

## La filosofía de Risieri Frondizi en *El punto de partida del filosofar*

Gonzalo Scivoletto\*

### Resumen

En este trabajo se analiza el primer libro del filósofo argentino Risieri Frondizi: *El punto de partida del filosofar* (1945). Frondizi presenta las bases de su *programa* filosófico, al que denomina *empirismo total* (radicalmente diferente al empirismo sensualista). Aquí juega un rol central el concepto de *intencionalidad*, que toma de Brentano y Husserl, pero resignificado a partir de la metafísica de Whitehead. El empirismo de Frondizi sólo puede entenderse en el sentido de que se debe partir de la *realidad efectiva* y no de ningún dato absoluto. Dicha realidad es la *experiencia*: estructura conformada por el *yo*, sus *actividades* y los *objetos*. Así, la filosofía es concebida como una *teoría de la totalidad de la experiencia*, de los elementos constituyentes y sus interrelaciones, y pretende asumir la tarea de la ontología clásica de fundamentación y síntesis de las ciencias con el fin de orientar la *praxis* humana.

**Palabras claves:** Risieri Frondizi, concepto de filosofía, intencionalidad, experiencia.

### Abstract

The first book by Argentine philosopher Risieri Frondizi, *El punto de partida del filosofar* (*The Starting Point of Doing Philosophy*), (1945), is reviewed in this article. Frondizi lies the foundations of his philosophical programme, which he calls *total empiricism* (radically different from sensualist empiricism). Here, a central role is played by the concept of intentionality, which he takes from Brentano and Husserl, but re-signified from Whitehead's metaphysics. Frondizi's empiricism can only be understood in the sense that we must start off from *effective reality* and not from any absolute fact or data. Such reality is *experience*, a structure made up by the *self*, its *activities*, and the *objects*. Thus, philosophy is conceived as a *theory of the totality of experience*, of the constituent elements and their interrelationships, and it tends to take upon itself the task of the classical ontology of fundamenting and synthesis of the sciences with the aim of orienting human *praxis*.

**Key words:** Risieri Frondizi, concept of philosophy, intentionality, experience.

\* Profesor de Filosofía, egresado de la Universidad Nacional de Cuyo.

<scivolettog@yahoo.com.ar>

## Introducción

Según la opinión de Francisco Miró Quesada, “probablemente Frondizi es el primer filósofo de la Tercera Generación que se propone la magna tarea de elaborar un verdadero sistema filosófico”<sup>1</sup>. Tal opinión se ve fundada desde el momento que nos adentramos ya en las páginas de su primera obra: *El punto de partida del filosofar*<sup>2</sup>.

A sesenta años de su primera edición, en el año 1945, por la editorial Losada, este breve pero profundo texto no pierde su vigencia e importancia. Mencionaremos sólo algunas de nuestras razones para recomendar su lectura y su estudio, tanto para aquellos que se inician en la filosofía como para aquellos que habiendo ya comenzado su camino no temen volver a pensar el principio del saber filosófico, y con ello, su tarea, sus límites y su importancia y lugar en el conjunto de la cultura.

En primer lugar, debido a su magistral estilo didáctico, Risieri Frondizi logra no sólo introducirnos de un modo ordenado en la problemática que se plantea, sino también despertar en el lector la pasión que el mismo Frondizi expresa en su escritura, generando así, la posibilidad de discusión, de debate, de confrontación. Pero, a un mismo tiempo, con un claro rigor argumentativo. Ambas características se derivan, a nuestro juicio, de su concepción misma de la filosofía como tarea colectiva, científica (mas no “cientificista”) y profundamente ética, pero sobre todo de su sentido antidogmático. Por todo ello, *El punto de partida del filosofar* es una auténtica *propedéutica* al oficio filosófico.

En segundo lugar, nuestra obra tiene una altísima importancia para la historia de la filosofía en Argentina y América Latina. No, ciertamente, porque tenga un sentido latinoamericanista, sino porque (siguiendo la tradición de su maestro Francisco Romero en cuanto a la profesionalización de la filosofía) discute a un mismo nivel con las diversas tradiciones y corrientes filosóficas y aborda los problemas filosóficos con autonomía, proponiendo nuevas y originales soluciones para

---

1 Miró Quesada, Francisco. “La filosofía de Risieri Frondizi”. En: GRACIA, Jorge J. E. *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*. Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1980. p. 46.

2 Frondizi, Risieri. *El punto de partida del filosofar*. 1ª ed. Buenos Aires, Losada, 1945.

ellos. Características que lo encuadran dentro de la “tercera generación”, según la clasificación de Miró Quesada. “Sólo el que se olvida de sí mismo y se pierde en la teoría, es capaz de elevarse a la autenticidad filosófica. Los filósofos representativos de la Tercera Generación se distinguen por su permanente esfuerzo para alcanzar este tipo de actividad filosófica...”<sup>3</sup>

Por último, desde el punto de vista estrictamente filosófico reviste particular interés el permanente diálogo que Frondizi lleva a cabo entre las filosofías continental y anglosajona (diálogo que para cualquiera que conozca un poco de la historia de la filosofía en el siglo XX sabrá que no era para nada frecuente en el año 1945). Esto se debe a la formación de nuestro filósofo en ambas tradiciones<sup>4</sup>. En la Argentina, en el Instituto Nacional del Profesorado de Buenos Aires, donde prevalecía el estudio de Bergson, la fenomenología, el historicismo, el neohegelianismo. En Estados Unidos, primeramente, en la Universidad de Columbia y en la Universidad de Harvard, donde tomó contacto con las corrientes neorrealistas y pragmáticas, y donde fue alumno de Alfred North Whitehead y Wolfgang Köhler, entre otros. Pero la importancia del pensamiento de Frondizi no radica simplemente en su actitud de síntesis, sino que presenta, como dijimos, nuevos enfoques, conceptos y soluciones a los problemas filosóficos. Por sólo mencionar dos ejemplos: mundialmente conocida es su *teoría de los valores como cualidad gestáltica*, y es ya un clásico en cuanto a axiología y ética se refiere<sup>5</sup>. También su interpretación del *yo como estructura dinámica*, donde presenta un análisis funcional (anti-sustancialista) de la conciencia psicológica en su doble dimensionalidad horizontal y transversal (o, como preferimos llamar, sincrónica y diacrónica). En el texto que comentamos aquí, su originalidad, se manifiesta, principalmente, en la descripción misma de su sistema, al que denomina *empirismo total* y su resignificación del concepto de experiencia. Además de la apertura del concepto husserliano de intencionalidad a la metafísica de Whitehead.

---

3 Miró Quesada, Francisco, op. cit. p 39.

4 Para una biografía personal e intelectual de Frondizi, véase: GRACIA, Jorge J. E. “Biografía de Risieri Frondizi”. Op. cit. p. 11-22.

5 Cfr. Cappelletti, Ángel J. “Axiología y ética de Risieri Frondizi”. En su: *Filosofía argentina del siglo XX*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 1995. p. 141-173.

*El punto de partida del filosofar* en una obra programática, pero ello no la convierte en un “manifiesto”, sino que, por el contrario, se trata de un verdadero análisis *metafilosófico*, es decir, una filosofía de la filosofía, donde Risieri Frondizi nos ofrece los argumentos que fundamentan su actividad filosófica y nos interpela al diálogo y debate de tales argumentos, y no a la adhesión sin más de alguna doctrina. Precisamente, lo que nuestro filósofo nos propone a los filósofos latinoamericanos (ya en 1945) es no confundir los “problemas filosóficos auténticos” con las “disputas de escuelas foráneas”<sup>6</sup>.

Por nuestra parte, es nuestro objetivo en este trabajo, ofrecer una relectura detallada de la obra, señalando sus tesis principales y el hilo conductor de la misma. Para ello, hemos optado por la división por párrafos, según la cual el lector podrá identificar claramente los puntos centrales. Las citas se han intercalado en el texto, poniendo tan sólo entre paréntesis la página a la cual se refieren, para evitar así el engrosamiento de las notas a pie de página. También hemos mantenido las citas de Frondizi en las ediciones que él mismo utiliza en la obra, a fin de que el lector avanzado pueda hacer un estudio más detallado a partir de las fuentes que el propio Frondizi manejaba.

Hemos dividido este comentario en dos capítulos. En el primero, se examinan las dos primeras partes de la obra: “La filosofía como saber genuino” y “El problema del punto de partida”. Y en el segundo, las dos partes restantes: “La experiencia como punto de partida” y “Experiencia individual y experiencia humana”.

## **I. Filosofía y punto de partida. Examen del problema y de algunas soluciones**

§1 El *punto de partida* del filosofar no es producto de las meras preferencias personales de adhesión a alguna filosofía, tampoco es algo que se fije por azar. El punto de partida es la realidad misma “que sirve de sostén a las construcciones teóricas y que impide que la filosofía se convierta en un mero juego intelectual estéril y ajeno a las preocupaciones irreconciliables de la vida humana” (p. 8).

---

6 Cfr. Frondizi, Risieri. Op. cit., p.8

Es así que la *divisa fundamental* será: “atenerse a las cosas mismas” (la misma que moviera al pensar de la fenomenología). A esta actitud la llama Frondizi *empirismo total* (que no debe confundirse con el empirismo sensualista, como se verá más adelante).

Esta vuelta a las cosas mismas es la tarea de la filosofía contemporánea, en cuanto intento de superación del objetivismo antiguo y del subjetivismo (tanto idealista como realista) moderno. Frondizi pretende asumir los diversos intentos de la filosofía actual para “presentar la realidad en toda su plenitud” (p. 8). Por ello no se trata de comentar, estudiar o criticar sin más el pensamiento de un autor o una escuela, sino de *filosofar*. Pero no es un filosofar que surja de la nada, pues reconoce los “únicos nuevos caminos abiertos para la filosofía por Bergson, Husserl y Whitehead” (p. 9). De tal modo, nuestro pensador logra un equilibrio entre el mero estudio erudito y “el complejo de originalidad” que perturba a algunos intelectuales. El filósofo debe reconocer que forma parte de una comunidad a la cual se le ha asignado una tarea, por ello debe estimar la labor de sus “adversarios” y la de sus predecesores y maestros. El reconocimiento en el prefacio de la obra a Francisco Romero, y a sus profesores y colegas norteamericanos, no debe entenderse como un acto de formalidad, sino como un signo del modo como Frondizi concibe a la filosofía: un trabajo colectivo en pos de una tarea.

Por otro lado, la vuelta a las cosas mismas también, aclara Frondizi, se hace necesaria en América Latina “donde los problemas filosóficos auténticos se confunden con disputas de escuelas foráneas” (p. 8). No se trata entonces, de adherir simplemente a una escuela o de oponerse a todas ellas: lo que importa son los problemas de filosofía. Pero debemos agregar que no se trata de estériles especulaciones de algunos sujetos, sino de hombres comprometidos con una tarea de profundo significado social y humano, pues la filosofía es para nuestro filósofo, y esto no debe olvidarse, *orientadora de la praxis*.

§2 Pero, ¿qué es la filosofía? La pregunta no busca una respuesta única, “no se trata de dar reglas definitivas” (p. 14), sino de autojustificar el motivo que nos impulsa a filosofar y de mantenerlo como idea directriz, y someterlos, tanto el motivo como la autojustificación, a su vez, a la crítica de los demás.

En la historia de la filosofía nos encontramos, dice Frondizi, con “dos maneras extremas de hacer filosofía” (p. 14). Una, *poético-religiosa*, y otra *científica*.

“Los primeros conciben la filosofía como *creación* del espíritu, los segundos como *descubrimiento* de una realidad que los trasciende” (p. 15). Como el interés de Frondizi no es realizar una descripción de la filosofía contemporánea, no se ocupa de explicitar en detalle las mencionadas concepciones, sino de señalar caracteres generales para mostrar su propia posición. El objetivo de nuestro filósofo es “mostrar la autenticidad de los problemas filosóficos e indicar que la filosofía tiene un objeto propio de estudio” (p. 41). Es en este marco que debe entenderse que se ocupe a continuación de una crítica al empirismo lógico, el cual, curiosamente, partiendo desde una postura totalmente científicista, cae en una concepción poética de la filosofía. Veamos cómo describe, entonces, la antítesis entre positivismo y metafísica; antítesis, que tiene una larga historia, pero que se configura definitivamente con el “Círculo de Viena”.

§3 El “Círculo de Viena” (o “empirismo lógico”, en su desarrollo ulterior) niega la posibilidad misma de la filosofía como saber genuino. No se trata de una nueva filosofía, sino de la afirmación de que todo enunciado filosófico no es ni verdadero ni falso: simplemente, carece de sentido. “La filosofía es para ellos pura *expresión* y carece, por lo tanto, de todo contenido cognoscitivo” (p. 19). Así, el científicismo más puro concibe a la filosofía (metafísica) como una mera ficción poética, mística o literaria. A continuación, Frondizi se encarga de recorrer las tesis fundamentales de Rudolf Carnap<sup>7</sup> y Alfred Jules Ayer<sup>8</sup>, entre otros.

Según el empirismo lógico, las proposiciones metafísicas “carecen de sentido”. Frondizi analiza los dos elementos de este enunciado. Una *proposición metafísica* es, según Carnap, “aquella que pretenda expresar un conocimiento que está por encima o más allá de toda experiencia” (p. 22). Por otro lado, el *sentido* de una proposición radica en el modo de verificación de la misma. Así pues, para los empiristas lógicos, un enunciado metafísico es aquél que afirma algo que se

---

7 Las obras de Rudolf Carnap que Frondizi estudia en este trabajo son, principalmente: *Philosophy and Logical Syntax*. London, Kegan Paul, 1935; *The Logical Syntax of Language*. London, Kegan Paul, 1937 y *Überwindung der Metaphysik durch logische der Sprache* (1931). Esta última, aparentemente desde la traducción francesa *La Science et la Metaphysique devant l'analyse logique du Langage*. Paris, Hermann, 1934.

8 Del filósofo británico trabaja: *Language, Truth and Logic*. Oxford, University Press, 1936.

encuentra fuera de toda experiencia posible y del cual no se conoce un método de verificación. Claramente se ve aquí el reducido concepto de experiencia que maneja esta escuela, siempre asociado a la experiencia sensorial y a la cuantificación de dicha “experiencia”: la *verificación*.

El desarrollo mismo del Círculo de Viena está emparentado con el concepto de verificación, pues, si es aplicado cabalmente, no sólo las proposiciones metafísicas carecerían de sentido, sino hasta algunas propiamente científicas, con lo cual, los esfuerzos estarán orientados desde el comienzo en aclarar tal concepto. Frondizi señala que luego de toparse con esta dificultad se llevaron a cabo dos determinaciones: por un lado, la distinción entre verificación *efectiva* y verificación *en principio*; y por otro, verificación *débil* y verificación *fuerte*. En el primer caso (verificación efectiva) se comprueba la verdad o falsedad de una proposición por medio de los sentidos o de instrumentos. Sin embargo hay proposiciones que sólo son verificables *en principio* aunque aún no se tenga comprobación efectiva, por ejemplo: “hay montañas del otro lado de la luna”, no podemos decir si es verdadera o falsa, pero tiene sentido porque en caso de construir los instrumentos adecuados la proposición puede comprobarse o refutarse.

La distinción entre verificación débil y fuerte proviene de Ayer. Se trata de una verificación fuerte cuando la comprobación empírica es concluyente; cuando no lo es, pero posee un grado de probabilidad, se trata de una verificación débil.

Pero aún así, en ninguno de estos tipos de verificación las proposiciones metafísicas son, para los empiristas lógicos, verificables, es decir, no puede decirse si son verdaderas o falsas (ni siquiera *probablemente* o *posiblemente* verdaderas o falsas). No obstante, objeta Frondizi, “filósofos antiguos y modernos han enunciado numerosas proposiciones metafísicas y has disputado acerca de su verdad o falsedad” (p. 25). ¿Esto quiere decir entonces, que durante siglos se ha discutido vanamente sobre cuestiones que no pueden definirse en su valor de verdad?

Según Carnap, las proposiciones metafísicas son oraciones *pseudo-objetivas* o *cuasi sintácticas*, es decir, no son ni “sintácticas” (que se refieren al lenguaje) ni “objetivas” (que se refieren a hechos). Frondizi aclara esto con el siguiente ejemplo: “A pesar de haber pasado unas vacaciones en Mendoza, no sé si se

escribe con “s” o con “z” (p. 27). Claramente se ve aquí, cómo el objeto se confunde con el término. Lo mismo sucede, según Carnap, cuando hablamos del *número*: se discute si es un objeto real o ideal, sobre su existencia o inexistencia, etc., cuando se trata tan sólo de un “signo que tiene sentido dentro de un lenguaje dado” (p. 29). Explicación similar ofrece Ayer para el concepto de sustancia. En definitiva, para el empirismo lógico “las proposiciones metafísicas surgen de errores de sintaxis” (p. 30).

Pero esta actitud de los empiristas lógicos no es sólo con las cuestiones *metafísicas*, advierte Frondizi, sino que otro tanto sucede con las cuestiones *éticas* o *gnoseológicas*. “La filosofía [para el empirismo lógico] queda pues reducida a la lógica que, a su vez, no es más que el análisis sintáctico del lenguaje científico” (p. 32). La extensión desde la sintaxis hacia la semántica, realizada posteriormente por Carnap, nos dice nuestro filósofo, no modifica sustancialmente su posición<sup>9</sup>.

§4 Una vez que ha mostrado los puntos fundamentales en los que se basa el empirismo lógico para desechar la filosofía como saber genuino y reducirla a un análisis semiótico de la ciencia, Frondizi se aboca a la tarea de criticar a dicha corriente de pensamiento. Siempre con miras, como ya dijimos, a fundamentar su propia posición.

Para Frondizi, son dos los pilares en los que se basa el empirismo lógico para llevar a cabo el rechazo de la metafísica (y la filosofía en general): la teoría de la *significación* y la teoría de la *verificabilidad*. En el caso del concepto de significación, todo parece indicar que está sentado dogmáticamente, si no, “¿cómo han podido evitar los problemas de teoría del conocimiento, y en especial la cuestión acerca de la relación del concepto y el objeto implícitos en cualquier doctrina de la significación? La impresión que se recoge en los escritos de los representantes de este movimiento es que filosofan sin tener conciencia de que lo están haciendo” (p. 33). En cuanto a la verificación, Frondizi hace referencia al problema de las proposiciones sobre el futuro, las cuales sin ser verificables, no pueden ser declaradas como “sin sentido” así sin más (Cfr. p. 34-37). Otro tanto sucede con las

---

9 Frondizi se refiere a la obra de Carnap que, por su fecha de publicación, era muy reciente en su momento: *Introduction to Semantics*. Cambridge, Harvard University Press, 1942.



proposiciones que afirman estados psíquicos de los otros, como por ejemplo, “Juan está contento”<sup>10</sup>.

Todos estos problemas son advertidos por los mismos integrantes del empirismo lógico, por eso, como dijimos anteriormente, Frondizi entiende que el desarrollo mismo del positivismo está asociado con estos conceptos de verificación, y significación, los cuales no pueden ser resueltos definitivamente y caen constantemente en contradicciones o absurdos. Frondizi considera que el origen de estos inconvenientes se encuentra en “el desconocimiento de la historia de la filosofía [...] No parecen haber advertido, por ejemplo, que cualquier actitud que se tome frente al problema de la verificación lleva implícita una tesis acerca del problema de la relación de la idea y el objeto. Y éste es un viejo problema gnoseológico que hunde sus raíces en el resto de la problemática filosófica” (p. 37).

Sin embargo, una actitud intelectual de Frondizi es no rechazar sin más o criticar simplemente, sino saber reconocer los puntos importantes de una escuela o un pensador. No es un mero acto de cortesía, sino de apropiación de esos elementos positivos para incorporarlos en su propio pensar. En este caso, reconoce que “una de las contribuciones mayores del empirismo lógico radica en su exigencia de someter a una dura prueba todo supuesto problema auténtico. Esta exigencia lleva implícita el deseo de fijar con claridad el sentido de las palabras que usamos para evitar que los problemas no sean el resultado de una oscuridad o ambigüedad terminológica” (p. 38). Frondizi se apropia de esta exigencia para pensar cuál es el objeto de la filosofía, pero advierte: “estamos en total desacuerdo con la conclusión del empirismo lógico sobre este problema” (p. 38).

§5 La pregunta por cuál es el objeto de estudio de la filosofía es una pregunta con sentido, pero ninguna ciencia se ocupa de ella, por lo tanto la filosofía ya tiene un objeto propio: que es ella misma. No obstante, si respondiéramos negativamente (es decir, si respondiéramos que no, así sin más) desaparecería la filosofía, con lo cual deben haber otras cuestiones propias. Pero el problema

---

10 Tales juicios no pueden ser verificables, al menos no en los términos que lo plantea el positivismo. En todo caso la proposición “Juan sonrío” hasta cierto punto lo es, pero está claro que Juan puede sonreír y sin embargo estar no contento, como decimos cotidianamente, “por dentro”.

consiste, justamente, en establecer cuál es el criterio para afirmar o negar la existencia de un objeto propio de la filosofía. “¿Cuáles serán las razones que tenemos para afirmar que la filosofía es, o no es, un conocimiento genuino? No podemos decidir esta cuestión sin haber determinado primeramente qué debe entenderse por “conocimiento genuino” y por “conocimiento” en general. La determinación no puede ser arbitraria o dogmática: debemos investigar qué es el conocimiento” (p. 40). Aquí Frondizi ha arribado a un auténtico problema filosófico, ya que ninguna ciencia se ocupa de este problema, y a partir de él se puede “mostrar su conexión con el problema de la naturaleza de la realidad, de las relaciones de las ideas y los objetos y muchos otros más” (p. 40).

Mediante este camino Frondizi logra probar que la filosofía tiene un objeto propio; aunque, señala, no es este el único camino: “Hay, por cierto, muchos otros, que van desde señalar el hecho efectivo de que el hombre se ha planteado y se plantea problemas filosóficos hasta la demostración formal de que pueda crearse un lenguaje filosófico coherente” (p. 41, nota 1).

§6 Tal como lo señalamos al comienzo, el propósito de nuestro pensador no es realizar una descripción o un comentario de las corrientes filosóficas contemporáneas, sino de mostrar su propia concepción de la filosofía en tanto programa de investigación que sirva de guía a *su filosofar*. Para ello, lo primero es realizar una definición negativa, es decir, ir mostrando paso a paso lo que no es, ir despejando el camino para que al final de éste la cosa se patentice en su esencia. En este sentido, si bien no podemos decir que Frondizi practique el *método* fenomenológico (al menos no en el sentido husserliano), sí es claro para nosotros que mantiene una *actitud* de tipo fenomenológica.

Esta tarea de definición negativa se lleva a cabo caracterizando las dos formas extremas de entender la filosofía, unas poéticas, literarias, que son pura expresión, y las otras, absolutamente científicas. Frondizi muestra los riesgos de ambas: las primeras poseen “el peligro de convertir una disciplina cognoscitiva en una pura creación poética”, y las segundas “nos ofrecen construcciones aparentemente rigurosas pero que no contemplan buena parte de la realidad... sus enfoques son unilaterales y sus conclusiones ingenuas...” (p. 42).

El segundo paso es la caracterización positiva de la filosofía, la cual se resume en dos cualidades: se trata de un saber *genuino* y *riguroso*. Es un saber

genuino porque no es “una caprichosa creación nuestra sino un saber capaz de resistir la confrontación con los hechos” (p. 44). Por su parte, es un saber riguroso debido a su *consistencia lógica*. De tal modo, los dos términos que conforman la doctrina recién criticada, “empirismo lógico”, son resignificados: la filosofía tiene un aspecto lógico porque esto nos garantiza la coherencia, la falta de contradicción, y tiene un aspecto empírico que “nos suministra el fundamento que les da validez y sentido” (p. 44).

La filosofía no es “ni ciencia exacta ni creación artística, la filosofía es el esquema de ideas que elabora el hombre para *explicar* la complicada realidad que enfrenta y *orientar* su vida. La verdad en general –y particularmente la que atañe a la filosofía– es circunstancial por naturaleza. No hay concepciones absolutamente ciertas ni absolutamente falsas; sólo se distinguen por su mayor o menor coherencia lógica y su mayor o menor capacidad explicativa y orientadora” (p. 44). De aquí se desprenden para Frondizi dos puntos importantes. En primer lugar, que la historia de la filosofía posee un valor *actual*, lo que quiere decir que esos variados esquemas de explicación de la totalidad de la experiencia humana han de servirnos como guías o pasos previos para elaborar nuestra propia interpretación, de acuerdo a nuestra situación presente. En segundo lugar, que el aspecto teórico de la filosofía se encuentra subordinado, por decirlo así, al ámbito de la *praxis*: “la filosofía se justifica en tanto orientación o guía –en constante revisión, por cierto– de lo que el hombre puede y debe hacer” (p. 45).

§7 El problema que se suscita a continuación es establecer el punto de partida de la filosofía, entendida, ahora sí, como saber genuino y riguroso. Frondizi reafirma lo dicho ya en el prefacio: “la filosofía no puede escoger al azar o fijar dogmáticamente su punto de partida” (p. 49). Por ello, debe valerse de una fundamentación racional del mismo, esto es, *lógica*. No se trata del inicio en sentido *cronológico*. Esto permite, según Frondizi, deshacer el supuesto “círculo vicioso” según el cual para establecer un punto de partida se necesita tener nociones previas que ya suponen un punto de partida. Otra manera de evitar el círculo es mediante un juicio hipotético: “si se desea alcanzar un saber filosófico riguroso no puede escogerse arbitrariamente el punto de partida” (p. 49). Un punto de partida lógico es un punto de partida *legítimo*, es decir, no se trata de un *a priori* absoluto, sino de un principio racional, fundamentado, del filosofar.

Existen dos modos de entender el origen del filosofar. El primero pregunta por aquello que “mueve al hombre al filosofar” (p. 50) (por ejemplo el *asombro*, para Platón y Aristóteles); el segundo, se pregunta “dónde debe iniciarse la filosofía” (p. 51). A Frondizi le interesa este segundo sentido.

§8 Antes de ofrecer su solución al problema del punto de partida, Frondizi lleva a cabo dos distinciones. La primera se refiere a la cuestión de qué es lo primero, la metafísica o la gnoseología, es decir, la realidad de la cual partimos o el modo de conocerla. Pero para nuestro filósofo esto es un “falso planteamiento ya que todo problema gnoseológico presupone una previa actitud metafísica y nuestras ideas metafísicas se basan, en buena medida, en una doctrina gnoseológica” (p. 52). La cuestión del inicio de la filosofía echa raíces más profundas. La segunda cuestión es cómo concebir el punto de partida en sí mismo, como verdad absoluta (racionalismo) o como “una primera realidad que sirva de fundamento y de impulso inicial a la teoría filosófica” (p. 53). La primera concepción, nos dice Frondizi, fue inaugurada por Parménides y continuada en la modernidad por Descartes, para quien, como sabemos, el principio es el *cogito*. Pero la segunda concepción parte de una “realidad primaria” (p. 53) que puede ser tanto el “objeto” (realismo) como el sujeto (idealismo). El realismo y el idealismo son formas extremas, por tanto exageradas, de resolver la cuestión.

Pero no sólo el realismo y el idealismo son rechazados por Frondizi, sino también la *posibilidad misma* de encontrar una verdad absoluta que sirva como fundamento. “Descartamos la posibilidad de encontrar un punto de partida en un sentido estricto. No hay una verdad absolutamente primera, de la cual se deriven todas las demás, ni cabe tampoco hablar de una realidad anterior a su relación con un sujeto. El concepto de filosofía, a su vez, supone ya una manera concreta de filosofar y toda investigación o conclusión filosófica se apoya en una concepción determinada de la filosofía” (p. 54). Esto es así, además, porque las cosas nunca se dan simplemente como cosas o hechos puros, todo “está cargado de interpretación” (p. 54) nos dice nuestro filósofo, señalando con ello que en el acceso a la realidad hay siempre *mediación*.

No obstante, que no haya “hechos puros” no quiere decir que no pueda distinguirse la realidad de la ficción o de hipóstasis creadas por nuestro propio intelecto. De lo que se trata es de “alcanzar una realidad efectiva y descubrir luego

la totalidad de los objetos que comprende o se hallan relacionados a ella. Según este criterio el punto de partida será también el punto de referencia de toda ulterior verdad filosófica” (p. 55-56).

Es aquí donde comienza a entenderse aquello que Frondizi al comienzo de esta obra denominó *empirismo total*. Se trata de la *realidad efectiva*. Es decir, lo que positivamente está ahí, y esto no es *puro*, sino que está ahí, de alguna manera, configurado por una conciencia. Pero antes de ingresar en este problema, Frondizi analiza los dos intentos más importantes de encontrar un punto de partida absoluto para la filosofía desde la modernidad hasta el presente: Descartes y Husserl. Al respecto dice Frondizi: “Nos ocupamos de las concepciones de Descartes y Husserl, no sólo porque encontramos en ellos el esfuerzo más efectivo para alcanzar un punto de partida radicalmente nuevo sino porque la solución que proponemos en los dos últimos capítulos tiene su raíz, por razones de analogía y de contraste, en la concepción de ambos filósofos” (p. 57, nota 1).

§9 Como vimos anteriormente, Descartes continúa la tradición racionalista inaugurada por Parménides. Pero existen dos diferencias fundamentales: “el principio que alcanza [Descartes] no equivale a una proposición abstracta, sino que es el enunciado de la aprehensión inmediata de una realidad, la realidad de su propia conciencia” (p. 59). Esto se lleva a cabo mediante un método. El método de la duda converge en la incuestionable certeza de que cuando pienso existo. Pero se trata de una verdad formal puesto que no sé *quién* es el que existe. “¿Existo yo, existen mis vivencias, existimos ambos? ¿En qué carácter existe lo que existe cuando pienso?” (p. 62). Según Frondizi, aquí Descartes realiza un movimiento injustificado, es decir, salta, por decirlo así, del *pensar (cogito)* a la *cosa pensante (res cogitans)*. Tal movimiento se explica a partir de dos prejuicios del sistema cartesiano. En primer lugar, la concepción de que la filosofía debe partir desde una principio evidente, un axioma al estilo matemático del cual se puedan deducir las demás verdades. Es este *axioma* y no la *realidad* misma lo que se busca como punto de partida. En segundo lugar, “la creencia de que la filosofía tiene como misión esencial conocer la o las sustancias... Al descubrir la realidad de la conciencia la declara *substantia pensante (substantia cogitans)* y le adjudica características similares a la *substantia divina*” (p. 64). La crítica a esta *sustancialización del yo*, advierte Frondizi, ya fue llevada a cabo por el mismo Kant, y es Whitehead quien en nuestro tiempo la radicaliza.

En conclusión, Descartes inaugura una nueva época del conocimiento humano con el descubrimiento de la conciencia. Ahora bien, Frondizi valora como positivo este descubrimiento pero critica a Descartes su intención de seguir el modelo matemático del pensar y su concepción sustancialista del yo, pues ambos supuestos lo llevarán, según Frondizi, a cosificar la conciencia y convertirla en un “elemento independiente de los objetos que forman su contenido” (p. 65). Es, por su parte, el concepto de *intencionalidad* quien vendrá a corregir y completar el error de Descartes.

§10 Del mismo modo que al ocuparse del empirismo lógico se señalaron aquellos elementos útiles para situar su propio punto de partida, Frondizi ahora acomete la tarea de ingresar en el terreno de la fenomenología de Husserl, pero sólo “a su intento de convertir la filosofía en una ciencia rigurosa” (p. 67)<sup>11</sup>.

El esfuerzo de Husserl está íntimamente relacionado con el proyecto cartesiano de fundar el conocimiento a partir de un principio absoluto. Pero para llevar a cabo tal tarea no puede partirse desde la actitud natural, es decir, la creencia ingenua en la realidad tal cual se presenta: la existencia de las cosas, de mí mismo, de los otros, y también del mundo práctico, de las valoraciones, etc. “Ese mundo natural está ahí, en el espacio y en el tiempo, siempre presente, no sólo para mí sino para todos los demás hombres, como uno y el mismo mundo para todos y al cual todos pertenecemos” (p. 67). Pero esta actitud natural no es una visión primitiva del mundo, sino que es el mundo mismo que la ciencia intenta conocer cada vez más adecuadamente. Tal conocimiento parte de la percepción de los objetos, los cuales no se dan a su vez de modo completo en aquella, pues siempre hay aspectos no percibidos y que son mentados. Sin embargo, el problema del conocimiento no radica solamente en la percepción de los objetos, sino que se extiende “a toda forma de conocimiento de objetos que trasciendan

---

11 Las obras de Husserl que tendrá en cuenta Frondizi para tal fin, son: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Logos, vol I, p. 289-341; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle, 1922. Esta última, junto con la traducción de W. R. Óbice Gibson. *Investigaciones Lógicas* (Traducción de García Morente y Gaos) y *Meditaciones Cartesianas* (Traducción de Gaos).

la conciencia” (p. 69). Por tal motivo, el objetivo primero de un conocimiento absoluto debe llevarse a cabo mediante la suspensión de la actitud natural o *reducción fenomenológica*.

Los dos momentos de la reducción fenomenológica, la *reducción eidética* y la *reducción trascendental*, nos dice Frondizi, nos llevan respectivamente “a la conclusión que sólo las esencias, y no los hechos particulares, ofrecen interés cognoscitivo... [y] a la “conciencia pura”, objeto de la filosofía en tanto ciencia rigurosa” (p. 69-70). La reducción trascendental debe aplicarse tanto a los mundos físicos y psicológicos como a las esencias mismas y a Dios (máxima trascendencia desde el punto de vista gnoseológico). Es decir que “a la suspensión de las ciencias físico-naturales, y la psicología, sociología, etc., empíricas les sigue la reducción de las respectivas ciencias eidéticas y los objetos de los cuales se ocupan” (p. 74). Pero esto supone una distinción entre esencias inmanentes y trascendentes, y sobre estas últimas se practicará la reducción. “Si todo lo que trasciende el acto cognoscitivo –sean objetos físicos, psíquicos o esencias– es puesto entre paréntesis, lo único que logrará resistir la reducción será el acto mismo, la vivencia pura, la “conciencia pura”. En otras palabras, la conciencia que realiza la reducción escapa a ella y queda como único residuo “purificado” y como objeto único de estudio de la fenomenología. Al no ofrecer perspectivas podemos tener de ella un conocimiento absoluto” (p. 74).

§11 Según Frondizi, el punto de encuentro entre Descartes y Husserl se sitúa en la concepción de un principio absoluto como punto de partida. Aunque queda claro que ambos no coinciden ni en el método ni el resultado al que se llega con tal método. El método cartesiano es el de la *duda*, mediante el cual se arriba a la *res cogitans* como principio fundante. En Husserl, en cambio, se trata de una suspensión de la actitud natural o *epojé* y no de un dudar, y el resultado es una *conciencia trascendental* cualitativamente diferente al *ego cogito* cartesiano. Ahora bien, aunque se trata entonces de una *actitud* similar, ambos, siendo idealistas, se oponen en cuanto que en el caso del primero se trata de un idealismo *empírico*, y en el segundo, un idealismo *trascendental*. Por su parte, la *conciencia*, en Descartes, es un principio axiomático desde el cual se deduce todo lo demás, en cambio en Husserl, es el resultado de la reducción, es el “resto” que queda luego de suspender el mundo físico y psíquico.

A continuación, Frondizi, siguiendo los análisis de Husserl, se pregunta qué sucede con el “yo, si él también es puesto entre paréntesis o logra escapar al proceso reductivo. Es evidente que tanto el yo físico como el psicológico son puestos entre paréntesis al reducirse los mundos físico y psicológico respectivamente. Pero, ¿no existirá acaso un “yo puro” ajeno a las vivencias puras?” (p. 76). Frondizi señala el cambio de opinión que se presenta entre las *Investigaciones Lógicas e Ideas*, y la promesa de solución de este problema<sup>12</sup>. Pero es en *Meditaciones Cartesianas*, nos dice nuestro autor, donde el “yo adquiere una nueva vida. No es un polo vacío de identidad sino que gana una nueva propiedad duradera en cada acto, se modifica en el transcurso de la vida” (p. 78).

Finalmente, para concluir el análisis de la segunda forma de establecer un punto de partida absoluto luego de la filosofía de Descartes, Frondizi reitera que para la fenomenología el punto de partida es “la conciencia pura”, la cual es alcanzada *por medio* de la reducción trascendental. Esto quiere decir que no debemos confundir el método de la *epoché* con la fenomenología misma, la cual se encargará de describir los fenómenos tal cual son dados a la conciencia. “La fenomenología constituye la base de la filosofía como ciencia rigurosa, pero su carácter de disciplina eidética no debe inducirnos a creer que la filosofía misma sea en su totalidad una ciencia *a priori*” (p. 81).

§12 Ahora bien, veamos cuál es el núcleo de la crítica que nuestro autor ofrece a la fenomenología. El punto radical de la misma gira en torno a la cuestión de la *percepción interna o inmanente (innerer Wahrnehmung)*<sup>13</sup>. Nos

12 Como es sabido, en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* Husserl afirmaba (en la quinta investigación) la imposibilidad de acceder a un “yo puro”. En la segunda edición, a la luz de *Ideas* y gracias a la crítica que le hiciera Paul Natorp, agregará una nota a pie de página: “Después de esto he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo”. (5ª Inv. §8). Recordemos que la mayor parte de la obra de Husserl era desconocida para la época en que Frondizi escribe estas notas, por lo tanto el problema del “yo” va mucho más allá de lo que se afirma en las *Investigaciones Lógicas, Ideas y Meditaciones Cartesianas*.

13 En la segunda edición de *El punto de partida del filosofar* (Losada, 1957, p. 139-154) se



encontramos aquí con un álgido punto de discusión, según el cual se confunde (a juicio de los fenomenólogos) entre la reflexión fenomenológica y la autopercepción o introspección. Nosotros no abordaremos este problema aquí. Pero sí debemos mostrar que Frondizi se sitúa claramente en la posición de aquellos que no consideran como completamente “válida” esta distinción: “A pesar de las distinciones que señala Husserl –con motivo del problema de la auto-observación entre la psicología empírica y la fenomenología pura, no creemos que esta última pueda eludir las dificultades que presenta el método introspectivo, aun cuando, en este caso, se refiera a la esencia de las vivencias y no a su existencia temporal” (p. 86). Este no dar lugar a la diferencia entre reflexión fenomenológica e introspección nos permite comprender por qué Frondizi es escéptico frente a la posibilidad de una descripción absoluta de las vivencias puras. Por ello, anteriormente afirmaba: “una cosa es el acto psíquico vivido y otra es el mismo acto constituido en objeto de reflexión. La reflexión modifica la *esencia* de las vivencias. Por eso gran parte de la vida de la conciencia escapa a la percepción inmanente que no consigue atrapar sino los rastros de las vivencias. Cualquier estudio de nuestra subjetividad –sea trascendental o empírica– parece estar condenada a tener un carácter retrospectivo” (p. 85)

En toda la crítica a Husserl, subyace en Frondizi una acusación de idealismo. Incluso, como ya dijimos, se encarga de señalar la diferencia entre *Investigaciones Lógicas*, donde “distinguí a Husserl la conciencia y el objeto independiente de ella, de modo que los correlatos objetivos no pertenecían a la conciencia sino a un mundo que la trascendía”, e *Ideas*, donde “el objeto pierde todo su carácter trascendente y se transforma en un objeto dado a una conciencia a través de un *nóema*” (p. 89, nota 1); y concluye esta nota con una sentencia que es más que elocuente: “La objetividad termina así por esfumarse en la subjetividad pura” (p. 89, nota 1).

---

incluye un capítulo denominado “El problema de la auto-observación y la fenomenología de Husserl”, publicado previamente en *Revista Nacional de Cultura*, nº 65, noviembre-diciembre, 1947, p. 168-178. Desgraciadamente no hemos podido tener acceso a este material. Cfr. Montoya, Leopoldo. “Bibliografía de Risieri Frondizi”. En: GRACIA, Jorge J. E. Op. cit., p. 29-38.

Frondizi reconoce como valioso el intento de la fenomenología de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. Pero, dice, “su error consiste en creer haber alcanzado un punto de partida absoluto y completamente libre de supuestos, y haber atrapado un objeto de conocimiento inmanente que se nos ofrece en forma plena e inmediata” (p. 90). Para Frondizi, la falta de supuestos es tan sólo un *ideal* de conocimiento, por ello se opone a la concepción de Husserl de la fenomenología como *philosophia perennis* por carecer de “sentido histórico”. Es muy importante destacar este carácter histórico de los resultados a los que arriba cada filosofía, pues eso la convierte en un *filosofar*, es decir, en una actividad histórica, y por ello es una tarea permanente. El ideal de un conocimiento absoluto o del establecimiento definitivo de lo que el hombre debe hacer es sólo eso, un ideal regulativo. “Sólo en un sentido una filosofía puede ser *perennis* –y en rigor de verdad toda auténtica filosofía lo es–. Es *philosophia perennis* cuando sus conclusiones pasan al patrimonio común de la historia de la filosofía, no como verdades definitivas y permanentes, sino como peldaños inevitables que todo futuro pensador tendrá que escalar” (p. 90).

Luego de haber escalado tales peldaños, nuestro pensador intentará acceder por su cuenta “a las cosas mismas”.

## II. El punto de partida de la filosofía: la experiencia

§13 Una vez que se situara el problema del punto de partida del filosofar, desentrañando sus aristas fundamentales, y analizara la solución cartesiana y husserliana al mismo, Frondizi, se entrega a la tarea de elaborar su propia concepción.

En primer lugar se lleva a cabo una afirmación que, *prima facie*, puede parecernos contradictoria: el punto de partida debe ser la conciencia. Pero esta afirmación aparentemente va en contra del lema del *empirismo total* que anunciara en el Prefacio (p. 8). No obstante, también nos había dicho que no existían hechos puros, anteriores a toda interpretación (p. 54). Es decir, tenemos por un lado la necesidad de atenernos a la realidad, pero sabiendo que el acceso a esta realidad no es inmediato. “Toda realidad, toda forma de ser, todo objeto al que

podemos referirnos, se da en un sujeto, en una conciencia, utilizando este término en un sentido muy amplio” (p. 95). Aquí se ve claramente que Frondizi asume el concepto de *intencionalidad* de la conciencia, descubierto por Brentano y piedra angular de la fenomenología de Husserl.

Ahora bien, en el acto de conocer, valorar, en general, al hacer algo, advierto que soy *yo haciendo*: “resulta difícil separar el “yo” del “hacer” (p. 96). Pero este *yo haciendo* (la conciencia) no es un mero hacer, sino un hacer *algo*: a esto lo denomina *objeto*. Con lo cual, obtenemos una estructura tripartita pero interrelacionada: “el yo, la actividad del yo y el objeto de dicha actividad”<sup>14</sup>. Esta estructura es definida por Frondizi como *experiencia*.

La experiencia, utilizada en su sentido cotidiano de “un hombre de experiencia” (p. 97), no es un punto de partida absoluto, un axioma, sino tan sólo un hecho efectivo, un *factum*. El punto de partida es, entonces, el sujeto, en cuanto *ama algo, sueña algo, conoce algo, siente algo, piensa algo*, etc.

§14 Ahora debemos analizar el primer elemento de la estructura de la experiencia: el *yo*. El yo aparece siempre como el sujeto de las vivencias, es decir que todo *acto* (imaginar, pensar, creer, sentir, conocer, amar, odiar, etc.) es acto de alguien. Pero no se trata, para Frondizi, de un yo “que esté por encima o por debajo de las vivencias” (p. 99), pues el yo “aparece” con el acto mismo. “Si se aniquilaran las vivencias desaparecerían, por consiguiente, el yo y los objetos” (p. 99). Pero tampoco hay, como dijimos, vivencias, por decirlo así, en el aire. El complejo vivencial es unificado en el yo: las vivencias son *mías*, y están condicionadas por *mis* vivencias pasadas. En consecuencia, no se puede concebir al yo como una sustancia pura o aislada: “toda vivencia lo es de un yo y éste se manifiesta en cada vivencia” (p. 100).

Sin embargo, esta *permanencia* del yo frente al fluir del flujo vivencial no significa que el mismo yo sea *inmutable*; por el contrario, las vivencias pueden modificar el yo y estas modificaciones incorporarse como “sedimento... al “núcleo” del yo donde permanece...” (p. 103). El yo se caracteriza, entonces, por este “doble carácter de mutación y permanencia” (p. 104). Ello posibilita, por el ejemplo, que el hombre pueda educarse (y esto es “vivenciar”, “experimentar” algo de tal modo

---

14 En el lenguaje de Husserl: *ego-cogito-cogitatum*.

que *yo* me modifique, cambie, etc.); pero, al mismo tiempo, conservar mi *identidad personal*.

De tal modo comprendemos por qué Frondizi llama “experiencia” a la estructura *ego-actividad-objeto*, pues, justamente, la experiencia consiste en la corriente vivencial que afecta a un sujeto, lo cual lo distingue de los otros sujetos sometidos a vivencias diferentes. (Sin olvidarnos que tampoco debemos escindir la vivencia del objeto).

§15 El no reconocer la estructura correlacional entre el yo y los actos, no sólo ha dado origen a la sustancialización del yo, sino también a la negación misma de su existencia. Pues ¿dónde encontrar esa “cosa” que llamamos “yo”, “conciencia”, etc.? La crítica más radical a la existencia del yo ha sido la de David Hume, por ello, Frondizi, se aboca a examinarla<sup>15</sup>.

Nuestro autor sintetiza el argumento humeano (o del escepticismo en general) de la siguiente manera: “quitar las vivencias y no encontraréis al yo en ninguna parte, lo que prueba que el yo no existe” (p. 106). Pero detrás de tal afirmación se esconde el “prejuicio metafísico de que sólo existe aquello que no depende de sus cualidades y que se mantiene invariable a través de los cambios de estado o sobrevive a sus estados” (p. 106). Es correcto pensar que debe haber algo que unifique las vivencias, de otro modo, fenómenos tales como el *recuerdo* o la *decisión* serían imposibles, pero el problema radica precisamente en qué sea ese “algo”. “Si el yo se diluyera en la corriente vivencial y no permaneciera a través de los cambios como algo que sirve de enlace a nuestras vivencias, no seríamos responsables de nuestros actos, ni siquiera podríamos encontrar el camino a nuestro propio hogar, nuestra mujer y nuestros hijos nos parecerían extraños y la vida psíquica sería un caos ininteligible” (p. 107).

La existencia del yo es un hecho innegable, pero sólo cuando se supera las concepciones sustancialistas, pues el yo no es algo aislado, sino que existe *en* cada uno de los actos psíquicos.

---

15 La revisión que se realiza del escepticismo de Hume aquí, es tan sólo ilustrativa. El estudio completo lo llevará a cabo en sus obras posteriores, principalmente en *El yo como estructura dinámica*. Buenos Aires, Paidós, 1970. Esta obra es una reimposición, bajo un nuevo título, de *Sustancia y función en el problema del yo*. Buenos Aires, Losada, 1952.

§16 Llega ahora el momento de analizar el segundo elemento de la experiencia: las actividades. Pero no debemos olvidar su lazo con el yo: “las actividades son, pues, lo que el yo *hace*” (p. 109).

El punto es aquí que las actividades se hallan entretrejidas entre sí. La percepción, por ejemplo, “no es simple y pura” sino que “va unida a un juicio sobre el objeto, a una valoración del mismo” (p. 109), esto quiere decir que el acto perceptivo y estimativo se dan simultáneamente en el acto de ver, por ejemplo, un cuadro, donde a un mismo tiempo que lo observo experimento un sentimiento de agrado o desagrado. De tal modo que el sujeto es, en nuestras palabras, “configurador de mundo”. Pues no de otro modo puede comprenderse la negación de Frondizi de hablar de una sensibilidad como mera receptividad pasiva, sino que por el contrario, afirma que “todo lo que se presenta a nuestra conciencia llega interpretado” (p. 110). Con lo cual tenemos, entonces, dos características fundamentales que señalar respecto de los actos psíquicos o vivencias: su unión indisoluble al yo y su unión indisoluble a las otras vivencias. A ambas debemos agregar una tercera: el carácter temporal de la vivencia, es decir, su constante fluir, según el cual “la vivencia actual hunde sus raíces en el pasado y se proyecta hacia el futuro” (p. 111); hablar de una vivencia actual o instantánea “es una abstracción” (p. 110).

Tal como ya lo anunciamos, juega aquí un papel central el concepto de *intencionalidad*, según el cual la conciencia es siempre conciencia de algo, pues las vivencias no son meros actos aislados sino actos de un objeto intencional. Pero lo que antes fue una alusión por parte nuestra, ahora se ve confirmado por la cita misma de Frondizi a Brentano (p. 111, nota 1), padre del concepto. Así, nuestro pensador, llega a afirmar: “una de las grandes contribuciones de la filosofía contemporánea es haber destacado la importancia que tiene la intencionalidad como característica de los fenómenos psíquicos” (p. 112). No obstante, pueden indicarse algunos momentos de la filosofía del pasado donde tal concepto aparece implícito. Tales indicios pueden encontrarse, por ejemplo, en el *De Anima* de Aristóteles, en el argumento ontológico de San Anselmo o en el *Sic et Non* de Pedro Abelardo. En todo caso, es Franz Brentano, como decíamos, quien le da la significación precisa a la cual nos referimos y que, como bien señala Frondizi, será continuada por Husserl y Alexius Meinong, por un lado; y por otro,

por los realistas ingleses, como George Edward Moore y Samuel Alexander, entre otros (p. 114). Pero lo más interesante aquí es la alusión de nuestro pensador a Alfred North Whitehead, quien, a pesar de no hablar de intencionalidad, “ha extendido ese concepto a todo el reino del ser” (p. 115). “En efecto, señala Frondizi, las “entidades actuales” –que forman la realidad última del universo– se caracterizan por ser “unidades sensibles” o “prehensibles”. La sensibilidad (*feeling*) es, pues, la nota esencial de cualquier entidad actual, ya sea un objeto físico, un ser vivo, una persona o Dios. Ahora bien, la sensibilidad supone, además del sujeto que “prehende”, el objeto “prehendido” que Whitehead llama “el dato objetivo” y que corresponde, en términos generales, al objeto intencional de la fenomenología” (p. 115). Sólo que en Whitehead “las entidades actuales no sólo “prehenden” sino que son “prehendidas”, mientras que las esencias [en el caso de Husserl] se ofrecen a la conciencia pura pero ésta no llega a formar parte de aquéllas. La intencionalidad adquiere, pues, en Whitehead un carácter “social” que no se advierte en Husserl” (p. 116-117).

§17 Por último, nos queda por examinar los *objetos*. El objeto es “aquello al cual se dirige nuestra actividad; lo percibido en la percepción, lo deseado al desear, lo odiado al odiar...” (p. 118).

Tal posición permite situarnos más allá de la moderna escisión sujeto-objeto, tarea a la cual se ha abocado, en sus diferentes manifestaciones, toda la filosofía contemporánea. En nuestro caso, el concepto de experiencia, punto de partida del filosofar, como ya dijimos, es una *estructura*: el objeto es un objeto de una actividad para un sujeto. Con lo cual se desintegra el problema de cómo un sujeto conoce las cosas fuera de sí, pues ya no hay “adentros” o “afueras”, sino que todo forma parte de la actividad misma de la conciencia. Pero, nos advierte Frondizi, “Que sea objeto de la actividad del sujeto no quiere decir, por cierto, que éste los cree a su arbitrio. El sujeto no crea los objetos sino que se encuentra con ellos al hacer algo” (p. 119). Precisamente, entonces, lo que permite el “encuentro” es la actividad misma; el yo se manifiesta en sus actividades y en ellas se encuentra con las cosas. Frondizi critica al idealismo moderno, fundado por Descartes y elevado a su posibilidad máxima por Berkeley, por no haber reparado en “que todo cogito supone un cogitatum”, es decir, por haber reducido lo dado a su modo de darse: *esse es percipi* (p. 120).

Ahora bien, la realidad, por decirlo así, del “mundo exterior”, no sólo está probada de suyo por el carácter intencional de la conciencia, sino por el carácter de *resistencia* que la realidad misma ofrece al sujeto. “Así, al tomar una cosa, por ejemplo, los músculos hacen un esfuerzo para que la mano pueda asirla... Tenemos conciencia de este esfuerzo que hacemos para adaptarnos a las circunstancias que nos impone el objeto” (p. 121). Esta resistencia no sólo es llevada a cabo por los objetos físicos, sino, por toda clase de objetos: volitivos, entes matemáticos, fantasías, etc. De no existir dicha resistencia no sería posible actividad alguna.

Por otra parte, la resistencia de los objetos no sólo es testimonio de su existencia sino de su *diversidad*. Con lo cual se abre aquí una posibilidad de clasificación de los objetos del mundo de acuerdo al modo en cómo “se resisten” al sujeto. Por ello afirma que “la clase de trato que tenemos con los objetos nos revela la índole de su naturaleza” (p. 123). Esto revela también, el hecho de que no hay un modo de acceso único a los fenómenos. Esta confusión metodológica ha llevado a la ciencia y a la filosofía por caminos errados.

Pero ahora nuestro pensador da un paso, distinguiendo un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo del objeto. “Su aspecto subjetivo consiste en su modo de ingresar en la esfera del sujeto y el objetivo la resistencia que nos ofrecen” (p. 124). Esta afirmación nos resulta necesaria para terminar de eliminar todo tipo de prejuicio, ya que el carácter intencional de la conciencia podría inducirnos a pensar que lo que conocemos son los objetos *en* la conciencia. Pero Frondizi refuta esta visión idealista (y por ello moderna) del proceso de conocimiento, y sostiene la trascendencia del objeto: “[nuestros actos] se dirigen *directamente* a él y no a nuestra vivencia del objeto” (p. 125).

§18 De la totalidad de los objetos con los cuales tratamos hay uno que por sus particularidades merece una reflexión aparte. Se trata del *yo ajeno*.

Frondizi comienza con una crítica de la “teoría del razonamiento por analogía” de Max Scheler en *Wessen und Formen der Sympathie*<sup>16</sup>, según la cual “conocemos nuestros gestos antes de conocer los del prójimo” (p. 126). Por el contrario, dice Frondizi, “aprendemos de la observación de los demás buena parte

---

16 *Gesammelte Werke, Band 7*, Bern, Francke Verlag, 3ª ed. 1971. Traducción española: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1957.

del lenguaje de la gesticulación puesto que mucho antes de haber observado nuestras propias expresiones de dolor y alegría, por ejemplo, interpretamos perfectamente las expresiones de esos estados psíquicos en el prójimo” (p. 126). Esto quiere decir que todas las percepciones (y vivencias en general) del yo extraño están a un mismo nivel con la autopercepción o la percepción del mundo objetivo, no en sentido de que sean homogéneas sino que forman parte de una misma estructura experiencial, por decirlo así. Con todo, la diferencia entre el reconocimiento de las cosas y del yo ajeno no es la misma, en tanto que al yo ajeno no lo percibo como cosa física (o cuerpo) y a partir de ahí deducimos su animalidad (en el sentido de *ánimo*, psíquis), sino que, por el contrario, desde un primer momento lo percibimos como semejante a nosotros. En nuestras palabras, lo percibimos como un *alter ego*. “Al observar un instante nuestras propias vivencias nos damos cuenta que lo que hacemos, hemos hecho y aspiramos a hacer sería imposible sin la actividad del prójimo; que vivir es convivir con nuestros semejantes en un mundo de objetos” (p. 128).

§19 Hemos visto, entonces, que el punto de partida del filosofar debe comenzar por la experiencia, entendiendo ésta como una estructura cuyos elementos son el yo, la vivencia y los objetos. Lo que Frondizi pretende aclarar ahora es de qué tipo de experiencia se trata.

La experiencia no es una estructura abstracta, sino que por el contrario se trata de la experiencia de un sujeto concreto, es *mí* experiencia. “*Mi experiencia aquí y ahora* es el hecho primario e innegable, el punto inicial que buscábamos” (p. 131). Pero este carácter actual de la experiencia contiene en sí las experiencias pasadas y las expectativas, por ello se prolonga desde el pasado y se abre hacia el futuro. El “aquí y ahora” no es ni el mero “instante” ni el mero espacio abstraído de las circunstancias, sino que el espacio-tiempo de la experiencia está inmerso en contextos.

Para Frondizi tanto el filósofo como “los que quieren emprender estudios filosóficos” deben tener “una experiencia humana amplia y profunda” (p. 132). Es decir, en filosofía, la experiencia vital individual es fundamental y determinante y no puede obviarse. Esto retira la filosofía de ser una mera actitud individual para incluir todas las dimensiones humanas. “En otras palabras, el lector de obras filosóficas debe poder referir a su experiencia personal aquello que lee, deber haber



pasado por situaciones análogas a las que ha pasado el autor, porque únicamente quienes tienen algo en común pueden entenderse” (p. 133). En cierto sentido, como vemos, la experiencia vital que da origen a una filosofía, en tanto esquemas teóricos que se construyen para comprender la realidad total, debe de algún modo repetirse en quien estudia dicha filosofía, con lo cual, a nuestro juicio, sólo puede lograrse esto convirtiéndose uno mismo en filósofo, y ello significa hacer experiencia de la totalidad de lo real. “La variedad y riqueza de los estados vividos por el filósofo debe incluir una experiencia religiosa, estética y humana en general, junto a un conocimiento de las ciencias de la naturaleza y del espíritu” (p. 133). Este es un punto clave que escapa a una mera concepción teórica de la filosofía, pues se trata de una verdadera praxis. Es decir, se propone que el filosofar sea una actividad (y en cuanto tal es praxis) académica, teórica y desinteresada (en el sentido de que no sea un medio que se utiliza para justificar un fin impuesto desde afuera), y que tenga como función orientar la vida humana; pero, que sea también un modo de vida. Es decir, a nuestro juicio, habría un doble sentido de la filosofía como praxis: como actividad profesional y como estilo de vida. Ambos sentidos están intrínsecamente unidos, pues el filósofo, como cualquier otro profesional, requiere un entrenamiento riguroso, una formación técnica adecuada, pero también de una experiencia de vida amplia y profunda.

Pero este tener en cuenta nuestra experiencia estética, religiosa, o científica amerita dos aclaraciones. En primer lugar, no quiere decir que la filosofía deba partir de las *conclusiones* de concepciones estéticas, religiosas o científicas, sino que “esa experiencia constituirá los *data* en que se apoyará su filosofía” (p. 134). En segundo lugar, que la experiencia sea nuestra, no significa caer en un simple subjetivismo o expresionismo (tal como algunos entienden la creación artística), puesto que el yo está constituido también por mi prójimo y por el mundo. (Tal acusación de subjetivismo es la propia del idealismo solipsista que aún permanece atrapado en la conciencia como sustancia aislada y fundante). Por ello reafirma Frondizi que “experiencia no equivale a vivencia sino que la incluye junto al yo y los objetos... La experiencia ofrece la aparente paradoja de que está condenada a ser mía –se da siempre en primera persona– y al mismo tiempo que necesita de lo que no es mío para existir” (p. 134). Esto “que no es mío” son, justamente, los objetos y el prójimo.

Por todo esto, si bien el punto de partida es *mi* experiencia, en realidad es también *nuestra*, ya que el yo contiene en sí la experiencia del mundo al cual pertenece. “Mi experiencia forma parte de la totalidad de la experiencia humana; fuera de ella carece de realidad y sentido. Vivir equivale a convivir.” (p. 135). Pero remarquemos que se trata de la experiencia *humana*, es decir que no se trata del mundo fáctico de “mis contemporáneos”, sino también de la obra de los que nos precedieron. Sin mencionarlo, Frondizi, acentúa el carácter *constitutivo* de la *tradicción*. Pero aunque no hable de *tradicción*, usando este término, lo hace al diferenciarse del determinismo y el relativismo histórico. Que el pasado nos constituya no quiere decir que nos determine, pero tampoco los acontecimientos se dan por azar o por mero capricho de los individuos. Todo está entramado. Formamos parte de una comunidad, de una historia, de una tradición que fluye, que cambia, se transforma. “La tarea del filósofo consistirá, por lo tanto, en hallar lo que hay de permanente en el fluir de la experiencia y descubrir lo eterno en el instante fugaz” (p. 137).

§20 A continuación nuestro autor se detiene en el concepto de *totalidad* de la experiencia humana, destacando su novedad respecto a la filosofía, y particularmente gnoseología, moderna.

Según Frondizi, el mundo que se inicia con Descartes adolece de una actitud reduccionista, pues descarta toda forma de acceso *no racional* a la realidad. Pero esto se ha dado no sólo, claramente, en el racionalismo, sino de manera análoga en el empirismo que también “reduce”, pero en este caso a la intuición sensible. El empirismo moderno “redujo las investigaciones gnoseológicas a una pura averiguación de la naturaleza y alcance de la percepción” (p. 139). Ambas posturas, racionalismo y empirismo, se debatieron entre intuición intelectual e intuición sensible, no dando lugar a otras fuentes de origen del conocimiento humano. “No hay por qué olvidar las intuiciones volitiva y emocional, o cualquier otra forma de experiencia –incluyendo reacciones orgánicas subconscientes– que nos ponen en contacto con nuevos y, a veces, profundos sectores de la realidad” (p. 139). Aquí podemos observar la diferenciación radical respecto del empirismo *sensualista* frente al empirismo *radical* que propone nuestro pensador. Consiste principalmente en la imposibilidad, según Frondizi, de concebir a la percepción como una actividad aislada ajena a todo juicio y valoración: “la percepción es fundamentalmente *judicativa*” (p. 140).

Por otra parte, se destaca una nueva caracterización del concepto de experiencia para la filosofía. Es decir, no sólo se trata de nuestro punto de partida, sino también, por decirlo así, de llegada: es la referencia constante. Y aquí, se nos hace patente por qué, paradójicamente, Frondizi, propone un nuevo tipo de empirismo. Porque rechaza todo tipo de explicación *a priori*, aunque sin reducir la experiencia del mundo a mera percepción. Las valoraciones, por ejemplo, tienen su *fundamentum in re*: efectivamente el hombre valora, uno puede comprobarlo en cada decisión humana. Lo que nuestro filósofo nos quiere decir es que todo nuestro lenguaje filosófico, nuestros conceptos e ideas, son construcciones para explicar *esa* realidad; si perdemos el contacto con la realidad, lo que efectivamente está ahí, trascendiendo por medio de su resistencia al yo, entonces caemos “en elucubraciones estériles” (p. 143). Y aquí Frondizi pone como ejemplo a Kant, quien pretende llevar a cabo una investigación sobre conceptos supuestamente *a priori*, pero que en una mirada atenta sólo traslucen la física y la matemática de su tiempo, y a continuación nos dice: “Si Kant hubiera conocido la teoría de la relatividad y de los *quanta* muy distinto hubiera sido el resultado de sus investigaciones “*a priori*” (p. 143).

§21 Hemos arribado, finalmente, al punto en que podemos delinear el *programa filosófico*. Éste no podía mostrarse sin más, porque hubiese caído en una mera imposición arbitraria, y aunque estuviera presente desde el comienzo en la mente de nuestro autor, el camino por el cual hemos transitado nos permite comprender la racionalidad del mismo. Y en tal caso, sólo así es posible discutir y refutar.

Frondizi define a la filosofía como *teoría de la totalidad de la experiencia*. Ya hablamos sobre lo que significa *totalidad*, sólo nos resta acotar que Frondizi se “opone”, a la especialización de la filosofía. En este punto no podemos seguir a la ciencia, puesto que las distintas experiencias (estética, religiosa, científica, etc.) radican en la experiencia humana en general y no podemos perder ese punto de mira. De tal modo, la filosofía de la religión o de la ciencia, debe estar siempre arraigada a la filosofía sin más, y por ello, en última instancia, a la experiencia humana general.

Esta teoría de la totalidad de la experiencia, “que asume la responsabilidad y la tarea que tenía tradicionalmente a cargo la ontología” (p. 153), no sólo es

el substrato firme en el cual enraízan las disciplinas filosóficas como la ética, la filosofía del derecho, la axiología, etc., sino que también lo es de las ciencias particulares y las otras creaciones humanas. Se trata de una relación de *fundamentación*, “puesto que toda investigación acerca de un aspecto de la realidad supone principios comunes que son los constitutivos de la experiencia tomada en su totalidad” (p. 153). Pero que sea una relación de fundamentación no significa que ésta sea *a priori*; por el contrario, Frondizi señala un segundo elemento en esta relación: la *síntesis*. La filosofía debe recoger “los frutos que ofrecen las distintas ramas filosóficas y las conclusiones de la ciencia en el afán de elaborar la *síntesis* total del conocimiento” (p. 153).

Aclarado este último punto, podemos describir en sí misma esta *teoría de la totalidad de la experiencia*. Esto se deduce desde la definición misma, pues ya sabemos que por experiencia entendemos la estructura conformada por el yo, las actividades y los objetos; por lo tanto, la filosofía habrá de “dividirse” en una teoría del yo, una teoría de las actividades y una teoría de los objetos. En el caso de la primera, “se propondrá desentrañar la naturaleza del hombre, distinguir los diversos planos –físico, biológico, psíquico, espiritual– que dependen de la clase de actividad que ejercita, mostrar su carácter social e histórico y su íntima relación con el mundo en que vive y del que vive” (p. 154-155). Nótese que se trata de una verdadera antropología, pero que parte desde la actividad misma del sujeto, por ello no se trata de una división *a priori* del ser espiritual, físico, etc, sino llevada a cabo a partir de las efectivas actividades del yo. En segundo lugar, la *teoría de las actividades del yo* se ocupará de “los diferentes tipos de actividades del yo que conciernen a los distintos estratos del yo y que en parte dependen de los diversos grupos de objetos con los cuales mantiene relación el yo” (p. 155). Por último, la *teoría general de los objetos* no puede ocuparse de éstos aisladamente, puesto que los objetos lo son siempre para una conciencia, y no podemos captarlos “en sí mismos”, sino siempre en nuestra experiencia. “Distinguimos, por ejemplo, entre una flor “real”, su imagen y su concepto porque percibimos a la primera, nos representamos la imagen y pensamos el concepto” (p. 156). Ahora bien, esta triple distinción no puede ser una separación o división, dada la interrelación de los elementos que componen la experiencia: “la relación no es algo ajeno a lo relacionado, sino que forma parte de su constitución esencial” (p. 157).

En síntesis, el *programa* filosófico llevado a cabo por Frondizi tiene como intención última elaborar una nueva *ontología* (una nueva “teoría de la realidad”) entendiendo por ésta una teoría de la *experiencia*. Lo cual se consigue estudiando los diversos *objetos* en tanto son dados a una *conciencia* y a esta misma captando dichos objetos, y a los *actos* que debe realizar la conciencia para captarlos (percepción, actos volitivos, actos estimativos o valorativos, etc.). Tal ontología ha de mantener una doble relación con las ciencias particulares: una relación de *fundamentación* y una relación de *síntesis*. Y aunque ambas son intentos racionales de comprensión de la realidad, la diferencia fundamental que las separa es la *actitud* universalista de la primera y particularista o analítica de las segundas. Además, la filosofía vuelve tema de análisis sus propios supuestos, y aún los supuestos de la ciencia (como los de toda actividad humana).

Claramente podemos observar ahora cómo Risieri Frondizi se hace cargo de las diferentes propuestas filosóficas contemporáneas para elaborar *su* propio punto de partida. En él convergen tanto los intentos de la fenomenología de Husserl como la filosofía anglosajona por superar la racionalidad moderna y darle a la filosofía una nueva resignificación y valoración como conocimiento fundamental de la totalidad de lo real, del ser en cuanto ser. Sin embargo, no se trata de un mero eclecticismo, sino de una original respuesta a los problemas mismos en diálogo con las ya dadas.