor esclarece y confiere dimensión y sentido a la creación". [104] El enfoque axiológico de la creación es una arista imprescindible en la búsqueda de la esencia de este proceso tan sustancialmente humano.

Estamos plenamente de acuerdo con estas ideas de Frondizi. Además, nos parece muy importante que se llame la atención sobre un aspecto bastante ignorado en los estudios sobre creación. [5]

El único momento que no nos resulta del todo convincente en las reflexiones del filósofo argentino con respecto a la relación valor-creación es el referido a la tajante distinción que él establece entre valores intrínsecos e instrumentales. En su opinión los valores intrínsecos (o sea valores por sí mismos: belleza, justicia, bondad) son superiores a los instrumentales (medios para lograr fines que los trascienden: utilidad). "Si la creación se refiere a un valor instrumental -nos dice- queda limitada por la altura del valor que debe servir..." [103] Sobre esta base Frondizi censura a la sociedad contemporánea por prestar demasiada atención a los valores instrumentales en detrimento de los intrínsecos. Responsabiliza de esta situación al desarrollo tecnológico (la tecnología es interpretada aquí como valor instrumental) que ha engendrado una mentalidad tecnológica que lleva a la gente a dirigir su creatividad hacia la obtención de nuevas técnicas que permiten obtener más dinero, más comodidad, más placer sensible; mientras que "la escasez oprime a la mayoría y reduce su capacidad creadora al mero esfuerzo por subsistir". [103-104] "Las grandes creaciones -concluye Frondizi- se han inspirado siempre en valores intrínsecos". [104]

En nuestra opinión aquí hay verdades profundas que se esconden en una explicación no adecuada. Se



presenta al desarrollo tecnológico como el responsable de esos problemas sociales. Esto hace que se tome por causa algo que en realidad no lo es. La tendencia a utilizar la creación humana con el fin de obtener más dinero, mayores ganancias, etc., no es el resultado del desarrollo de la técnica, sino el producto natural de una sociedad de consumo basada en la acumulación privada de riquezas, que engendra y reproduce de manera cada vez más amplia relaciones humanas signadas por el egoísmo y donde el hombre "vale" según sea el grosor de su billetera y los hábitos consumistas que pueda ostentar. El avance tecnológico no engendra por sí mismo estos problemas. Bien otro puede ser su papel en una sociedad que dirija sus esfuerzos creadores hacia la satisfacción racional de las necesidades de toda la población.

Además, no nos parece correcto subestimar el papel de los valores instrumentales (incluida la tecnología). De hecho, estos valores pueden ser superiores a los intrínsecos, si bien estos últimos son los que hacen valiosos a los primeros. Pero el papel real de ciertos valores instrumentales puede ser superior a aquellos que él engendra. Aquí no cabe una relación de subordinación lineal del valor instrumental al valor intrínseco. Volvamos al caso de la tecnología, de las nuevas técnicas e instrumentos de trabajo. ¿Cuán superior no fue el valor de los primeros instrumentos de trabajo elaborados por el hombre en su milenaria historia en comparación con el valor del alimento que obtuvo, tal vez, con ayuda de estos instrumentos? Esos primeros instrumentos, más allá de ayudar a satisfacer el hambre, sacaron al hombre del reino animal y lo hicieron hombre. Y el desarrollo ulterior de esos instrumentos, de la técnica, de la tecnología, en una palabra, el desarrollo de las fuerzas productivas, debe su significación social no sólo y no tanto a los valores intrínsecos que en cada momento histórico ha contribuido a obtener, como al hecho de que ha servido de fundamento al desarrollo histórico de la humanidad. No es posible establecer una escala fija de valores (como el propio Frondizi en otros momentos argumenta) en donde los valores intrínsecos ocupen los escaños superiores, mientras que los instrumentales estén condenados a mantenerse en un segundo plano.

Muy vinculada a la relación entre valor y creación comprende Frondizi la libertad. La libertad es una condición para la creación. Si el hombre no dispone de ella no puede crear. Pero, a la vez, la presencia de la libertad es un requisito insuficiente para la creación. Hay nos dice Frondizi dos tipos de libertad: la libertad negativa (libre de) que significa ausencia de coerción, y la libertad positiva (libre para) que significa posibilidad de crear nuevos valores. Esta última es la que directamente se asocia a la creación y a los valores. [110] Por lo tanto, sin libertad no hay creación de valores. Pero, al mismo tiempo, sin valores no hay libertad, ya que esta última carecería de sentido si no se ejerce en la creación de valores, si simplemente se utiliza para no hacer nada. El valor es, en consecuencia, quien dimensiona el ejercicio de la libertad, es, al igual que en el caso de la creación, su medida y su sentido. [113]

En general nos parecen justas estas ideas de Frondizi sobre la libertad. Sin embargo, hay dos elementos que a nuestro juicio afectan la certeza integral de su noción de la misma. En primer lugar, a pesar de su reconocimiento de que la libertad no implica indeterminación, [112] no aparece clara la relación entre necesidad y libertad y mucho menos el reconocimiento de la correspondencia de esta última con la necesidad histórica como requisito de su propia existencia. La interpretación axiológica que Frondizi hace de la libertad podría haberle ayudado, ya que él ve a ésta condicionada por el valor. Si el pensador suramericano reconociera al propio valor como un producto de la necesidad histórica necesidad no en un sentido teleológico, sino como expresión de aquello que es socialmente necesario para la sobrevivencia, el crecimiento y la dignificación de lo humano, de las tendencias progresivas del desarrollo social, no le hubiera sido difícil percatarse de tal vínculo. Pero, como sabemos ya, Frondizi intenta darle una solución distinta al problema de la naturaleza del valor y esto necesariamente condiciona esta imprecisión en el análisis de la libertad.

En segundo lugar, Frondizi descarta la posibilidad de que la libertad misma sea considerada un valor, [110]



con lo cual estamos en total desacuerdo. Claro, más adelante él aclara que en realidad es la libertad negativa (ausencia de coacción) la que es ajena al valor. Pero se trata de que tal "libertad" no es libertad real la acción libre no debe ser identificada con aquella que carezca condicionantes. Por eso esta insuficiencia está asociada a la anterior. La otra libertad, la vinculada a la creación de valores (y a la necesidad histórica -agregaríamos), esa no sólo no es ajena a los valores, sino que es ella misma un altísimo valor, por cuyo alcance y plasmación han luchado muchos pueblos a través de la historia.

Creación y libertad aparecen en Frondizi estrechamente vinculadas a sus preocupaciones éticas. En realidad la problemática moral actúa en su sistema teórico como "el cierre" que justifica desde el punto de vista "práctico" toda su concepción axiológica. Ya en el Prólogo a este libro habíamos hecho referencia a ello. Frondizi se propone lograr una nueva fundamentación para la ética. De ahí que parta del rechazo a otros tipos de fundamentación como la apriorística de Kant, [84-92, 115] la sociologista que intenta reducir el deber-ser al ser, es decir, explicar la moral por la conducta real de los hombres, [58-61, 114-115] y la teológica que hace descansar la moral en la Voluntad Divina. [164-165] El pensador argentino propone fundamentar axiológicamente la moral, al tiempo que reconoce que ya otros han intentado hacer esto, pero partiendo -como en el caso de Scheler- de una comprensión distinta de los valores.

Las ventajas que le atribuye Frondizi a su concepción en comparación con las por él criticadas son realmente dignas de tener en consideración. Al concebir siempre un determinado valor en la base de cualquier norma ética, esta concepción mantiene la universalidad necesaria a toda fundamentación moral, a diferencia, digamos, de la comprensión sociologista que se ve obligada a renunciar a la universalidad en aras de justificar la moral por la conducta desigual de las diferentes comunidades humanas. Pero, además, a diferencia de la universalidad abstracta de las doctrinas kantiana y teológica, esta fundamentación posee un basamento empírico y la suficiente flexibilidad como para no perder su vínculo con la vida real de los hombres, ya que los valores que le sirven de fundamento a la moral cambian en dependencia de la situación y las circunstancias, lo que hace que una misma conducta pueda ser justificada moralmente en una situación determinada y merezca una sanción moral en otra. Por otra parte, esta comprensión permite resolver los conflictos éticos, a través de la elección del valor más alto, aspecto éste no resuelto ni en la concepción de Kant ni en la teológica. Por último, a diferencia de los famosos Diez Mandamientos, esta doctrina moral no se basa en prohibiciones, orienta la vida no sólo hacia lo que no se puede hacer, sino también hacia lo que se puede y debe hacer.

Todas éstas son virtudes reales de una ética valorativa que parta de una comprensión del valor que no conciba a éste ni como un ente ideal, eterno e inmutable, ni como el resultado de los cambiantes deseos e intereses de los hombres, es decir, siempre que se le asigne a los valores una objetividad social, histórico-concreta, siempre que se les asocie a la necesidad histórica y a las tendencias objetivas del desarrollo social. Pero en el caso de Frondizi, como ya se ha hecho notar, a pesar de todos sus esfuerzos por superar el objetivismo y subjetivismo clásicos, su comprensión del valor no ha podido remontarse realmente por encima de ambos extremos, quedándose en los marcos de una concepción subjetivista no declarada, ni deseada. Ante esta situación, veamos qué destino se le depara a su fundamentación axiológica de la moral.

Llaman la atención las siguientes palabras de Frondizi: "las normas morales no son un medio para lograr nada que las trascienda. No tienen un fin que las justifique, pues la moralidad es un fin en sí misma". [113] Ahora tratemos de relacionar estas palabras con la respuesta que da Frondizi a la crítica que le hace el filósofo norteamericano William Frankena: la norma moral necesita un fundamento porque ordena algo, pero el valor no necesita fundamento; simplemente algo es valioso si es deseable, y ya. [119] En otras palabras: el valor fundamenta la norma moral, pero el valor mismo no requiere de fundamento; la norma moral es



fundamentada por el valor, pero ella no fundamenta nada, no se trasciende a sí misma, es un fin en sí. Contrastan estas palabras de Frondizi con su idea de que el valor y la norma moral deben estar enclavados en la vida real de los hombres. De hecho, Frondizi aquí está aislando, “colocando entre paréntesis”, la relación valor-norma con respecto al mundo real humano. ¿Por qué ocurre esta contradicción? Hay una sola respuesta: porque la teoría de los valores y de las normas elaborada por Frondizi no permite en realidad conectar cau-salmente estos fenómenos con la realidad social; a lo sumo le permite asociarlos a su lado subjetivo, espiritual, pero esto tampoco él lo desea, si es que ha de mantenerse consecuente con su crítica al subjeti-vismo. Afirmar que la moralidad es un fin en sí misma implica desconocer su vínculo con la necesidad histórica y con las condiciones sociales que la engendran. Negar la necesidad de un fundamento objetivo para los valores constituye una eva-sión al hecho real de que los hombres discrepan notoriamente en el reconocimiento de lo que es valioso y deseable y que, por lo tanto, es necesario buscar en otra parte (en la nece-sidad histórica, en las tendencias progresivas de desarrollo social) ese fundamento objetivo. Pero es que en la obra del pensador argentino en ningún lugar encontramos un reconoci-miento siquiera a la existencia misma, como realidad social, de la necesidad histórica, de la distinción entre tendencias progresivas y conservadoras o reaccionarias en cualquier marco socio-histórico concreto. Y sin ello le es imposible solucionar esta contradic-ción. Adopta como salida encerrar en sí misma la relación valor-norma y no cuestionarse el problema del fundamento del valor ni el problema del fin de la moralidad.

Analicemos ahora la norma básica que Frondizi propone: “orienta tu vida, decisiones y conducta moral por el valor superior en la situación correspondiente”. [155] Si la comprensión del valor del filósofo argentino no tuviese las limitaciones que hemos señalado, esta norma básica sería muy válida. Tal y como está formulada y teniendo en cuenta el vínculo del valor con la necesidad histórica y con las ten-dencias progresivas del desarrollo de la sociedad, podríamos perfectamente subscribirla.

Pero ¿qué pasa con esta norma en los marcos de la concep-ción axiológica de Frondizi? El primer problema es que el valor superior es tan variable (recordemos los criterios de Frondizi sobre la escala de valores) que cambia incluso de un sujeto a otro. Por lo tanto, puede darse el caso de que dos conductas incompatibles sean ambas “morales”, ya que se co-rresponderían con escalas diferentes de valores entre dos sujetos.

Máxime cuando en esta norma básica, según nos dice Fron-dizi, “se preserva (...) la libertad de la persona frente a la norma, porque ella es quien decide cuál es el valor superior en cada situación”. [155] Esto parecería perfecto si todos los hombres estuvieran de acuerdo en cuanto a cuáles son los valores reales y actuantes dentro de la sociedad. Pero el hecho real es que los hombres tienen diferentes nociones acerca de qué es valor y también acerca de cuál valor es superior.

Evidentemente Frondizi piensa que las diferencias en cuan-to al reconocimiento de los valores entre los diferentes sujetos se deben sobre todo a la ignorancia en cuanto a qué son realmente los valores y de qué factores dependen, es decir, que se trataría de un problema de desconocimiento (véase la analogía que él hace con los errores en la ciencia [157]). De ahí que su teoría de los valores esté llamada a suplir este déficit en el conocimiento humano y proporcionar el método que permita discernir entre lo que es valioso y lo que no lo es y entre los valores superiores e inferiores. En relación con esto lo primero que habría que apuntar es lo siguiente: a menos que el pensador argentino sea capaz de convencer a toda la humanidad sobre los criterios de valor y de su jerarquía que él propone, la norma básica enunciada seguirá sin resol-ver los problemas y conflictos morales.

Pero aun en el hipotético caso que lo consiguiera, ¿bas-taría esto para que todos los hombres se pongan de acuerdo con respecto a lo que se considera preferible o deseable y, por tanto, valor? Evidentemente, no. Y es que la falta de coincidencia entre los hombres en la apreciación de los valores se debe no sólo y no tanto



al desconocimiento, sino sobre todo a las diferencias reales entre sus intereses, necesidades y aspiraciones, condicionadas éstas, entre muchos otros factores, por el desigual lugar que se ocupa en el sistema de relaciones sociales. Aquí la coincidencia total es imposible, mucho menos en un mundo tan diverso como el de hoy, con diferencias marcadas entre países y, en el seno de cada uno de ellos, entre los distintos grupos sociales e individuos. En tal situación es imposible justificar moralmente la posibilidad de que cada hombre escoja “libremente” la norma moral que guíe sus acciones, puesto que entre ellos habrá diferencias de intereses que condicionarán las incongruencias en la determinación de lo preferible y en la selección de los valores que supuestamente justifiquen esas normas. Sería una libertad divorciada de la necesidad y, por lo tanto, no sería una libertad real.

Frondizi presenta a la flexibilidad como uno de los principales atributos de su norma. [156] Pero la flexibilidad de esa norma es tal que desaparecería prácticamente la posibilidad de la condena moral de un acto. Cuando un gobierno imperial decide invadir un pueblo más débil, utiliza un sin fin de argumentos para justificar la invasión, para presentarla como preferible, deseable, valiosa. ¿Y quién convence al señor “emperador” de que ese no es el valor superior si es él precisamente el que “libremente” debe elegir cuál es? El simple hecho de tratar de convencerlo de lo contrario echaría abajo la norma porque estaríamos obstaculizando su “libertad de elección”. Pero además, ¿quién puede decir que eso no es lo que más le conviene (lo preferible) al presidente y a los intereses de su gobierno imperial? Nada, que tendríamos que afirmar que la invasión, el saqueo, el bloqueo de esa gran potencia a cualquier pequeño país constituyen los actos más morales del mundo.

Vuelve a aflorar una vez más aquí el defecto fundamental del sistema axiológico de Frondizi: el desconocimiento de una dimensión socialmente objetiva de los valores, la ausencia de vínculos claros con la necesidad histórica y con las exigencias objetivas del desarrollo progresivo de la sociedad.

Hasta aquí hemos expuesto nuestras consideraciones críticas a las principales ideas axiológicas de Risieri Frondizi. Haciendo un balance de su concepción, cabe destacar, ante todo, una serie de elementos positivos que hacen del pensador argentino una figura importante y de gran interés en el contexto latinoamericano del siglo XX. Llama poderosamente la atención sus estudios críticos sobre el desarrollo de la axiología en el mundo y en nuestro continente. Sus críticas al objetivismo y al subjetivismo axiológico están muy lejos de ser superfluas; todo lo contrario, representan un modelo de análisis profundo y sistematizado que abren el camino hacia la solución real de un gran número de cuestiones de interés capital para la axiología y la ética. Coincidimos en este sentido con la valoración que de su obra ofrece Oscar Terán:^[6] si tuviésemos que escoger entre los que podrían ser sus estilos de reflexión más estimulantes, optaríamos preferentemente por el aspecto crítico de sus intervenciones antes que por las soluciones que propone. No obstante, también en la teoría axiológica que propone resaltan un conjunto de tesis de validez incuestionable. Sin pretender hacer un inventario, pueden señalarse entre ellas su idea acerca del surgimiento del valor en la relación sujeto-objeto, el carácter histórico-concreto y cambiante que se le atribuye a los valores, el reconocimiento de la naturaleza estructural de los mismos, así como el vínculo que se establece entre las normas éticas y los valores como su fundamento. Esto pone de manifiesto el alcance teórico real de su comprensión del valor. Reconoce su carácter complejo, variable, dependiente de las circunstancias y de las épocas. Esto es, incuestionablemente, un gran paso de avance en comparación con las doctrinas objetivistas y subjetivistas que él critica.

Por su parte, los lados más débiles de la doctrina del pensador argentino están asociados al desconocimiento del papel de la práctica en la interrelación sujeto-objeto. Ello lo conduce a absolutizar el aspecto gnoseológico en esta interrelación, a ofrecer una concepción pluralista indiferenciada (en última instancia idealista) sobre el desarrollo de la sociedad y de sus valores y a que resulte fallido su intento muy



justificado de superar los extremos re-presentados por el idealismo objetivo y el idealismo subjetivo en axiología, retornando una y otra vez a una comprensión subjetivista y relativista sobre la naturaleza del valor.

La concepción sobre los valores de Risieri Frondizi se inscribe todavía hoy como una de las más destacadas dentro del pensamiento axiológico latinoamericano y como punto de obligada referencia en el desarrollo de la producción filosófica del continente en la segunda mitad del siglo XX.

[1] En este caso y a través de todo el Epílogo aparecen entre corchetes las páginas de esta propia Antología a las que se hace referencia.

[2] La objetividad de los valores no debe ser entendida en el sentido de exclusión absoluta de la participación de la subjetividad humana en su creación. De hecho, el hombre, al transformar la realidad, lo hace conscientemente, crea los valores impulsado por su subjetividad. Pero el carácter valioso o no del resultado de la creación humana depende no de las aspiraciones subjetivas de su creador, sino de la significación real de ese resultado para la sociedad, significación que puede incluso no coincidir con aquellos fines que guiaron su surgimiento. Los valores, al igual que cualquier otra forma de objetividad social, presuponen la participación activa y consciente del sujeto, pero al mismo tiempo lo trascienden. Lo subjetivo actúa aquí como condición y momento de lo objetivo.

[3] Tomado de: John D. Bernal : *Historia social de la ciencia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986, tomo 1, p. 444.

[4] Un análisis más detallado de la Psicología de la Gestalt ver en: Edna Heidbreder: *Psicologías del siglo XX* . La Habana, 1971, pp. 245-278.

[5] En un pequeño ensayo dedicado al análisis de la relación de los valores con la creación científica arribamos a conclusiones similares a las de Frondizi y recabamos la atención sobre estos problemas. Ver: José R. Fabelo y Silvia Rojas: "El aspecto valorativo de la creación científica", en: *Problemas Actuales de la Filosofía Marxista-Leninista*. Anuario, Matanzas, 1987, No. 1.

[6] Ver: Oscar Terán: "Risieri Frondizi: in memoriam", en: *Cuadernos Americanos*, México, 1983, No. 5, p. 76.