

# APROXIMACION AL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

POR HAYDÉE O. PÉREZ DE WATT

1. En torno a la esencia de la filosofía.

*La filosofía es una cosa extraña - a la vez  
la más sublime y la más despreciada de las  
ocupaciones humanas.*

(William James)

La preocupación por determinar la esencia de la filosofía es una constante en numerosos de los escritos de Pucciarelli y se puede advertir ya en los trabajos más tempranos. Es más, el tema viene a colación, aunque sea tangencialmente, incluso en trabajos dedicados a otros problemas más específicos.

El tema aparece tratado explícitamente, por ejemplo, en: "En el umbral de la filosofía" (1936), "Qué es filosofía?" (1937), "Sorpresas y turbación en el origen de la filosofía" (1945), "Ciencia y sabiduría" (1959), "La situación actual de la filosofía" (1969) y "Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica", (1972), trabajos todos en los cuales intenta deslindar la esencia de la filosofía y los problemas inherentes a su determinación.

Por otra parte, la misma preocupación se evidencia en los artículos que enfocan el problema en un filósofo en particular, o en los que

lo tratan tangencialmente, en la consideración de temas afines. En este último caso cabe señalar, por ejemplo, "Arte, ciencia y filosofía" (1937), "Filosofía y religión" (1937), "Aristóteles y el problema de la filosofía" (1938), "Hegel y el problema de la filosofía" (1938), "Kant y el problema de la filosofía" (1938), "La idea de filosofía en Husserl" (1960), "Husserl y la actitud científica en filosofía" (1962), "Max Scheler y su idea de la filosofía" (1969) y "La filosofía como expresión de un tipo humano" (1972).

Para Pucciarelli, la tarea de delimitar la esencia de la filosofía aparece como un deber ineludible para el filósofo, si éste intenta rescatar mediante su actividad a la existencia misma de la filosofía de los peligros que la acechan.

Estos peligros provienen tanto de sectores ajenos a ella, como la política, la ciencia, el arte y la religión, como desde el propio interior de la filosofía, ya que "no existe 'una' filosofía, 'un' sistema que, salvando las diferencias doctrinales que separan a los autores, logre la quiescencia de todos".<sup>1</sup>

Como consecuencia de esto, la pregunta por la naturaleza de la filosofía y por los problemas que entraña su delimitación, debe provenir de quien se dedica a la actividad filosófica, tanto en su propio beneficio, como en el de la filosofía misma:

"El filósofo no puede prescindir del examen de su propia actividad — inquirir por los fines que le confieren sentido, arbitrar los medios idóneos que conducen al éxito — ni puede desentender de analizar sus frutos — preguntar por su naturaleza lo mismo que por su estructura y su valor —. De ahí que constantemente se sienta inclinado a volver sobre la filosofía, a fin de revisar su noción, examinar su coherencia, interna, su función en el conjunto total del saber, su puesto en el mundo de la cultura y su eficacia práctica, es decir sus proyecciones en la vida del individuo y de la comunidad".<sup>2</sup>

- 
1. *La idea de filosofía en Husserl*. En: *Humanitas*. Tucumán, año VII, Nº 13, 1960; p. 29.
  2. *El acceso a la esencia de la filosofía*. En: *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, Universidad, año IX, Nº 11, 1969; p. 13.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

Siguiendo, pues, los dictados de este imperativo, Pucciarelli se adentra en el intento de determinar la esencia de la filosofía y nos pone en la consideración de las dificultades que surgen en el mismo.

En primer lugar, advierte la circularidad en que inevitablemente se cae cuando se intenta definir a la filosofía. Lo que, por una parte, constituye un imperativo para el filósofo — encerrar el carácter de su actividad en una definición que la explicita — se convierte, por la otra, en la primera dificultad con que tropieza, porque “no hay una instancia suprema capaz de determinar su contenido y sus límites. Toda definición ha de establecerse desde su propio dominio”.<sup>3</sup>

Por otra parte, dentro del círculo mismo en que la tarea se desenvuelve, surge una segunda dificultad: la carencia de una definición neutral, independiente de los sistemas en que haya sido formulada, a lo que se suma el advenir, desde la primera mirada, que los sistemas se suceden en una multiplicidad y diversidad histórica y geográfica tales que, aparte de impedir el hallazgo de una definición que cuadre a todos ellos, ofrecen un panorama cuyo rasgo dominante es el carácter polémico.

La raíz de este carácter polémico cree encontrarla Pucciarelli en el aspecto personal que la tarea filosófica entraña:

“Frente a la objetividad del saber científico, la filosofía exhibe un marcado acento personal. Porque es ante todo, una tarea privada. Es la vida humana, que al tomar conciencia de sí misma, interroga por su ser y su destino. No importa que aspire a expresarse en términos de validez universal. Esa es su lengua propia y sería erróneo censurársela. Desde la precaria situación psicológica e histórica en que se encuentra, el hombre pugna por elevarse a lo universal y lo eterno. La filosofía es hija de este esfuerzo”.<sup>4</sup>

Así nos decía Pucciarelli en 1939, y veinte años más tarde ra-

---

3. *En el umbral de la filosofía*. En: *Cursos y conferencias*. Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios Superiores, año VII, Nº 7-8, v. XIV, 1938; p. 701.

4. *Ibid.*; p. 693.

tifica su posición en el mismo sentido:

“Este hecho (de la pluralidad y diversidad de los sistemas doctrinales) proviene de la circunstancia de que toda filosofía es inevitablemente una ‘tarea personal’, que cada uno asume y que debe realizar desde el comienzo y en cada uno de sus pasos, sobre la base de sus propias evidencias - lo que no impide que este fruto de la reflexión personal aspire a valer para todos y para siempre”.<sup>5</sup>

La imposibilidad de forjar una imagen neutral de la filosofía, reitera aún, “proviene del carácter personal que asume la meditación, y que se refleja en los sistemas, y del hecho de que la filosofía está condenada a moverse dentro de un círculo que no puede evitar”.<sup>6</sup> El carácter personal que envuelve la actividad filosófica se hace visible ya en el lenguaje que cada filósofo utiliza para expresar su pensamiento. Justamente porque la filosofía es una tarea personal, se dan diferencias de expresión que responden intrínsecamente a la índole de cada filósofo y a las exigencias del sistema que formula o al que adhiere.

Pero no acaban aquí las dificultades que derivan del aspecto personal de la meditación filosófica. Ellas vienen también determinadas por la perspectiva personal de los expositores de los sistemas. Y a esto se suma todavía la nueva óptica que impone cada época, con su aceptación o rechazo de las ideas del pasado.

El panorama presentado habla por sí solo de la preocupación de Pucciarelli por determinar el ámbito en que se desenvuelve la determinación de la esencia de la filosofía. Hemos creído dar una idea, a través de citas provenientes de artículos de distintas épocas, de cómo su interés en este sentido es constante. Podríamos agregar otras citas u otras reflexiones de Pucciarelli a propósito de este tema, pero creemos que bastan las presentadas. Quien se haya dedicado a la investigación o a la enseñanza de los problemas filosóficos, por preliminar que haya sido su intento, o quizás todavía más a causa de ello, sabrá sin duda

---

5. *La idea de filosofía en Husserl. op. cit.:* p. 29.

6. *La situación actual de la filosofía.* En: *Revista de la Universidad.* La Plata, N° 9, 1959; p. 20.

## APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

de lo arduo de la tarea de tratar de definir su actividad desde adentro mismo del quehacer, y de cómo se deja sentir la garra del círculo al que no se encuentra salida, justamente porque tal vez no la tenga. La vivencia en nosotros mismos de la problematicidad de la cuestión, nos exime de mayores comentarios en el sentido de una justificación de la constancia con que Pucciarelli se ha dedicado al intento de resolverla.

Ni la circularidad del problema, ni la multiplicidad de los sistemas, ni la polemicidad que entrañan, ni el embate a que ella se ve sometida desde afuera, desalientan a Pucciarelli en su búsqueda de una definición de "la" filosofía. Es más, la tarea se le aparece como legítima, y la toma muchas veces como un desafío, al que intenta vencer desde distintos ángulos.

Por lo pronto, la carencia de una definición independiente de los sistemas filosóficos, obliga a recurrir a la historia para agrupar las nociones en torno a los sistemas y estudiar sus interconexiones. Pero aquí se presenta otra dificultad, derivada de las ya mencionadas: hay que tratar de que la definición que se busca no resulte impregnada por los resultados y la orientación de los sistemas históricamente dados, con la consiguiente unilateralidad en la perspectiva que supondría eludir esta consideración. Por lo tanto, el procedimiento histórico que Pucciarelli adopta no implica abandonar el autocuestionamiento en el seno de la propia filosofía, que de ser olvidado, nos llevaría a una definición estrecha e incompleta.

Tampoco se han de tomar como punto de partida las conclusiones de las ciencias particulares, ni las de las cosmovisiones naturales, ni los contenidos de la revelación religiosa. Se trata de este modo de evitar caer en los "ismos" que dominan la historia de la filosofía cuando el punto de partida para considerar la naturaleza de la filosofía se convierte en un sistema de coordenadas que delimitan desde afuera su noción. Esta se ha de buscar desde el interior mismo de la filosofía.

En este intento, Pucciarelli se dirige a buscar el origen de donde surge la actividad filosófica, aunque sin abandonar los demás puntos de partida.

"En el umbral de la filosofía" y "Sorpresa y turbación en el origen de la filosofía" se dedican a este tema.

El asombro y la desesperación desempeñan para Pucciarelli el papel de raíces de la filosofía. El asombro, porque estimula nuestra necesidad de conocimiento, y la desesperación, porque nos abre el camino a la consideración del fundamento absoluto. Por otra parte, el asombro se le aparece como una amalgama de sorpresa y turbación. Sorpresa ante lo familiar, ante lo que no inquietaría al hombre común, ante la verificación de la existencia, "acaso porque parezca más natural la nada — ausencia, vacío, privación — que la existencia. En rigor, la nada no requiere un fundamento, ni exigen una causa que, en cambio, reclama imperiosamente la existencia".<sup>7</sup> La sorpresa viene acompañada de la turbación que produce el enfrentamiento con nuestra relatividad histórica y psicológica en el plano cognoscitivo y, por lo tanto, en el veritativo. En definitiva, la sorpresa, la turbación, el asombro, se produce cuando el hombre advierte que en la solución de los enigmas que ellos le plantean está implicado su destino, porque "las preguntas que le asaltan no son indiferentes: en su mismo enunciado está comprometido el ser que interroga, y de su respuesta pende el sentido íntegro de su vida".<sup>8</sup> Y aunque la filosofía no otorgue respuestas acabadas a esas preguntas, la justificación vital de la actividad filosófica viene dada para Pucciarelli por su imbricación en el destino del hombre mismo: "Sin la tensión dolorosa que provoca la búsqueda de la verdad, la vida estaría condenada a ignorarse a sí misma. (...) Con la filosofía el hombre adquiere conciencia de sí mismo".<sup>9</sup>

Por otra parte, en el asombro y la desesperación cree descubrir dos tipos humanos en los cuales se encarnan dos concepciones diferentes de la filosofía: el tipo de hombre que se asombra sin perder la serenidad, representado en la historia de la filosofía por Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant y Husserl, y el tipo de hombre atormentado, que da riendas a su desesperación, encarnado a su vez por San Agustín, Pascal, Nietzsche, Kierkegaard, Unamuno y Chestov. A este respecto nos dice: "No es aventurado sospechar que, en concordancia con las dos raíces — asombro y desesperación — que nutren la meditación filosófica, existan dos concepciones opuestas de la filosofía: ciencia y sabiduría,

---

7. *Sorpresa y turbación en el origen de la filosofía*. En: *Sur*. Buenos Aires, año XIV, Nº 123, 1945; p. 34.

8. *Ibid.*; p. 37.

9. *Ibid.*; p. 37.

conocimiento y camino de salvación".<sup>10</sup>

Según esta concepción, la filosofía como ciencia apunta al lado teórico del espíritu humano, en tanto la filosofía como sabiduría exalta el primado de la práctica, y Pucciarelli concluye en la posibilidad de subsumir los dos aspectos en uno, convirtiendo a la filosofía en sabiduría para la acción moral. Así lo señala expresamente: "Nada impide asociar ambas concepciones, subordinando la ciencia a las necesidades espirituales del hombre, trascendiendo el saber en acción moral".<sup>11</sup>

En su artículo "En el umbral de la filosofía", Pucciarelli deja esbozado el tema a grandes rasgos, en función de la posibilidad de fundar la esencia de la filosofía en los dos tipos mencionados, y aparece bastante clara su intención de inclinarse hacia una definición de la filosofía como sabiduría, aunque no dedica en este trabajo mayor extensión a fundar tal inclinación. Sin embargo, ésta será una tarea para otros escritos.

En "Ciencia y sabiduría", por ejemplo, intenta desentrañar la esencia de la filosofía a partir de la significación del término. La definición etimológica, que apunta al saber, a la contemplación y al desinterés, se le aparece como incompleta, ya que en un comienzo, por no estar discernidos en el ámbito de la filosofía los aspectos teóricos y prácticos, no se habían desentrañado tampoco en la ambigüedad del término, las dos maneras de concebirla que a su juicio se presentan en la historia de la filosofía.

La filosofía como ciencia persigue el ideal de conocimiento objetivo, sobre la base de una relación impersonal con el objeto, reducido por su parte a un esquema inteligible, incontaminado por factores subjetivos. Pretende alcanzar un conocimiento cierto, universalmente válido y fundado en la evidencia. Su aspiración a la universalidad es expresada por Pucciarelli en estos términos:

"En el plano de la ciencia, mueve a la filosofía un afán imperialista: no reconoce vallas para sus preguntas; nada pasa por alto, nada se sustrae a su interés. Todo lo que constituye la experiencia puede ser sometido a exa-

---

10. *En el umbral de la filosofía. op. cit.*; p. 702.

11. *Ibid.*; p. 702.

men; y no sólo lo real, también lo posible entra en el campo de sus interrogantes".<sup>12</sup>

Pero Pucciarelli deja claramente sentada su posición contraria a esta perspectiva, consecuente con lo que ya insinuaba en sus primeros trabajos:

"Aunque la filosofía comparte los caracteres de la ciencia, no se confunde sin embargo con ella (...), la atención del filósofo apunta hacia el objeto en cuanto objeto y, por este camino, se adentra en la estructura del sujeto cognoscente. Un universo nuevo, inaccesible a la ciencia, se ofrece a la mirada del filósofo".<sup>13</sup>

Sin embargo, y pese a su imbricación en el individuo, la filosofía aspira a ser un saber sin supuestos, sistematizado y fundamentado, orientado a la totalidad y a los primeros principios. Con respecto a esta aspiración, Pucciarelli insiste en señalar la justificación vital de la tarea filosófica en todos sus aspectos, incluso en sus aspiraciones más paradójales, y en descartar el escepticismo como punto de partida o de llegada:

"El ideal no padece menoscabo porque sus realizaciones históricas estén condenadas a permanecer truncas y la realización sea inagotable. El afán de saber no depende por eso su optimismo y su ímpetu".<sup>14</sup>

Pese a todo este optimismo, sin embargo, el desajuste que advierte entre las pretensiones y los logros de la filosofía, le imponen la tarea de cuestionarse la legitimidad de las tradicionales aspiraciones a la universidad, fundamentación absoluta, autonomía, sistematización. El mencionado desajuste se explica nuevamente por la inserción de la filosofía en un individuo que tiñe sus doctrinas con su perspectiva personal y que lo orienta según lo permite su limitada capacidad de aprehensión de la totalidad. Aparte de la diversidad de enfoques y soluciones que esto trae aparejado, y del menoscabo que acarrea a una pretensión de saber impersonal como la que caracteriza a la ciencia, se añade en

---

12. *Ciencia y sabiduría*. En: *Revista de Educación*. La Plata, año IV, Nº 8, 1959; p. 288.

13. *Ibid.*; p. 288.

14. *Ibid.*; p. 289.



APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

favor de la concepción de la filosofía como sabiduría, la acción que ella desempeña como transformadora de la verdad a la cual se accede, porque nos ayuda a clarificarnos con respecto a nosotros mismos:

“En la imagen que forjo al trascender lo dado y abarcar el mundo y la vida como una unidad, desde un principio único, estoy inserto yo mismo. Y mi vida entera cobra un sentido distinto que arrastra tras de sí otras posibilidades prácticas”.<sup>15</sup>

Buscando, pues, la idea de filosofía que permita abrazar la actividad filosófica adecuadamente, Pucciarelli se inclina siempre por la filosofía en cuanto sabiduría. No pretende negar con esto los valores de la filosofía concebida como ciencia, pero reconoce a la primera una mayor eficacia en el terreno práctico. La filosofía como sabiduría indica para él “una manera de existir, un tipo de comportamiento que en su modo concreto de manifestarse, revela la existencia de un orden encarnado en una conducta”.<sup>16</sup>

La sabiduría es, por lo tanto, un modo de obrar, y tiene como característica primordial, a su juicio, la independendencia con respecto a las presiones de lo físico y lo social. Pero esa liberación no implica, por otra parte, soslayar la inserción del filósofo en su tiempo histórico y en su medio sociocultural. Por el contrario, Pucciarelli nos advierte sobre lo que es la libertad que otorga la sabiduría en palabras que dejan adivinar una inquietud vivida profundamente:

“Pero hay un modo de servir sin entregarse, y es aquél que se apoya en la propia libertad interior para emanciparse de las coacciones que acabarían por aniquilar su personalidad. Y ya elija la vida activa o la vida contemplativa, o alterne la contemplación con la acción, siempre militará sin confundirse con la causa, y en el orden del saber, la duda, la ironía y la ignorancia, consciente de sí misma, lo preservará de todo dogmatismo intelectual”.<sup>17</sup>

Es de este modo que para Pucciarelli logra adquirir pleno sentido

---

15. *Ibid.*; p. 290.

16. *Ibid.*; p. 290.

17. *Ibid.*; p. 290.

la palabra filosofía: a través de un comportamiento humano que revele, en su trato con las exigencias que plantea nuestra vida individual e intransferible, su libertad no comprometida, vale decir, su sabiduría.

Atento siempre al problema de la determinación de la esencia de la filosofía Pucciarelli recurre al análisis histórico de las posiciones de diversos pensadores con respecto a este problema. Ya conocemos, sin embargo, su intención. De no dejarse aprisionar dentro de los sistemas, sino de alcanzar una definición que los supere. En su intento de romper el círculo que se impone al investigador de la esencia de la filosofía, debe, sin embargo, adentrarse en él y someter a reflexión los intentos de quienes ya lo intentaron antes que él.

Fruto de este esfuerzo son "Kant y el problema de la filosofía", "La situación actual de la filosofía", "La idea de filosofía en Husserl", "El acceso a la esencia de la filosofía", "La filosofía como expresión de un tipo humano" y "Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica".

En "La situación actual de la filosofía", reitera su posición metódica, al afirmar que la noción de filosofía, si bien debe ser autónoma con respecto a las formulaciones individuales, no puede prescindir de la postura personal de quien la formula, sea en cuanto a su actividad, sea en cuanto a su preferencia por unos temas con olvido de otros. Dedicada en este trabajo su atención a las concepciones de Dilthey, Croce, Husserl, Szilasi, Whitehead, Russell, Reichenbach, Wittgenstein, Scheler, Jaspers, Heidegger, Abbagnano, Marcel, Chestov, Bergson, Simmel y Berdiaeff.

Como es apreciable, Pucciarelli abarca en este panorama de pensadores un amplio espectro de posiciones y sistemas filosóficos.

El sentido de esta indagación se revela cuando Pucciarelli subsume las divergencias en una interpretación de tono personal que las explica a partir de los aportes de las vertientes de donde cada concepción ha surgido, con lo cual reduce la multiplicidad y diversidad de puntos de vista a sólo dos ámbitos:

"Las divergencias, surgidas con el nacimiento mismo de la palabra filosofía, parecen haberse consolidado con el correr de la historia y se conservan con perfiles nítidos; obedecen (. . .) a la influencia de tres grupos de motivos que incitan a los hombres a filosofar: la ciencia, la exis-

tencia humana y la religión y el arte. Por el primero se pone todo el empeño en alcanzar un saber necesario y universalmente válido, por los demás se pugna por asimilar la filosofía al viejo y sugestivo concepto de sabiduría".<sup>18</sup>

Aunque el ángulo de enfoque pareciera diferente en "El acceso a la esencia de la filosofía", se deja reducir sin embargo al del trabajo mencionado, si bien en éste resultaba como conclusión de la reflexión sobre los distintos autores considerados, en tanto que en el que ahora nos ocupa, se toma ya como punto de partida. Pucciarelli distingue aquí tres vías de acceso a la esencia de la filosofía: la historicista, representada por Dilthey, la científica, que representa Husserl, y la que toma en cuenta la actividad espiritual que origina la meditación filosófica, vía representada por los intentos de Simmel y Scheler. Se destaca que, a pesar del empleo de puntos de partida diversos, se dan como notas comunes de la noción de filosofía la autonomía, la exención de supuestos, la aspiración a la totalidad y a su conocimiento riguroso.

Para Dilthey, la filosofía pretende ser un saber universal, y tiene su arraigo en la vida, de donde surgen, a partir de las experiencias que de ella tenga cada tipo humano, tres tipos de cosmovisiones que se dan históricamente: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad, los cuales, además de permitir una interpretación de la vida, constituyen la base sobre la que se fundan las filosofías y, por lo tanto, las divergencias entre los sistemas. La vía de acceso a la esencia de la filosofía es para él la historia, reveladora de la unilateralidad y heterogeneidad de los sistemas.

El intento de Dilthey encuentra en Pucciarelli una seria objeción, por el hecho de haber enajenado la filosofía a la historia. La objeción está, por otra parte, legítimamente fundada. La posición historicista de Dilthey es considerada por Pucciarelli como una *petitio principii*, ya que exige saber de antemano los límites entre filosofía, arte, religión y ciencia, lo cual ya presupone un conocimiento de la esencia de la filosofía. Además, Pucciarelli censura acertadamente el hecho de que el resultado a que se llega por el método histórico propuesto por Dilthey no puede trascender su afincamiento en los sistemas ya dados, y espe-

---

18. *La situación actual de la filosofía. op. cit.*; p. 32.

cialmente, el hecho de que, con ese punto de partida sería difícil prever la aparición de forma inéditas de interpretación de la realidad.

Por otra parte, el intento de Husserl de definir la esencia de la filosofía mediante el método fenomenológico, a partir de la idea de ciencia, es tratado por Pucciarelli, tanto en el trabajo que estamos considerando, como también en "La idea de filosofía en Husserl", donde analiza exhaustivamente los pasos del método husserliano y el proceso de autocimentación de la ciencia eidética. Pucciarelli se pregunta si la filosofía de Husserl llena sus propios requisitos de ciencia absoluta, sin supuestos. Para contestar este interrogante nos propone abandonar las objeciones que se hacen a la fe filosófica de Husserl, base de su idealismo gnoseológico y de su metafísica espiritualista, como también las que se hacen al hecho de aceptar la hipótesis de la armonía preestablecida para superar el solipsismo. Nos propone también prescindir de las críticas que se hacen a la pretensión de universalidad de la fenomenología a causa de que no toma posición frente a la trascendencia.

Pucciarelli estima que incluso prescindiendo de todas esas objeciones, no pueden obviarse en el pensamiento de Husserl algunas afirmaciones tácitas que actúan como supuestos no demostrados, con lo cual se derumba la legitimidad de su pretensión de haber fundado la ciencia absoluta:

"No otra cosa es su afirmación de que la ciencia es la aspiración más alta del espíritu humano, que lo lleva a poner el ideal teórico por encima del práctico, la verdad por encima del bien. También lo es la creencia de que sólo una ciencia rigurosa podrá satisfacer esas aspiraciones más altas, en una época en que las ciencias han alcanzado su mayor esplendor".<sup>19</sup>

Además Pucciarelli aduce que la aplicación del ideal de ciencia, tan caro a Husserl, a la filosofía, obedece al supuesto de que el ser es objeto y, por lo tanto, contrapuesto al sujeto, lo cual presupone, a juicio de Husserl, la posibilidad de un conocimiento universalmente válido, derivado de la inferencia de la posibilidad de la ciencia absoluta a partir de la posibilidad de la ciencia positiva:

---

19. *La idea de filosofía en Husserl. op. cit.*; p. 34.

“Las limitaciones de la idea de filosofía en Husserl resaltan cuando se advierte que la ciencia concibe sus objetos como un haz de estructuras lógicas susceptibles de ser conocidas por cualquier sujeto. Ignora la intimidad singular de cada sujeto, aleja del saber los aspectos personales de la experiencia humana, los reduce a disposiciones subjetivas, y excluye del conocimiento todo lo que es irreductible a las categorías de la razón. Reduce todo ser a objeto. El primado de la razón, que Husserl afirma, atenta contra la plenitud de la experiencia humana, que tiene acceso a esferas del ser que no se dejan encerrar en esquemas lógicos obligatorios para todos, que hay evidencias diferentes de las que la razón proporciona. Parece ignorar que la filosofía aspira a ir más allá de lo objetivo, y que busca verdades que son absolutas para los que las alcanzan, aunque sus formulaciones carezcan de valor universal”.<sup>20</sup>

Hay aquí, no sólo una objeción muy definida a la posición de Husserl, sino, todavía más importante, una insinuación también muy definida de lo que la filosofía toma como objeto, y, aunque más veladamente, de las facultades humanas que pueden acceder a él.

Volviendo a “El acceso a la esencia de la filosofía”, Pucciarelli reitera aquí sus objeciones a Husserl y aventura una posible explicación sobre la deficiencia que observa en sus conclusiones:

“Acaso brote de las experiencias personales del autor, perplejo ante las divergencias ideológicas y consciente de la imposibilidad de zanjarlas por una crítica inspirada en pautas objetivas que permitieran el acuerdo que facilitase el progreso del conocimiento”.<sup>21</sup>

La crítica de Pucciarelli a la vía de acceso a la esencia de la filosofía propuesta por Husserl se centra alrededor de la consideración de que éste, al igual que Dilthey, enajena la filosofía, aunque lo haga en nombre de la ciencia. Reconoce, sin embargo el mérito que cabe a la

---

20. *Ibid.*; p. 35.

21. *El acceso a la esencia de la filosofía*, op. cit.; p. 21.

posición científicista en el sentido de haber distinguido entre la ciencia y el ideal de ciencia. Pero censura explícitamente que esta posición no advirtiera que la idea misma de ciencia es también un hecho histórico, cambiante a través de los tiempos, además de que, por otra parte, ni las ciencias más rigurosas que se han dado hasta el momento llegan a llenar todas las condiciones que requiere la ciencia ideal.

En cuanto a los pensadores que toman como punto de partida al hombre que vive los problemas e intenta resolverlos, en "El acceso a la esencia de la filosofía" se detienen en la vía vitalista de Simmel y en la fenomenológica de Scheler.

La posición de Simmel, que hace depender la verdad de un sistema de la correcta expresión del tipo humano que encarna un filósofo, de la unilateralidad del estilo de reacción intelectual ante la tonalidad, presenta para Pucciarelli el carácter de una *petitio principii*, pues en su opinión, es sólo desde la esencia de la filosofía ya determinada como se podrían señalar y delimitar los tipos humanos que la realizan. La crítica se extiende también a la tipología de Simmel, que Pucciarelli encuentra falta de suficiente elaboración y fundamentación.

En cuanto al Scheler que en lo tocante a este problema nos presenta Pucciarelli, tomaremos en cuenta no sólo "El acceso a la esencia de la filosofía" sino también "La situación actual de la filosofía" y "Max Scheler y su idea de la filosofía".

La filosofía para Scheler es el conocimiento completo y definitivo sobre una esfera de objetos que le son propios y nace de actos determinados por el amor, que permiten al núcleo de la persona humana finita trascenderse en la esencia de todas las cosas. De acuerdo con esto, el acceso a la esencia de la filosofía se produce a través del método heurístico que parte de la consideración del tipo humano del filósofo, cuyas realizaciones concretas en la historia de la filosofía constituyen aportes parciales en cuanto a la visión de la totalidad, pero completos y acabados en sí mismos.

La exigencia de autonomía que era el presupuesto en la búsqueda de la esencia de la filosofía por parte de Scheler se ve resentida, a juicio de Pucciarelli, porque aquél se vale de su teoría de los tipos ya elaborada para su ética de la personalidad, y fundada en la axiología de su propio sistema. Scheler admite, por otra parte, una correlación

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

entre su teoría del espíritu y su teoría de la cultura, entre los actos y funciones del espíritu, por un lado, y por el otro, los respectivos correlatos de ambos, con lo que, a determinados actos del espíritu corresponden productos culturales de estructura afín. Con respecto a esto, Pucciarelli señala:

“(.. .) la pretensión de extraer la esencia de la filosofía partiendo del tipo humano, y sin presuponer el contenido ya dado de un sistema filosófico, parece estrellarse contra el hecho de que las nociones que se ve forzado a emplear corresponden al núcleo más original de su propio pensamiento, tal como ha sido expresado en sus obras de madurez”.<sup>22</sup>

Reconoce sin embargo Pucciarelli, en descargo de Scheler, que el método de recurrencia a los tipos humanos ha sido propuesto sólo como método heurístico, lo cual le quita pretensiones de infalibilidad, por lo que no podría censurárselo por su infecundidad, ya que se llega a resultados similares a los obtenidos desde otras direcciones.

A la dependencia de la esencia de la filosofía con respecto al sistema mismo de Scheler se suma otra que contribuye a negarle la pretendida neutralidad: la dependencia de la noción de filosofía con respecto al pensador como hombre con rasgos singulares. En este sentido Pucciarelli destaca que Scheler intentaba imponer la jerarquía axiológica que preconizaba al mundo en que vivía. Su idea de hombre era llenado por quien fuera capaz de armonizar todos los aspectos del pensamiento y de la acción en un ámbito de libertad que le permitiera forjar su personalidad. La filosofía era, en cuanto vida de contemplación, el modo de alcanzar ese ideal:

“Su ideal de la filosofía, que implica el rescate de la infinita riqueza del ser, es la expresión más congruente de sus preocupaciones de luchador, que encontraban una base teórica en sus investigaciones antropológicas, axiológicas, y aún en la misma reforma del método fenomenológico heredado de Husserl”.<sup>23</sup>

---

22. *Max Scheler y su idea de la filosofía*. En: *Cuadernos de filosofía*. Buenos Aires, Universidad, año IX, N° 12, 1969; p. 218.

23. *Ibid.*; p. 219.

Con el objeto de brindar una posible salida al círculo que supone la empresa de determinar la esencia de la filosofía desde ella misma, Pucciarelli propone una solución compensatoria de las deficiencias observadas: no renunciar al resto de las vías de acceso cuando se han optado por una de ellas, sino complementar los puntos de vista y los métodos para no desaprovechar la experiencia y los logros ajenos.<sup>24</sup>

Su esfuerzo en el artículo que más nos ha ocupado, "El acceso a la esencia de la filosofía", lo justifica con una motivación que pueda, a nuestro entender, hacerse extensiva también al resto de los trabajos que hemos atendido: su lucha ante las pretensiones del neopositivismo, que intenta negarle a la filosofía el derecho a la existencia, al soslayarle el derecho a la consideración de los temas tradicionales: el ser, el valor, la verdad, o al reducir su problemática a exámenes lingüísticos y su función a la de mero auxiliar de la ciencia.

Todo su esfuerzo de investigación no se ve futilizado por lo arduo de la empresa, porque "finalmente se cae en la cuenta de que la filosofía es una empresa abierta, que se alimenta del diálogo en el cual nunca se habrá pronunciado la última palabra".<sup>25</sup>

La concepción de la filosofía como una tarea cuyas posibilidades siguen abiertas, está ligada en Pucciarelli a su profunda fe en las posibilidades del hombre mismo para realizarla, y a su ilimitada confianza en el poder de la filosofía como ímpetu para la vida espiritual del hombre.

En una comunicación ante el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Alta Gracia, Córdoba en 1971, Pucciarelli presentó el problema de "La filosofía como expresión de un tipo humano", cuyo texto apareció publicado en *Cuadernos de Filosofía* de la Universidad de Buenos Aires.

En este trabajo hace nuevamente hincapié en su confianza en la filosofía como guía para la integración de los distintos órdenes de la vida cultural, y especialmente en su poder como impulso para la vida espiritual, absorbida hoy más que nunca por factores que la sumergen y hasta la enajenan en aras de intereses más utilitarios. Esta confianza en la legitimidad de la tarea filosófica es un *leit-motiv* en la obra de

---

24. *El acceso a la esencia de la filosofía*, op. cit. p. 28.

25. *Ibid*; p. 28.



APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

Pucciarelli, tanto cuando avanza explícitamente en la consideración del problema o cuando, como en este caso es ésta simplemente la motivación que lo incita a adentrarse en otros temas. Es por esto que nos parece oportuno citar sus palabras, ya que nadie mejor que él para sintetizar su pensamiento al respecto:

“La decadencia del prestigio social de la filosofía no ha anulado la esperanza de que la crisis logre superarse y que lo que ayer era una fuerza eficaz vuelva a ser un estímulo enérgico para la vida espiritual del hombre, especialmente a través de su influjo en el proceso de la formación educativa del individuo en el seno de un mundo saturado de bienes culturales. Sólo con el auxilio de la filosofía será posible disponer de medios para comprender la acción histórica de la humanidad como un todo del que son miembros la política y la economía, lo mismo que la ciencia y la técnica, el arte y la religión”.<sup>26</sup>

Es justamente esta esperanza la que hace aparecer como lícita a sus ojos la pregunta que tratará de responder en este trabajo: ¿la filosofía, es patrimonio de todos los hombres, o de una minoría “condenada al aislamiento y sin eficacia sobre el resto de la humanidad?”<sup>27</sup> O dicho de otro modo: es la actitud filosófica una continuación de la actitud cotidiana del hombre común, o pertenece intrínsecamente sólo a la naturaleza de ciertos hombres y es, en consecuencia, exclusiva de ellos?

Con respecto a esto, Pucciarelli señala que en el hombre común el descubrimiento de los problemas es accidental, y no impulsa el examen crítico y perseverante de los mismos con miras a encontrarles solución; se conforma con respuestas no fundamentadas que constituyen un campo de creencias que le son suficientes en el ámbito de su conducta práctica, guiada por intereses impuestos por el ambiente y por la necesidad de moverse eficazmente en él mediante hábitos y normas legales, dogmas religiosos, prejuicios pseudocientíficos y otras formas de presión colectiva que tienden a predeterminar el desarrollo de la vida del individuo.

---

26 *La filosofía como expresión de un tipo humano*. En: *Cuadernos de filosofía*, op. cit. año XII, N° 17, enero-junio 1972; p. 8.

27. *Ibid.*; p. 8.

En cambio, la preocupación del filósofo por los problemas del mundo y de la vida es permanente y está movida por un afán crítico, con visión de totalidad, orientada por un método y desvinculada de intereses ajenos al saber en cuanto tal. Hay en el filósofo una ruptura con lo cotidiano, que se ve acentuada por un adiestramiento específico que incluye el manejo de un vocabulario propio y de técnicas adecuadas a los problemas a que se aboca.

Sin embargo, la actitud contemplativa que la filosofía requiere se ve entorpecida por los hábitos intelectuales que ha impuesto la acción, limitándola en su dirección desinteresada hacia las cosas y hacia el ser del hombre mismo:

“Hay que desprenderse de dos instrumentos sùtiles que ha moldeado nuestra inteligencia: el concepto y la palabra. Es tan fuerte la propensión a contemplar lo individual a través de lo general, lo concreto en formas abstractas, a dejar que las palabras piensen y hablen por nosotros, que se requiere un esfuerzo intenso, expuesto siempre al fracaso, para cumplir esa hazaña: la de liberarnos de esos instrumentos que parecen acudir en nuestro auxilio”.<sup>28</sup>

Como son pocos los que llegan a la actitud desinteresada que impone entre otras cosas deshacerse de tales hábitos, se le aparece como legítimo preguntarse si quienes lo logran no corresponden a un determinado tipo humano, representado paradigmáticamente en el filósofo.

A partir de Bergson, para quien la filosofía es expresión de un tipo humano que se caracteriza por un afán de identificarse con las cosas, en una experiencia de su libertad, Pucciarelli va desbrozando el camino de la reflexión. En su perspectiva, la de Bergson es una manera limitativa, de entender la filosofía, pese a su seducción, ya que supone un tipo humano propenso a la contemplación y dispuesto a recibir pasivamente lo que la realidad le muestra de su intimidad. Su crítica a este tipo de interpretación de la actitud filosófica se nuclea en torno al hecho de que el filósofo en esta posición elude tratar en su contextos los problemas que la realidad le plantea, específicamente en lo político y social.

---

28. *Ibid.*; p. 13.

## APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

El olvido de estos problemas a los que la misma realidad reclama solución, no puede llevarse a cabo sin grave riesgo, y "al trasponerlos al mundo de la abstracción, la filosofía ha descendido a la condición de ideología".<sup>29</sup>

Retoma nuestro autor en este sentido las críticas de Marx a una filosofía puramente especulativa y alejada de la realidad en algunos de sus planos, perspectiva en la cual el filósofo contemplador consiente con el orden establecido en el aspecto social, jurídico, político y económico, y, aunque pasivamente, colabora en la conservación de sistemas que dan poca cabida a la libertad y a la justicia.<sup>30</sup>

La filosofía así concebida es "apenas una ideología desvinculada de la realidad, y el hombre que la cultiva, un ente alienado en un mundo irreal, ajeno a los dolores y responsabilidades que afligen y comprometen a un gran número de hombres".<sup>31</sup>

Pucciarelli se pronuncia por la necesidad de superar esa tradición de pensamiento no comprometido y abstracto en nombre de los mismos principios éticos que la sustentan, y a la vez por la necesidad de exigir que la filosofía se realice en la acción. Desde este punto de vista, la tarea filosófica debería adscribirse a un tipo humano distinto del contemplador que aspira a un mundo ideal. El tipo humano indicado para llevar a cabo esta misión sería "una naturaleza que muestre la energía activa del carácter a través de un pensamiento que penetra en la acción para transformar al mundo".<sup>32</sup>

Ya consideremos que el tipo del filósofo es el del contemplador o el del pensador orientado a la actividad, es siempre una minoría la que realiza la tarea filosófica. En este último caso, una minoría activa, consciente de su papel en la historia y en la sociedad.

Como consecuencia de esta neta diferenciación aparente en el seno de la propia mentalidad filosófica, el problema no se limita meramente a determinar si existe un tipo humano al que podamos adscribir las realizaciones temporales de los filósofos, ni tampoco a catalogar las

---

29. *Ibid.*; p. 15.

30. *Ibid.*; p. 16.

31. *Ibid.*; p. 16.

32. *Ibid.*; p. 17.

características que lo constituyen como tal, ya que el hombre que sus-  
tenta un determinado pensamiento filosófico "puede ser una naturaleza  
contemplativa sensible a las armonías del universo o una personalidad  
enérgica e impaciente propensa a percibir los antagonismos y luchas  
que separan a los hombres y ansiosa de contribuir, con la realización  
de la filosofía, a crear el orden social que elimine las diferencias".<sup>33</sup>

El problema radica más bien en las dificultades que se presentan  
cuando se intenta fijar los tipos específicos a los que supuestamente  
se adscriben los distintos sistemas, y sobre todo en lo tocante al criterio  
por el cual se han de determinar dichos tipos: ¿se ha de tomar como  
punto de partida el núcleo germinativo del sistema filosófico, el tem-  
peramento que condiciona el libre juego de la inteligencia y de la vo-  
luntad del filósofo, o las formas de pensar que instrumentan la articu-  
lación lógica de las ideas? Todos estos aspectos, tomados como crite-  
rios para la fijación de los tipos humanos que el filósofo representa, son  
merecedores para Pucciarelli de serias objeciones. Pero pese a los pro-  
blemas que él mismo advierte, su intento de respuesta se orienta en  
dirección a los tipos humanos.

En primer lugar, señala que aunque las cuestiones últimas rela-  
tivas al mundo y a la vida afectan a todos los hombres, sin embargo,  
"la conciencia clara de sus términos, la corrección de su planteo y la vis-  
lumbre de sus consecuencias están lejos de ser familiares a todos los  
hombres".<sup>34</sup> De manera que la actividad estrictamente filosófica corres-  
ponde a una minoría de los hombres, la cual "acredita la existencia de  
un tipo humano que vuelca sus energías a esa clase de problemas. La  
diversidad de inclinaciones que se excluyen en beneficio de la división  
del trabajo y la necesidad de poseer técnicas para el ejercicio de esa  
labor y adiestramiento constante para su mejor éxito, se conjugan para  
afianzar la existencia entre los hombres del tipo humano del filósofo".<sup>35</sup>

Pero, por otra parte, las distintas maneras de plantearse los  
problemas suelen repetirse a lo largo de la historia. Esto lleva por un  
lado a la diversidad de los sistemas, pero da principalmente la pauta  
de que el comportamiento intelectual del filósofo no es único, de que

---

33. *Ibid.*; p. 17.

34. *Ibid.*; p. 31.

35. *Ibid.*; p. 31.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

admite posibilidades diferentes cuya reiteración puede explicarse apelando a la reaparición del mismo tipo humano en distintos lugares y épocas:

“Podría suponerse (. . .) dado el subsuelo personal de todo filosofar, que hay varios tipos humanos de filósofo, según que el interés se incline por el mundo, o por el hombre, por el ser, el saber o la acción, por la actitud dogmática, escéptica o crítica, por el monismo, el dualismo o el pluralismo, por el materialismo o el espiritualismo, por el optimismo o por el pesimismo, etc”.<sup>36</sup>

Aparentemente, en nuestro parecer, esta conclusión llevaría a las mismas críticas que Pucciarelli ha hecho a otros intentos: ¿cómo fijar la tipología? ¿A partir de los sistemas? Parece haber sido éste el criterio empírico seguido por él para hablar de los distintos tipos de filósofo. Y más confuso todavía, incluso si se toma en cuenta la circularidad del problema; ¿debe tomarse como criterio para determinar los distintos tipos el temperamento que lleva a unos a formularse en un sistema y a otros a adherir a él? ¿O los sistemas de preferencia emocionales, en el mundo de los valores? ¿O el tipo de mentalidad teórica o práctica? ¿O el núcleo de la orientación metafísica que define el sistema?

La conclusión de Pucciarelli, aunque acertada en cuanto a que se dan caracteres comunes entre los filósofos de distinto tiempo y lugar, y en cuanto a que esto permitiría hablar de tipos de filósofo, nos parece sin embargo escasamente fundamentada en cuanto al criterio que ha de seguirse para determinar los distintos tipos. Si bien es más o menos aparente que hay ciertas preferencias en los hombres, que los llevan a adentrarse en una misma problemática, a preferir unos métodos con respecto a otros, a orientar la solución por unos caminos y no por otros, a nuestro juicio ha quedado en suspenso justamente la cuestión principal, que es la determinación del modo como han de clasificarse o al menos fijarse los tipos. La conclusión de Pucciarelli citada en último término pareciera apuntar a varios criterios a la vez: preferencias temáticas: el mundo o el hombre, preferencias de orientación en la actitud: teórica o práctica; preferencias metafísicas: materialismo, espiritualismo, etc., pre-

---

36. *Ibid.*; p. 31.

ferencias en cuanto a la orientación prospectiva: pesimismo, optimismo. ¿Cuál de estos criterios debería tomarse en cuenta al hablar de tipos humanos de filósofos? Y en todo caso, ¿cuál es la fundamentación que autoriza a tomar un criterio en desmedro de otros?

Por otra parte, si se toma en cuenta uno de los criterios se cae en el riesgo de dejar de lado los otros, y tomar en cuenta todos los enfoques tampoco parece acertado, ya que están en dominios muy diversos y llevaría a una falta de precisión en la presunta clasificación.

Cabe preguntarse, además, si los tipos en cuanto funciones ideales son determinables a priori, o si por el contrario su determinación surge de bases empíricas e históricas, mediante un proceso de corte inductivo. Al parecer, Pucciarelli se inclinaría por este último, aunque es notorio que no hace referencia al problema en sus conclusiones, salvo el aludir al carácter circular del mismo, si bien le dedica su atención en otro trabajo, al examinar el tema de Dilthey, aunque a propósito de la determinación de tipos psicológicos que éste propone.<sup>37</sup>

Pucciarelli considera sin embargo que la tarea de elaborar los tipos presenta dificultades al intentar encontrar realizaciones concretas que repitan exactamente los tipos ideales, lo que lo lleva a admitir que la relación tipos humanos-sistema filosófico, aunque innegable, consentiría muchas variantes y no sería en consecuencia rígida. Por otra parte, le reconoce a la teoría de los tipos humanos una serie de consecuencias teóricas que se le presentan como ventajosas: la concepción pluralista de la historia de la filosofía, que llevaría a una mayor amplitud por parte del investigador, al aceptar que la verdad es sólo la congruencia de la visión del mundo expresada en cada sistema con el tipo humano correspondiente. Habría, de acuerdo con esto, una pluralidad de modos de hacer presente la realidad acorde con la pluralidad de estructuras y dinámicas de los tipos humanos, aunque se reduciría por otra parte el número de dificultades que plantea el hecho histórico de la diversidad de los sistemas y de la reflexión sobre la multiplicidad, diversidad y oposición irreductible entre los mismos, en función de la pluralidad simplificadora de los tipos humanos que le dan origen. Una ventaja que se deriva también de la interpretación de la heterogeneidad de los sis-

---

37. *La psicología de Dilthey*. En: *Publicaciones de la Universidad*. La Plata, Centro de Estudios Filosóficos, sección II, t. XXI, Nº 10; 1937.

## APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

temas a partir de los tipos, es que mantiene encendido el espíritu polémico. Por otra parte, Pucciarelli nos recuerda que las mismas divergencias entre las distintas tipologías permite advertir el carácter inevitablemente circular de toda reflexión filosófica, que impone en este caso entender los sistemas a partir de los tipos humanos y determinar los tipos a partir de los sistemas, circularidad que no sería infecunda, ya que cada nuevo movimiento permitiría añadir mayor claridad sobre los problemas que reclaman nuestra atención.

“La filosofía como expresión de un tipo humano” deja abierta la problemática sobre la determinación de los tipos humanos, pero le cabe el mérito de haber señalado con claridad cuáles serían los aspectos positivos de una teoría en tal sentido. Tal vez no sea demasiado arriesgado suponer que la faz conclusiva de esta reflexión está en camino, conociendo el modo como mantienen su vigencia los problemas que siembran su inquietud alguna vez en el pensamiento de Pucciarelli.

### 2. LA FILOSOFIA HOY

Pucciarelli nos ofrece un panorama de los caracteres que presenta la filosofía contemporánea, surgida al amparo de la técnica y determinada en cierto modo por ella, en “Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica” (1972).

Aparece aquí, como siempre, subyacente a todo el análisis que hace tanto de la ciencia como de la filosofía en un pantallazo histórico evolutivo, su preocupación constante por delimitar la esencia de la filosofía y clarificar su naturaleza. Es éste un trabajo amplio, en el que aparecen señalados y compendiados muchos aspectos que no son explicitados normalmente cuando se trata de circunscribir sus límites y que sin embargo hacen profundamente a lo que es la filosofía contemporánea. Examinar las características concretas del trabajo filosófico en la actualidad, y nos ofrece aspectos que a veces por obvios —para quienes estamos de un modo u otro inmersos en este tipo de actividad, o para el profano, a quien le sería difícil abarcar el panorama completo— no son con frecuencia señalados.

Aparte de esto, que nos parece sumamente positivo, se evidencia siempre como fondo, la vocación de Pucciarelli por la filosofía como sabiduría y su afán por mostrar un cuadro de nuestro quehacer filosófico como tarea desmedida y a la vez fecunda, aunque desordenada e in-

conclusa, convicción que no puede menos que constituir una lección de fidelidad, porque en medio de todas las dificultades y a pesar de ellas se mantiene la fe en la alta función de la filosofía y en sus posibilidades.

Pucciarelli comienza señalando que tanto la ciencia como la filosofía se han visto influenciadas en el curso de su historia por situaciones que han orientado la concepción de distintas nociones de una y otra:

"Ciencia y filosofía, que son frutos de la actividad humana, participan de la historicidad inherente a la existencia del hombre, y en el curso del tiempo se han desenvuelto sobre el fondo de situaciones que contribuyen a darles sentidos diferentes".<sup>38</sup>

Los cambios operados en la ciencia y en la filosofía han ocurrido también en el espíritu humano, ya que en virtud de la dinámica interna de la historia que hace que la obra del espíritu humano revierta su influencia sobre su creador es que "se explica que no haya una sola idea de ciencia y que, por supuesto, tampoco reine uniformidad en el campo siempre agitado de la filosofía".<sup>39</sup>

Pucciarelli reduce las maneras de entender la filosofía y la ciencia en la historia de ambas, a dos modos que se fundan en dos actitudes mentales, la contemplativa y la operatoria, y en dos modos de concebir el trabajo, el artesanal y el industrial.

Primitivamente, la idea de ciencia contemplativa se liga a los caracteres de conocimiento objetivo, universal, necesario y desinteresado, sin contaminación con lo político o lo económico. Esta noción de ciencia radica en una noción de hombre: la del *homo theoreticus*, cuyo núcleo es el conocimiento intelectual. La función de la ciencia concebida de este modo era descubrir el núcleo inteligible de toda realidad y las causas segundas de donde ella brota, y remontarse a los principios que sostienen toda deducción posterior ajustada a leyes lógicas.

La filosofía que se adscribe a esta noción de ciencia, de la cual ella era la forma más alta, era la que se concebía como sabiduría. Su función era indagar por los primeros principios y las últimas causas y

---

38. *Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica*. En: *Cuadernos de filosofía*. *op. cit.*, año XII, N° 18, julio-diciembre 1972; p. 227.

39. *Ibid.*; p. 227.



APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

ofrecer una visión omnicomprendensiva de la totalidad y se comportaba receptivamente ante la realidad. Según Pucciarelli la filosofía así concebida intentaba caracterizarse como saber de salvación, y era acorde con el arte concebido como imitación de la naturaleza y con la conducta moral pensada como imitación del modelo que prescribe el orden de la naturaleza.

La idea de ciencia cambia con el advenimiento del *homo faber* y se concibe entonces como poder, articulado e instrumentado por la investigación y la experiencia, que no se conforman con receptor los caracteres de la realidad, sino que la torturan para hacerla manifestarse.

Los comienzos de esta nueva actitud son situados por Pucciarelli a fines del siglo XVI y principios del XVII, época en que la práctica de la investigación y la modificación de la idea de ciencia transforman a su vez la visión de la naturaleza. La ciencia sigue a partir de ese momento el camino de la acción. Así, la ciencia para Galileo era reducida a una interpretación matemática de la realidad, la cual a su vez se ve como delineaada en caracteres matemáticos, todo lo cual, sumado a la apertura a la experimentación dan a la actividad científica un neto corte técnico:

"La nueva ciencia brota de una disposición mental que se traduce en procedimientos de investigar, en la decisión de someter a constante crítica métodos y resultados".<sup>40</sup>

Esta nueva ciencia pretende alcanzar una unidad y se presenta como un sistema de conocimiento que intenta integrarse con los esfuerzos parciales de generaciones sucesivas. Intenta, por otra parte, descubrir las conexiones que vinculan un hecho singular con los demás, hecho éste último que para Pucciarelli se debe tal vez a la arquitectura misma de la razón humana, que hace que no pueda expresarse sino a través de construcciones que concilian la diversidad en la unidad.

El problema se presenta para la filosofía en tanto que esta ciencia así concebida se ha infiltrado en la vida cotidiana de los hombres y está ocupando el lugar de la filosofía, o dicho de otro modo, se ha tornado ella misma en filosofía:

"Por un capricho de la historia más reciente, la

---

40. *Ibid.*; p. 232.

ciencia se ha convertido en destino para el hombre. Este ha dejado de ser testigo o espectador y ha quedado atrapado en las mallas de la ciencia, que satura no sólo su saber, mezclando supersticiones vulgares y conocimiento científico en extrañas proporciones, sino que incide decisivamente sobre su conducta, por fuertes que sean todavía los resortes irracionales que mueven al hombre en la acción".<sup>41</sup>

Es así que a través de ese acceso fragmentario e incompleto, pero indudablemente real, del hombre al conocimiento científico, "la ciencia es vivida (. . .) como filosofía, y ésta suministra los cuadros de una concepción del mundo en que transcurre, no sin confusiones de toda índole, la vida cotidiana".<sup>42</sup>

La filosofía contemporánea, por su parte, ofrece un panorama lleno de contraste: por un lado, se da la investigación fraccionaria y de carácter monográfico a que lleva la amplitud de la problemática que abarca, la cual por otra parte obliga a la colaboración interdisciplinaria, al trabajo en equipo y a la afinación de los métodos. Hay también un creciente estímulo proveniente de los congresos, consejos de investigación, publicaciones especializadas, como también es creciente la mecanización del trabajo, mediante técnicas electrónicas, magnéticas y fotomecánicas. La otra faceta que ofrece la filosofía contemporánea es el esfuerzo clasificatorio y sistematizador que se traduce en manuales, tratados, diccionarios y enciclopedias.

Pucciarelli destaca que la filosofía actual representa una revolución en cuanto a orientación, contenidos, pretensiones y proyecciones sobre la existencia humana, lo que trae aparejados cambios en cuanto a sus posibilidades teóricas y prácticas, representados por su a veces explícita renuncia al ideal de sabiduría. Esta es la filosofía fruto de la ciencia tecnificada, que trae como corolario el remplazo del criterio de evidencia por el de coherencia dentro de un sistema y la modificación de las condiciones que la razón acepta para su ejercicio dentro de los sistemas formales.

---

41. *Ibid.*; p. 233.

42. *Ibid.*; p. 234.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

La filosofía deja de concebirse como teoría y se convierte en algunas direcciones en una técnica del análisis lingüístico, en una "actividad dedicada a poner en claro la estructura lógica de las proposiciones científicas",<sup>43</sup> análisis mediante el cual se propone mostrar que los tradicionales enigmas de la filosofía son sólo dificultades ilusorias gestadas por el uso indebido del lenguaje. Para Pucciarelli esta posición implica el peligro de la mecanización y de la especialización que ignoran la totalidad y pierden perspectiva en el tratamiento de las inquietudes más profundamente humanas. Para otras direcciones, la filosofía presenta una dimensión ideológica que afecta también la objetividad de la verdad y la aspiración a la universalidad, por lo que requieren métodos de análisis ideológico que permitan llegar a desentrañar ese trasfondo.

Ambas son corrientes a las que preocupa más lo metodológico y lo técnico que los contenidos sobre los que la investigación se ejercita. La masificación que a juicio de Pucciarelli resulta de la aplicación de la técnica, lleva a un tipo de mentalidad utilitaria, pragmatista, más orientada a la acción que al saber, a los fines económicos y políticos más que a la virtud de la conducta. Y esa orientación de la filosofía que se le filtra de la ciencia actual, tiene sus peligros:

"Si el filósofo, a semejanza del hombre común, conformista por naturaleza, quedara atrapado por el influjo masificador engendrado por la técnica, desaparecerían los estímulos para la crítica y el sentido de la libertad en el mundo humano. Misión de la filosofía es contribuir a disciplinar las inteligencias para que no decaiga la actitud crítica, señalar los peligros que conspiran contra el ejercicio de la libertad, estimular la creación de una aristocracia espiritual que se oponga como un dique a la invasión del anonimato de la vida de los hombres y que rescate las posibilidades de creación que cada hombre alberga en sí".<sup>44</sup>

La filosofía es, pues, para Pucciarelli, en definitiva, aquella sabiduría que brota del ejercicio de una libertad que no olvida el contexto

---

43. *Ibid.*; p. 238.

44. *Ibid.*; p. 242.

en que la acción intelectual del filósofo se desenvuelve, pero ante el cual no se entrega inerte, en una confusión con la causa que ese contexto propone sino que, por el contrario, lo enfrenta con su duda y su crítica consciente. Es para el logro de esta sabiduría que la tarea se nos presenta para él siempre abierta. La filosofía tiene como misión la integración de la cultura y de la acción histórica de la humanidad bajo su visión de totalidad, y la dirección del espíritu en la educación orientada por la virtud. El hecho de que el aporte de cada quien sólo pueda ser el personal y parcial, el hecho de que la investigación de cada uno quede envuelta en la circularidad que impone la tarea en su carácter histórico, y abarque sólo un limitado fragmento de la totalidad del saber a que se aspira, no impide para Pucciarelli guardar la esperanza en alcanzar cada día un poco más, cada vez desde un nuevo punto de vista, al que generalmente no son ajenos los aportes distintos del propio.

### 3. LA CRISIS DE LA RAZÓN Y LA CRISIS DE LA EVIDENCIA

El problema por el que atraviesa la filosofía en la situación actual según la perspectiva que nos ofrecía Pucciarelli en "Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica", está íntimamente conectado con otro: la crisis por la que supuestamente atraviesan la razón y la evidencia.

En "La razón en crisis" (1968), Pucciarelli ofrece una síntesis apretada de la situación que afecta a la razón en nuestro tiempo, "después de experiencias morales, políticas, científicas y filosóficas que parecen haber empañado su brillo y restado eficacia a sus esfuerzos".<sup>45</sup>

La crisis a que se refiere se manifiesta en la conciencia de nuevas limitaciones cuya superación no parece hallarse a la vista y ha puesto de relieve problemas no formulados con anterioridad, y, lo que es más importante, ha ocasionado una pérdida de confianza en la potencialidad de la razón misma, al descubrir los riesgos que envuelve su ejercicio, con lo cual se han resquebrajado los cimientos mismos de la ciencia y la filosofía, los productos más acabados de la actividad racional. A su vez, este quebranto de la fe en la razón ha germinado a partir de los cambios en la filosofía y la ciencia a que ella da origen.

---

45. *La razón en crisis*. En: *Cuadernos de filosofía. op. cit.*, año VIII, Nº 10, 1968; p. 250.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

Antes de adentrarnos con Pucciarelli en las causas de tal crisis y en los aspectos que asume, conviene señalar que aquí se manifiesta nuevamente el optimismo que lo mueve, su confianza siempre revitalizada en la capacidad humana y, más específicamente, en la razón, para salir de entre sus propias cenizas con renovado vigor:

“La crisis no ha sido una experiencia vana y uno de los méritos ha consistido en tornar más aguda la conciencia de la naturaleza, la estructura y la actividad propia de la razón, lo mismo que los rasgos intrínsecos más finos de sus productos, las teorías científicas”.<sup>46</sup>

Tradicionalmente se esperaba que la razón produjera resultados en distintos campos: en el conocimiento y la acción, en la creación y en la valorización estéticas, en la política. Estas pretensiones de alcanzar la esencia de la realidad y verdades definitivas acerca de ella, de dictar los preceptos morales y estéticos y las normas que rigen la vida comunitaria constituían la meta que la propia razón se proponía a sí misma. Pero la crisis que corroe a la razón hará que tales pretensiones se consideren utópicas.

Pucciarelli ubica el comienzo del quebranto de la razón hacia fines del siglo XIX, cuando el auge de la ciencia y la técnica hacen decaer la confianza en ella debido a múltiples causas. La actitud agresiva contra la razón proviene no sólo de la ciencia y la técnica, sino que tiene otros orígenes más actuales, que se localizan en torno al elemento irracional que se ha filtrado en la vida individual y social del hombre contemporáneo, llevándolo a liberarse al sentimiento, al instinto, al impulso y a la voluntad:

“La pérdida de la fe en la razón ha coincidido en parte con las nuevas condiciones de vida impuestas por los conflictos bélicos y la existencia de gobierno dictatoriales, que en uno y otro caso han puesto un freno al ejercicio de la razón como facultad de crítica, por haber limitado, hasta abolirla en algunos casos, la autonomía de la vida personal, su independencia frente a los poderes públicos y a la presión desconsiderada de las organizacio-

---

46. *Ibid.*; p. 250.

nes políticas".<sup>47</sup>

Pucciarelli nos presenta un panorama amargo y desolado del hombre contemporáneo que ha renunciado a su razón. Esta apreciación toma fundamentalmente en cuenta la función del Estado político en la crisis y enuncia sus consecuencias:

"(...) el individuo, renuente a pensar con independencia, acaba por renunciar al ejercicio de la capacidad crítica de la razón, se complace en el culto hedonista de la vitalidad, exalta las virtudes guerreras, cede a la sugestión de la propaganda, menos atenta a la verdad que al propósito de convertir al hombre en medio para los fines del Estado o de un partido político, consiente en someterse a la obediencia más ciega, excluye toda diversidad de opiniones y se entrega al yugo absoluto del Estado".<sup>48</sup>

Pero el debilitamiento de la confianza en la razón ha partido no sólo de la situación vital y cotidiana del hombre común, sino, más gravemente, de la decepción de quienes fueron sus más ardientes cultores, el científico y el filósofo, al tropezar con el elemento irracional de la realidad y del pensamiento. Desde el punto de vista científico y filosófico, la razón ha enfrentado varias crisis desde fines del siglo XIX: la limitación de su vigencia universal, el descubrimiento de la falsedad de proposiciones apoyadas en la evidencia intuitiva, la influencia del descubrimiento de las geometrías neo-euclideanas —que llevó a la sustitución del criterio de evidencia por el de coherencia lógica y a la consideración de sistemas deductivos fundados en la dependencia lógica entre los teoremas y axiomas logrados mediante reglas de derivación.

Se suma a esto el debilitamiento de la función de la evidencia, que ya no sirve como criterio absoluto de verdad, lo que hace que los lógicos contemporáneos den más valor al mecanismo operatorio que garantiza la combinación de los signos, que a la función de la evidencia, a la que trasladan al metalenguaje, desde donde esperan poder eliminarla.

En "La crisis de la evidencia" (1963) había Pucciarelli hecho

---

47. *Ibid.*; p. 214.

48. *Ibid.*; p. 215.

referencia a las limitaciones que se pueden señalar a las dos teorías que explican la naturaleza de la evidencia ya como certeza emocional, ya como certeza racional subjetiva, y destaca que "ambas descuidan trazar con pulcritud la línea divisoria que separa los actos de intuición, los objetos intuitos y la certeza concomitante".<sup>49</sup> Luego de un examen sobre el problema de la evidencia en Hartmann, Husserl, Carnap, Reichenbach y Piaget como representantes de cada una de esas tendencias, arriba a la conclusión de que, pese a la crisis que la afecta, y que hace necesaria su adecuación a las nuevas exigencias de la filosofía y de la lógica, la noción de evidencia sigue reclamando su lugar en la constitución del saber fundado.

Otro factor que señala en "La razón en crisis" como afectando la integridad de la razón es la diversidad de opiniones en cuanto al número y orden jerárquico de los principios lógicos, que tradicionalmente se pensaban como proposiciones analíticas, fundadas en evidencias indemostrables. Pero hoy se interpreta a los principios lógicos, ya como teoremas formulados en lenguaje objeto dentro del cálculo lógico, ya como reglas formuladas en metalenguaje y referidas al lenguaje como sistema de signos. En consecuencia, dejan de ser proposiciones, y no son ni verdaderos ni falsos. Si, por otra parte, estas reglas se deducen de los axiomas del cálculo, habría tantos principios como convenciones de las cuales derivan, ya que la evidencia es falible. En definitiva, se plantea el problema de que los principios lógicos, que pretenden esclarecer la razón, se reducen a meras convenciones lingüísticas. Si, por otro lado, se atiende a la irracionalidad que Hartmann atribuye a estos principios, se instala la irracionalidad en el seno de la razón.

Otro factor concurre todavía a afectar la confianza en la razón: las limitaciones internas de las teorías formales. Estas basan su pretensión de rigor en el hecho de que la significación de sus signos es meramente operativa, lograda a partir de la aplicación de reglas precisas derivadas de axiomas y destinadas a fundar las teorías intuitivas. Pero ocurre que estas teorías ven afectada su preciada consistencia, ya que hay fórmulas que no pueden probarse dentro de ellas mismas.

---

49. *La crisis de la evidencia*. En: *Revista de Filosofía*. La Plata, N° 12-13, 1963; p. 8.

Estas limitaciones de las teorías formales descartan en principio la posibilidad de una fundamentación absoluta del saber, punto que constituye la exigencia fundamental de la razón.

Sin embargo, pese a la apariencia descorazonadora del panorama presentado en cuanto a las deficiencias que afectan a la razón en su ejercicio, Pucciarelli concluye que esto "indicaría, en la más optimista de las perspectivas, no el agotamiento de la razón, sino la limitación de algunos de sus recursos y, por tanto, podría confiarse todavía en las posibilidades de una superación de la crisis a través de la flexibilidad y la renovada fuerza de penetración que la razón ha acreditado poseer en el curso de la historia".<sup>50</sup>

Se presenta también como un punto de incidencia en la así llamada crisis de la razón el hecho de que en algunas corrientes filosóficas se ha subordinado la razón a otras instancias, como la acción, la vida, los templetes de ánimo, las emociones, desde el aspecto intelectual tanto como desde el ético.

Otro elemento aún viene determinado por la pluralidad y discordancia que se advierte en las concepciones sobre la esencia de la razón:

"Pareciera como si la razón, que aspira a dar cuenta de todas las cosas, que se esfuerza por tornar inteligible todo lo que entra en su ancho campo cognoscitivo, se resistiera a rendir cuentas de sí misma y se encerrase en una opacidad que desafía su propio esfuerzo de inteligibilidad".<sup>51</sup>

También desde la razón misma se eleva otro problema, el que afecta a la supuesta evolución de la razón. Quienes adscriben a la antropología naturalista, piensan que la evolución está ligada a las modificaciones orgánicas, en tanto que otros la conciben como independiente.

El aspecto positivo de la crisis a que ha llevado la combinación de todos estos factores es que permite, según Pucciarelli, formular distinciones entre diferentes significados de la palabra razón que estima se confunden habitualmente. Esta distinción es el núcleo de su trabajo, ya

---

50. *La razón en crisis. op. cit.*; p. 231.

51. *Ibid.*; p. 247.



APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

que permite un atisbo de solución al problema que se desprende de la historia de la filosofía en este sentido. Los niveles de significación a que alude son: la razón como conjunto de actos dinámicos del sujeto cognoscente, la razón como conjunto de exigencias ideales dirigidas a la fundamentación última del saber, y la razón como sistema de principios, reglas y categorías al servicio de la inteligibilidad de los entes. Es decir, es una consideración que apunta a la razón en cuanto función cognoscitiva, a los fines que ella se propone, y a los medios instrumentales que le sirven para alcanzarlos. Este último aspecto puede sufrir modificaciones que no implican necesariamente la alteración de los otros dos. Pucciarelli estima justamente que los argumentos referidos a la heterogeneidad de la razón y a su variación, toman en cuenta el aspecto instrumental de la misma, pero se atribuyen erróneamente a la razón total:

“La crisis está lejos de afectar a la razón en cuanto actividad humana al servicio del conocimiento: no altera su dinamismo, su inventiva, su plasticidad. En cuanto conjunto de actividades intelectuales se renueva y se esfuerza por adaptarse a nuevos hechos y situaciones. Su misma capacidad de autoexamen le permite contemplarse y medir la adecuación o el grado de inadecuación entre los esquemas que forjan para lograr la inteligibilidad de los hechos y la resistencia que éstos oponen a dejarse penetrar plenamente”.<sup>52</sup>

En cuanto actividad humana, espontánea o movida por la voluntad o por el impulso, “la razón aparece como un ansia de inteligibilidad plena, como una tensión hacia lo absoluto. Ansia, aspiración, tensión tienen su raíz en la conciencia del sujeto, se traducen en actos intelectuales que al tomar existencia objetiva, se expresan en un sistema de principios, reglas, categorías, unos, al parecer, constitutivos de los objetos a conocer, otros, de índole reguladora en el proceso de conocimiento”.<sup>53</sup>

La historia actual ha anulado, a juicio de Pucciarelli, la concepción de ese sistema de principios como la imagen misma de la razón, como objetivación de las aspiraciones de la conciencia, como un sistema acabado y rígido. Ha mostrado, por el contrario que ese conjunto de

52. *Ibid.*; p. 252.

53. *Ibid.*; n. 252.

instrumentos es pasible de variación y esa variación ha llevado a hablar de la crisis de la razón:

“Y a esto suele llamarse crisis de la razón: se trata, en rigor, del carácter precario, en todo caso histórico, de los medios inventados por la misma razón para alcanzar la exigencia de universal y plena inteligibilidad”.<sup>54</sup>

#### 4. EL PROBLEMA METAFÍSICO

La consideración de este tema aparece en los siguientes trabajos: “La metafísica en la situación actual”, (1968), “Bergson y la experiencia metafísica” (1941) y “El objeto de la metafísica en Aristóteles” (1944).

En “La metafísica en la situación actual”, Pucciarelli parte de la distinción de Hartmann entre contenido (permanente) y situación (cambiante) de un problema. El tratamiento del contenido de un problema, es decir, de aquello que se ignora, atraviesa por distintas situaciones, que varían de acuerdo al momento y la circunstancia histórica.

En cuanto al problema que se centra en la legitimidad de la razón para aspirar a la comprensión de lo absoluto y en el carácter que la empresa, de ser posible, ha de revestir, la situación ha variado en la historia de la filosofía. Pucciarelli abarca en este trabajo desde la constitución del problema a partir de Kant, hasta los intentos de nuestros días.

Dilthey, por su parte, rechaza toda aspiración a construir sistemas metafísicos mediante la razón pura, en nombre de la conciencia histórica, con lo que invalida tanto la metafísica dogmática anterior a Kant, como la metafísica crítica. El problema se extiende hasta la actualidad, cuando movido por nuevos hechos, se produce, por su parte, un cuestionamiento de la posibilidad de la razón para adentrarse en los fundamentos, y por la otra, una diversificación en las concepciones de la razón:

“Y la razón misma, en sus usos especulativo y práctico, es concebida hoy como un género que alberga una pluralidad de especies: lógica, dialéctica, vital, histórica, existencial, axiológica, retórica”.<sup>55</sup>

---

54. *Ibid.*; p. 253.

55. *La metafísica en la situación actual*. En: *Cuadernos de Filosofía*. op. cit., año VIII, Nº 9, 1968; p. 11.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

La causa del giro en la concepción de la razón se localiza en un primado de la acción, que "ha pasado a ocupar un puesto de preferencia en las disputas de nuestra época, y con ella las nociones de tiempo, devenir, vida, existencia e historia".<sup>56</sup> La situación actual de la metafísica y de las concepciones de la razón está determinada por el legado de Nietzsche y Kierkegaard, por la supeditación del conocimiento a la acción, por la difusión del marxismo, por el rechazo que proviene del positivismo, etc.

Kierkegaard y Nietzsche impusieron la necesidad de revisar conceptos fundamentales de la filosofía, y aún el estilo mismo del filosofar, al indicar la posibilidad de un nuevo tipo de experiencia metafísica, no traducible fácilmente en conceptos. Se da en ellos "un sentimiento inédito de la vida, una revelación nueva de la existencia, un descubrimiento de la interioridad".<sup>57</sup> mensaje que se reedita en Klages, Spencer, Dilthey, Bergson, Simmel, Ortega y Gasset. La razón pura es reemplazada por la razón vital e histórica apareciendo distintos tipos de intuición y de interpretaciones que parten de diversas ideas del hombre y se perfeccionan las técnicas de argumentación lógica. Las concepciones de la metafísica tradicional, en particular el idealismo, son llevadas al fracaso en función de la vigencia de la creencia, la angustia, las paradojas, que revelan experiencias que eran ajenas a la metafísica anterior.

A partir de esta revolución, la filosofía deja de concebirse como un conjunto de conocimientos universales para convertirse en un modo de existencia.

Por otra parte, el predominio de las prácticas, señalado por el auge de la técnica, importa el desplazamiento del espíritu teórico puro: el conocimiento se subordina a la necesidad de planear la acción en el campo económico, político, educativo, etc.:

"El hombre de nuestro tiempo exige una filosofía que conduzca directamente a la solución de las cuestiones más urgentes e inaplazables que le propone la situación del mundo contemporáneo".<sup>58</sup>

---

56. *Ibid.*; p. 11.

57. *Ibid.*; p. 11.

58. *Ibid.*; p. 13.

El marxismo, por su parte, se postula como pensamiento militante e impugna a la metafísica, al concebirla como una ocupación intelectual que persigue como un valor absoluto el conocimiento de entidades ajenas al mundo material, y por otro lado, la ciencia actual tampoco autoriza a construir sistemas metafísicos sobre la base de sus leyes y datos, limitada como está en su pretensión de constituirse en reflejo de la realidad y de alcanzar verdades necesarias.

Entretando, el neopositivismo funda su explícito rechazo de la metafísica, ya que es de ella que brotan lo irracional y alógico que está criterio de verificabilidad que esta postura requiere para toda proposición, porque no son empíricos, pese a pretender tener un contenido existencial. En consecuencia, los enunciados metafísicos no son proposiciones, por lo que carecen de valor veritativo. Con esto, el neopositivismo anula de raíz la posibilidad misma de la metafísica, que, por haber transgredido las reglas de la sintaxis lógica, invalida sus propias demostraciones.

Con el trasfondo de todos estos hechos se inaugura la situación por la que atraviesa la metafísica actualmente. Pucciarelli examina varios intentos metafísicos recientes, que oscilan entre la concesión del primado del aspecto teórico o de la experiencia vital.

En Abbagnano, por ejemplo, la metafísica participa de lo empírico, y aunque no se confunde con las demás ciencias, conserva el carácter de ciencia rectora, ya que su objeto es el estudio de las condiciones que posibilitan la constitución de los campos de las restantes.

Tampoco para Hartmann está la experiencia desvinculada de la metafísica, ya que es de ella que brotan lo irracional y alógico que está en la base de los problemas metafísicos. La metafísica es posible como problema, y aparece cuando el conocimiento se enfrenta con las contradicciones que afectan al ente en cuanto tal.

Para Jaspers, por otra parte, el ser no es objeto y por lo tanto exige un modo de pensamiento otro que el conceptual, por lo que la metafísica no es ciencia. Como el ser tampoco es algo dado y es inalcanzable con los métodos eficaces en el tratamiento del ente, Jaspers niega también a la metafísica el carácter de ontología racional. Su objeto, en cambio, es el ser, cuyos caminos están bloqueados, pero propone llegar a él por métodos distintos de los que acepta la lógica tradicional,

superando la relación sujeto-objeto.

En función del primado del ser sobre el ente y sobre el pensamiento que postula, Heidegger niega también, por su parte, carácter científico a la metafísica, la cual lejos de constituir un sistema fijo y necesario de conceptos, fruto de concebir al ser como ente, lleva en sí como algo suyo el signo de la contingencia y finitud inherentes al hombre que la prohija. Pucciarelli señala que Heidegger postula una experiencia del ser accesible sólo al pensar poético y que la metafísica acaba negándose como filosofía para trascenderse en mística, acción o poesía.

En "Bergson y la experiencia metafísica", (1941) Pucciarelli reconoce a aquél el mérito de haber intentado rescatar a la metafísica del descrédito positivista.

Para Bergson, el absoluto se hace presente gracias a la experiencia, que descubre la duración como dato inmediato de la conciencia, en la relación de simpatía con las cosas:

"Palpamos, pues, lo absoluto, identificándonos con su movimiento y participando de su espíritu, en la conciencia, en la vida e, incluso, en la materia, en la medida en que las cosas y procesos del mundo físico participan de la vida, de la espiritualidad y de la creación. Y por encima de la materia, de la vida, de la conciencia, es accesible Dios en la experiencia mística".<sup>59</sup>

El nuevo y preponderante papel que se atribuye a la intuición reclama consecuentemente una superación del instrumento conceptual y en general de los medios arbitrados por la inteligencia para aprehender la realidad — caracterizados por el análisis, el simbolismo y la inmovilización de sus objetos— sea desde el punto de vista gnoseológico o metafísico. Se necesita en cambio una instrumento más flexible, adecuado a la facultad de obrar, que permita captar la vida en la materia, forjada por la inteligencia. La intuición aspira a acompañar a la duración hacia la máxima espiritualidad, hacia la eternidad de la vida, en cambio, la materia, el espacio y el instante engendrados por ella son el punto de mira de la inteligencia que, guiada por los intereses de la práctica afirma

---

59. *Bergson u la experiencia metafísica*. En: *Sustancia*. Tucumán, año 11, Nº 7-8, 1941; p. 367.

desde allí la exterioridad e independencia recíproca de todas las cosas.

Se presume que tal concordancia entre inteligencia y materia está en la esencia del *homo faber*, que consiste en fabricar cosas y en fabricarse a sí mismo. Sólo cuando el hombre logra trascender momentáneamente las exigencias de la vida, en cuanto *homo sapiens*, se esfuerza por pensar de un modo desinteresado y libre. Pero incluso este esfuerzo, nos recuerda Pucciarelli, se ve diezmado por los hábitos de su actitud volcada a la acción, que tienen su especulación, y "en este involuntario giro práctico de su pensamiento residen los errores en que incurre la filosofía",<sup>60</sup> los cuales llevan a la metafísica a admitir falsos problemas y encontrarse en callejones sin salida. Las dificultades de la metafísica, para Bergson, tienen mucho que ver con la estructura del lenguaje y la concomitante actividad del pensamiento. Pucciarelli manifiesta al respecto que, "fiel al nominalismo, Bergson considera ilusoria toda ilusión de asir la verdad metafísica en el concepto y expresarla en la palabra".<sup>61</sup> Esto es así porque para Bergson, la metafísica es la experiencia real, es la vida concreta en su plenitud total, que intenta hacerse inteligible para sí misma y que no se deja encerrar en una duplicación conceptual, ya que la vida trasciende al concepto. Sin embargo, Pucciarelli nos señala un problema que advierte en Bergson respecto de esto:

"Una curiosa paradoja confiará, sin embargo, apariencia dialéctica al pensamiento de Bergson. Para entrar en comunicación con lo absoluto, el filósofo necesita despojarse del concepto y de la palabra, pero, a su vez, no puede dejar de traducir su intuición en conceptos y palabras".<sup>62</sup>

Los conceptos, por su parte, se ofrecen en parejas, y confieren a la vida un aspecto dicotómico que disuelve su unidad, no obstante lo cual, si no fuera por ellos, la experiencia se nos escaparía, particularmente al tratar de comunicarla de algún modo. Así que sólo nos resta expresarla en visiones que resultan del miembro de la pareja que escogamos: tiempo-espacio; cualidad-cantidad, duración-simultaneidad; interioridad-exterioridad; espontaneidad- automatismo; libertad-necesidad; es-

---

60. *Ibid*; p. 369.

61. *Ibid*; p. 372.

62. *Ibid.*; p. 375.

píritu-materia. Sin embargo, Pucciarelli advierte:

“Pero este juego dialéctico es exterior y aparente: el ‘sistema’, construido en vistas de la comunicación impuesta por exigencias de orden social, es sólo la obra de la inteligencia, que ha traducido a su lenguaje dual la unidad inescindible de la vida creadora”.<sup>63</sup>

Pese a esta salvedad, la experiencia metafísica que nos orienta al absoluto será posible para Bergson siempre y cuando nos alejemos del concepto y del lenguaje y tratemos de pensar y percibir dentro de la duración real. La experiencia de la duración nos hará partícipes de la eternidad vital del absoluto.

“El objeto de la metafísica en Aristóteles” es, por su parte, un corto trabajo en el que Pucciarelli expone las soluciones conciliatorias propuestas por Ross, Jaeger y Hamelin con respecto a la anbigüedad aparente del objeto de la metafísica aristotélica en cuanto ciencia de la universal que se inclina ya por el ente en cuanto tal, objeto de la ontología, ya por la sustancia eterna, inmóvil y necesaria objeto de la teología.

##### 5. EL PROBLEMA DEL TIEMPO

Pucciarelli ha dedicado a este tema varios de sus escritos, en los cuales el enfoque ha variado desde una perspectiva sintetizadora como la que ofrece en “Dos actitudes frente al tiempo” (1970) y “El tiempo en la filosofía actual” (1964), hasta un encuadre más circunscripto, como en “Aristóteles y los problemas del tiempo” (1973) y “Hegel y el enigma del tiempo” (1970).

“El tiempo en la filosofía actual” forma parte de un conjunto de artículos referidos al tiempo, publicados por varios autores y desde diversos ángulos de enfoque, en el N° 18 de la *Revista de la Universidad* de La Plata, en 1964.

Nuestro autor ha preferido también en este caso el enfoque histórico, dirigido hacia diversos pensadores actuales y nos ofrece, como introducción al tema, una panorámica de las causas que han llevado a

---

63. *Ibid.*; p 373.

poner en vigencia, con gran vigor, el problema del tiempo en la filosofía actual.

Sin negar el valor de la exposición y divulgación de los pensamientos de otros filósofos que hace Pucciarelli, llevado por su preferencia por el método histórico, pensamos sin embargo que las introducciones como la que en este caso nos ocupa, son, a veces, lo más fecundo del artículo, porque nos ponen en contacto con un esfuerzo de síntesis sobre la base de apreciaciones personales, aspecto que a menudo no es tan perceptible cuando se está ante una exposición de reflexiones ajenas, sin propósito de reinterpretación o reelaboración más allá de lo que el autor mismo dijo. A veces no es fácil tampoco en estos casos descubrir preferencias personales en la elección de un determinado autor, cuando se advierte que la motivación principal al escribir un trabajo ha sido ofrecer un panorama amplio, que tome en cuenta todas las vertientes de un problema. Tarea fecunda y positiva, a la que no le negamos en absoluto ni su carácter de aporte ni el esfuerzo que requiere en la aridez que tal vez la acompaña. Pero habiendo vislumbrado al pensador de mente inquieta, preocupado por problemas acuciantes y más o menos constantes, resulta difícil resignarse a perderlo en el tejido de la exposición de reflexiones otras que las suyas. Sin embargo, sabemos que no es fácil desprenderse en filosofía del pasado y del presente histórico, salirse de la circularidad que ella entraña y lanzarse a pensar sobre aquello que inquieta, soltados de la mano y con nuestros rudimentarios elementos de análisis, de clasificación, y correr sin temor el riesgo de perdernos en laberintos sin salida, y de no llegar a veces tan siquiera a delimitar claramente el objeto de nuestra preocupación, aislarlo de otros y desmeñuzarlo.

Pucciarelli atribuye el auge del problema del tiempo a diversas causas, como el surgimiento de teorías evolutivas y genéticas en el campo de las ciencias naturales, y la importancia adquirida por la historia científica, con la consecuente aplicación de nociones de la historiografía al devenir de la humanidad, que ha llevado a tematizarlas en la filosofía de la historia y ha dado lugar a los historicismos como métodos o como sistemas para la delimitación de lo humano y del cosmos.

La experiencia de los acontecimientos políticos, que aparece en Pucciarelli también como la causa del desplome de la fe en la razón, se postula aquí como motivadora del surgimiento de una nueva con-



APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

ciencia del tiempo. Las crisis económicas, políticas y sociales, sostiene, han provocado en el hombre una actitud revolucionaria que tiende a cambiar las situaciones negativas, lo que lleva a pensar la historia como proyectada hacia el futuro, donde se vislumbra la esperanza en la posibilidad del cambio. La agudización de la conciencia del tiempo es el fruto directo de las crisis políticas, que provocan el choque entre la mentalidad tradicional, afincada en el pasado, y la mentalidad revolucionaria, proyectada hacia el futuro.

Al conjunto de causas que estamos examinando se suma también el descubrimiento de la existencia, cuya nota dominante es la temporalidad, que la hace radicalmente histórica.

Pucciarelli, con el toque de optimismo que no lo abandona, señala respecto de la vigencia del problema del tiempo en relación con estas causas que quizá "en ninguna etapa anterior de la historia se hayan dado condiciones más favorables para arrojar luz sobre la enigmática naturaleza del tiempo".<sup>64</sup> Y al tratar a continuación diversos ángulos de enfoque desde los que se intenta llegar a la verdad sobre el tiempo, sigue poniendo de manifiesto su confianza en el valor que tienen los distintos aportes parciales de la filosofía en el tratamiento de un problema, en este caso el del tiempo: "Quizá la inevitable unilateralidad de los distintos sistemas contribuyan a reunir elementos, antes desdeñados, para la solución final".<sup>65</sup> Siguel aquí su optimismo imbatible y, por otra parte, su concepción de la filosofía como una tarea abierta, que sólo podrá llevarse a cabo fecundamente con la amplitud de criterio que lleve a aceptar el pensamiento ajeno como valioso.

Siguiendo el imperativo de esta posición, considera a diversos pensadores, según hayan tomado al cosmos, la vida, la conciencia, la existencia o el espíritu como punto de partida para el tratamiento del problema del tiempo.

En el enfoque a partir del cosmos, reconoce la influencia de la teoría de la relatividad, que llevó a considerar al tiempo como una realidad solidaria con el espacio y la materia. Caracteriza así el contraste entre dos perspectivas, el olvido del tiempo, y el tiempo como protago-

---

64. *El tiempo en la filosofía actual*. En: *Revista de la Universidad*. op. cit. Nº 18; 1964; p. 9.

65. *Ibid.*; p. 10.

nista en el escenario del cosmos:

“Del ser de Parménides, inengendrado e incorruptible y, a la vez, inmóvil e inmutable, se ha expulsado al tiempo, y con él, al movimiento y al cambio, y los contrastes que confieren animación y variedad a nuestro mundo quedan sumergidos en una noche helada. Pero las cosmologías de nuestra época prefieren seguir la inspiración de Heráclito y poner el acento en el devenir. A los filósofos de hoy no les aterra la variación: afirman la incesante mutabilidad de todas las cosas y hasta experimentan cierta complacencia en el espectáculo de la fugacidad. La misma ley del cambio, constante para Heráclito, se concibe ahora sujeta también al devenir”.<sup>66</sup>

Pero en esta aparente armonía entre los filósofos o la que lleva a vincular el tiempo a la materia y al espacio, o a la causalidad, se da sin embargo el carácter polémico que caracteriza a la historia de la filosofía:

“En más de un caso, los intérpretes coinciden en vincular de manera muy estrecha la noción de tiempo con la de causalidad, pero las discrepancias surgen al acordar la primacía, unas veces lógica y otras física, a uno de los caracteres del tiempo: duración, orden, sucesión, simultaneidad, dirección o sentido”.<sup>67</sup>

En este apartado que estudia el enfoque cósmico del problema del tiempo, Pucciarelli toma en cuenta a Samuel Alexander, Whitehead, Reichenbach, Carnap y Russell, y hace referencia a los caracteres que cada uno de ellos le otorga.

El carácter irrepitible de la vida histórica y biológica, ha inspirado, por su parte, a pensar el tiempo como condición de la variación. Por esto, examina las concepciones de Bergson, Bachelard y Simmel, que han considerado al tiempo a partir de la vida.

En cuanto al tema del tiempo desde el punto de vista de la con-

---

66. *Ibid.*; p. 10.

67. *Ibid.*; p. 11.

## HAYDÉE O. PÉREZ DE WATT

ciencia, Pucciarelli analiza los intentos de Scheler y Husserl, en tanto que el enfoque a partir de la existencia lo hace desde las posiciones de Heidegger, Jaspers y Sartre.

En su trabajo "Dos actitudes frente al tiempo", por otra parte, Pucciarelli se detiene en las dos perspectivas que a su juicio resumen las posibilidades de consideración sobre el tiempo: una actitud teórica, que intenta determinar la naturaleza y las propiedades del mismo, actitud de la cual reconoce como cultores a Aristóteles en la antigüedad y a ciertos filósofos franceses del siglo actual, todos los cuales pretenden, acorde con sus perspectivas, una exploración de la naturaleza del tiempo sin compromisos confesionales ni morales. En este aspecto, dedica su atención al análisis que Hamelin, Bergson, Bachelard, Lavalle, Pucelle, Berger, Heidegger y Deleuze han hecho del tiempo.

La segunda actitud a que se refiere Pucciarelli es la que se orienta hacia el rescate de la eternidad y trata de escapar al devenir. Encuentra que en esta actitud influyen motivos prácticos, a veces de índole religiosa. Para esta orientación la filosofía deja de ser una ciencia independiente de alcance teórico, y la eternidad no es una cuestión intelectual sino vital: la aprehensión de lo eterno tiene como finalidad la explicitación de la conducta. Cita como ejemplo de pensadores que cultivan esta actitud a Plotino, San Agustín, y dentro de la filosofía contemporánea francesa, examina los intentos de Lavelle, Alquié, Guilton, Chaix-Ruy y Durandeaux.

Esta distinción que Pucciarelli hace en cuanto a los tipos de actitud que orientan la consideración sobre el tiempo está sin duda fundada en la concepción de la filosofía a partir de una raíz contemplativa, o de una raíz operativa o práctica, distinción aplicada en este caso al tratamiento del tiempo.

Este trabajo tiene el valor de haber intentado ofrecer una síntesis apretada de un variado y amplio catálogo de autores, pero principalmente, el haberlos abarcado en una interpretación que, aunque dicotómica, da carácter de unidad tanto a la orientación del esfuerzo como a los planteos presentados, al subsumirlos bajo sus notas comunes. El mismo reconoce que dentro de la diversidad de intereses en las distintas concepciones presentadas, es dable advertir caracteres comunes, que centra en torno a la aparente convicción de que el tiempo se presenta en sí mismo como una entidad impensable e inasible, por lo que toda

reflexión sobre el mismo dirigida a hacerlo inteligible, termina en una conceptualización que deja una forma vacía, alejada de su carácter de vivido y fluyente. El recurso que queda, referirse al tiempo desde las múltiples experiencias de la temporalidad, se ve afectado a su vez por la orientación filosófica del autor, lo que origina una pluralidad de rasgos en la interpretación personal, que dan a las imágenes del tiempo un carácter heterogéneo, según el proceso que tome un autor como su punto de partida, o el dominio de la experiencia en que considere inserto al tiempo. Así surgen los diversos "ismos", para designar las corrientes que toman como ángulo de enfoque la vida, la existencia, la psique, la razón, el espíritu, etc.

El intento sintetizador de Pucciarelli se vuelca no sólo a unificar las interpretaciones del tiempo en torno a las dos vertientes que a su juicio actúan como criterios de clasificación, sino también a buscar las causas de la diversidad de posiciones, que hace difícil encontrar una perspectiva unívoca aún dentro de la visión unificadora que propone. Centraliza el problema en dos causas: la dificultad para circunscribir el núcleo ideativo de un sistema y las discrepancias metodológicas. Así es como se constituye el sistema de Hamelin en torno a la idea de relación, en torno a la duración vivida en Bergson, o tomando como punto de partida la experiencia, en Bechelard. En cuanto a las divergencias metodológicas, advierte:

"Menos que en ningún otro dominio, en filosofía no hay un método único de investigación y de prueba. En este campo (del problema del tiempo), lo mismo que en otros el método está siempre asociado a la manera como de antemano se propende a concebir la índole de los respectivos objetos que han de estudiarse, y aunque los preceptos metódicos no sean rígidos y reclamen ajustes, que obviamente sólo pueden realizarse mediante el trabajo vivo de la investigación, tampoco esta posibilidad conduce por sí sola a una convergencia de los distintos métodos aplicados al mismo territorio de problemas".<sup>68</sup>

De este modo surgen las divergencias que llevan a Hamelin a

---

68. *Dos actitudes frente al tiempo*. En. *Cuadernos de filosofía*. op. cit., año X, Nº 13, 1970; p. 44.

## HAYDÉE O. PÉREZ DE WATT

preferir, como Lavelle, el método dialéctico, a Bergson el intuitivo, a Bachelard, el análisis racional y dialéctico de la experiencia, a Berger, la reducción eidética.

Pucciarelli concluye del siguiente modo sus indagaciones acerca de los dos modos de acercarse al problema del tiempo:

“Los contrastes entre las posiciones, tanto en lo concerniente a la selección del hecho primitivo, y de la idea-eje del sistema, como del método, retrotraen la consideración del tiempo a discusiones más amplias que comprometen la concepción de la realidad y la idea misma de la filosofía, así como la práctica efectiva del quehacer filosófico. El problema del tiempo no puede considerarse aisladamente: es forzoso abordarlo en el marco más amplio de un sistema filosófico en que todos los problemas revelan ser solidarios”.<sup>69</sup>

Las dificultades que entraña la noción de eternidad, por su parte, parecen estar ligadas al hecho de pensarla como oscilando entre lo infra y lo supratemporal. Para Pucciarelli, el intento de Marcel de limitar la eternidad a la intemporalidad le resta eficacia, y niega también valor a las caracterizaciones como las de Lavella, hechas a partir de un rechazo de lo que el tiempo tiene de negativo. Señala con respecto a esto que, pese a que en toda referencia a la eternidad hay implícita una apreciación valorativa, no se han explorado suficientemente las relaciones entre la eternidad y los valores.

Con respecto a la determinación de la noción de eternidad, Pucciarelli defiende las posibilidades que brinda la experiencia, o al menos considera que no deben dejar de tenerse en cuenta, en su enfoque moral o religioso: “Sería imprudente asignar privilegio a un campo de la experiencia — vital, existencial, histórica — en detrimento de otros — físico, biológico, etc. — La filosofía, fiel a su vocación de totalidad, no puede renunciar a abreviar en todas las fuentes”.<sup>70</sup> Añade a este respecto que las investigaciones en lo psíquico y en lo social pueden complementar positivamente los aportes filosóficos.

---

69. *Ibid.*; p. 45.

70. *Ibid.*; p. 48.

Y como otras tantas veces, no se deja vencer en su esperanza de alcanzar la verdad mediante la búsqueda filosófica, pese al carácter polémico que ofrece la historia de la filosofía:

“Las divergencias de los resultados —cuya raíz puede rastrearse en la diversidad de las directivas metodológicas, en la heterogeneidad de los sistemas— no disminuyen el valor de las aportaciones positivas. Las divergencias, lejos de reducir los términos de los problemas, mantienen su apertura y acrecientan su interés teórico. Sin contar con que, en muchos casos, la disonancia de las imágenes puede ser aparente y desvanecerse después de exámenes más profundos”.<sup>71</sup>

En “Hegel y el enigma del tiempo” Pucciarelli intenta arribar a un juicio de valor sobre la teoría hegeliana acerca del tiempo, lo que hace a partir del análisis del papel que desempeña el tiempo en la totalidad del sistema y de la coherencia íntima de la dialéctica. Para él, “el avance de Hegel, estimable sin duda para su época, no representa la conquista de una meta definitiva, sino sólo una estación en un itinerario más largo”.<sup>72</sup>

En términos generales, objeta a Hegel que su afán por mantenerse en la de la razón especulativa le impidiera tomar en cuenta los datos inmediatos que se brindan a la experiencia, aporte que, por otra parte, reconoce a Bergson. Desmerece en cierto sentido el intento de Hegel, al compararlo con el carácter preciso de las investigaciones en cuanto a la conciencia del tiempo y al tiempo de la conciencia.

Respecto al tratamiento específico del tema en los textos hegelianos, Pucciarelli censura el que el mismo no haya aparecido en la *Lógica*, y justifica sus objeciones al afirmar que, “lejos de excluir el tiempo, la dialéctica lo reclama, y el error de Hegel ha consistido en no examinar su concepto en el ámbito de la *Lógica* y relegarlo al dominio de la *Filosofía de la naturaleza*, donde parece llegar demasiado tarde”.<sup>73</sup>

Encuentra varios defectos en la dialéctica hegeliana con respecto

71. *Ibid.*; p. 48.

72. *Hegel y el enigma del tiempo*. En: *Cuadernos de filosofía*. op. cit., año X, Nº 14; p. 285.

73. *Ibid.*; p. 286.

a este problema. En primer lugar, el considerar como contradictorios los conceptos contrarios, lo que hace que el tiempo se infiltre en la oposición contradictoria, lo que, pese a facilitar el tránsito a través de las negaciones, constituye un sofisma que disminuye la eficacia cognoscitiva de la dialéctica. En segundo lugar, destaca que Hegel invierte los términos de la dialéctica: en su *Lógica* deriva el espacio desde el tiempo, en tanto que en otros textos deriva el tiempo a partir del espacio. "Pero los momentos de la dialéctica no pueden invertirse sin grave deterioro del rigor del procedimiento, y ejemplos como éste parecen deponer en favor del carácter artificial de la dialéctica",<sup>74</sup> concluye afirmando.

Luego de exponer sucintamente el decurso del pensamiento de Hegel en cuanto al desarrollo de la idea en el tiempo, Pucciarelli pone de manifiesto las posibles derivaciones que acarrearán las dificultades advertidas en el pensamiento hegeliano:

"Si lo absoluto se reduce a la historia y no es nada fuera de su ámbito, entonces lo eterno se confunde con lo temporal, la necesidad racional cede su puesto a la contingencia empírica y abre la puerta a la irracionalidad, —conclusión que repugna al espíritu hegeliano. Si, por el contrario, lo eterno es heterogéneo de lo temporal, lo absoluto descendería la historia, sin dejar por eso de estar por encima de ella, pero entonces, ¿cómo explicar la ambigüedad de su situación y, sobre todo, su pasaje y su contacto?"<sup>75</sup>

Y afirma más adelante que "el examen detenido de la relación entre el tiempo y la eternidad es pródigo en oscuridades no clarificadas dentro del sistema, sino agravadas por la estructura misma de la dialéctica".<sup>76</sup>

En este artículo Pucciarelli señala el carácter problemático que presenta la noción de eternidad en Hegel, ya que no es la suma de los momentos del tiempo, pero tampoco es ajena al tiempo, porque está vinculada a él por una relación dialéctica, con lo cual es meramente la

74. *Ibid.*; p. 288.

75. *Ibid.*; p. 289.

76. *Ibid.*; p. 290.

antítesis más definida del tiempo, y agrega: "Si este análisis es correcto, resulta que la eternidad está en una condición ambigua: es, a la vez, antítesis y síntesis o, mejor, una síntesis que es una antítesis".<sup>77</sup> Estima que esta ambigüedad no se elimina tampoco con una metafísica dualista que separa las verdades lógicas de las fácticas, escindiendo totalmente el tiempo y la eternidad, con lo cual, afirma, se destruiría la unidad del sistema.

En este artículo, Pucciarelli no se limita a la exposición del tema del tiempo en Hegel. Lo más positivo de su esfuerzo consiste justamente en el acicate de las preguntas que deja abiertas para una posterior consideración y para la cual también ha dejado indicado un posible cauce.

"Aristóteles y los problemas del tiempo" es un fragmento de un estudio cuya continuación es prometida para un futuro próximo. Para la posterior publicación se anuncian consideraciones sobre el tratamiento que los intérpretes han hecho de los textos aristotélicos. En este trabajo, en tanto, Pucciarelli se dedica al examen de los problemas en torno a la existencia del tiempo, su estructura, sus propiedades, sus relaciones con los entes, los fundamentos del tiempo y la conciencia del mismo, tal como aparecen en los textos aristotélicos. Nos adelanta que "la dificultad de separar el tiempo, por una parte, del movimiento, y, por otra, del alma, explica la naturaleza ambigua que se atribuye al tiempo, y justifica la diversidad de las interpretaciones y da razón del hecho de que, en el curso de la historia de la filosofía, sea posible asistir a dos maneras opuestas de concebir el tiempo: la que concede la exclusividad o, por lo menos, el primado, al tiempo físico —desde Newton hasta Reicheanbach— y la que, de alguna manera, lo hace depender del alma, de la subjetividad, de la conciencia o de la existencia —desde Plotino y San Agustín hasta Kant, Bergson, Husserl, Heidegger y Sartre".<sup>78</sup> La exploración de este tema, como hemos visto, ha dado su fruto en los trabajos que hemos estado examinando.

#### 6. EL TEMA DE LA HISTORIA

Tal vez como un apéndice a su preocupación por el problema

77. *Ibid.*; p. 290.

78. *Aristóteles y los problemas del tiempo*. En: *Cuadernos de filosofía. op. cit.*, año XIII, N° 19, enero-febrero 1973; p. 113.



del tiempo, y de una manera que acaso podamos considerar tangencial, surge en Pucciarelli el problema de la historia. Aunque el artículo de que vamos a ocuparnos aquí es muy anterior a los que se nuclean en torno al problema del tiempo, nos parece advertir como transfondo en aquéllos tanto como en éste la misma motivación. O quizás sea más acertado decir que en los trabajos sobre el tiempo se percibe un resabio de la preocupación por el tiempo que estaba implícita en "Historia y destino" (1940).

Pucciarelli nos presenta la historia como el tiempo concreto en que transcurre la vida de los hombres, el cual imprime su huella sobre ellos y determina sus diferencias, porque el hombre asimila las creencias, ideas, gustos, preferencias y usos de su tiempo, y aunque los rechace o modifique, colabora en la edificación de la historia. Por otra parte, y en virtud del mismo carácter histórico de su vida, el hombre no se limita a hacer la historia, sino que la comprende, tomando conciencia de su tiempo y del pasado, a la vez que se proyecta hacia el futuro, "Porque la vida humana es esencialmente historia: unidad viviente de recuerdo y proyecto, de acción y ensueño".<sup>79</sup> El hombre convierte sus proyectos en hechos mediante su acción, y son esos hechos los que constituyen el acontecer histórico, al sucederse incorporándose al pasado desde donde hacen sentir su influjo sobre el presente.

Pero esa historia, además de ser un acontecer, es también la construcción de una perspectiva del pasado que implica escoger los hechos que entrarán a formar parte de ella, según criterios orientados por escalas de valores, buscando sus conexiones causales. Concibe Pucciarelli a la historia desde este punto de vista como un recuento de los hechos de acuerdo a una interpretación que descubre sus relaciones de sentido.

El encuadre filosófico de la historia surge al preguntarse si hay una imagen del pasado que sea universalmente válida o si, por el contrario, la selección e interpretación del sentido de los hechos depende exclusivamente del criterio individual del que los investiga con criterio histórico.

Pucciarelli destaca que la existencia de distintos tipos de enfo-

---

79. *Historia y destino*. En: *Sustancia. op. cit.*, año I, Nº 4, 1940; p. 564.

ques en cuanto a la organización de los hechos históricos — que hacen que haya una historia bélica, política, económica, cultural, de los pueblos, de héroes, de masas, de minorías— parece deponer en favor de un criterio personal en la selección de los hechos, el cual estaría determinado por la orientación filosófica del historiador:

“Todas ellas implican otros tantos puntos de vista cuya adopción depende siempre de una actitud filosófica: ella preside la organización de todos los conocimientos y confiere unidad y armonía al conjunto”.<sup>80</sup>

En contra de aquellos enfoques determinados por intereses individuales, que dan a la perspectiva histórica un carácter estrecho, defiende la adopción de un punto de vista más amplio, orientado por una apertura a la cultura en general:

“En nuestros días se advierte la necesidad de superar la unilateralidad de los puntos de vista parciales, integrando los hechos en un cuadro que recoja los resultados de todos los enfoques. Se destaca como superior el punto de vista cultural. En la cultura — concebida como sistema— se organizan las otras dimensiones parciales de la vida humana”.<sup>81</sup>

Resuena aquí inconfundible la influencia de Dilthey, por una parte y, por la otra, podemos advertir que desde temprana época estaba arraigada la simiente de la visión integradora y universal en que Pucciarelli concibe la actividad espiritual del hombre.

Ya dentro de los problemas que plantea la historia al filósofo, se pregunta si la regularidad que marca el curso histórico es impuesta arbitrariamente y extrínsecamente por un principio racional o si, efectivamente, la historia exhibe en sí misma un orden y un sentido. Al parecer, el punto de vista más extendido es el que dota a la historia de sentido propio. Pero aceptar el sentido de la historia lleva a preguntarse concomitantemente por el papel que juega en ella el destino individual: ¿está éste predeterminado o es el resultado del libre juego con las circunstancias? Pucciarelli especifica: “No pregunto qué papel debe

---

80. *Ibid.*; p. 565.

81. *Ibid.*; p. 566.

## HAYDÉE O. PÉREZ DE WATT

asignarse a la masa o a la minoría, al héroe o al pueblo";<sup>82</sup> su pregunta atiende, por el contrario, al destino del hombre en cuanto tal.

Su esperanza en la libertad del hombre y en sus posibilidades se destaca vivamente en este breve perfil de su pensamiento que ofrece "Historia y destino". Sus palabras son suficientemente expresivas como para intentar modificarlas. A veces, en Pucciarelli aparece con tenacidad una fuerza expresiva que logra trasponer los márgenes del juego conceptual —fino por otra parte en él— para dejar paso a la emoción de lo profundamente sentido. Creemos que los párrafos que siguen traslucen uno de esos momentos:

"En lucha con el destino, juguetes de una fuerza que nos trasciende pugnando por insertar nuestra iniciativa en el curso de los hechos, se engrandece nuestra vida".<sup>83</sup>

Y más todavía:

"Acaso alcancemos nuestra plenitud entregándonos con entusiasmo y júbilo a semejante lucha. Por ella nos será dado participar en el movimiento de lo absoluto, insertar nuestra acción eficaz en la eternidad y convertir el acto cotidiano en un servicio divino. Tomar contacto con el sentido de la historia para participar eficazmente en los hechos es un modo de librarse, por el conocimiento, de su oscura tiranía. La conciencia de nuestro destino nos redime de nuestra condición de instrumentos, nos señala una tarea y convierte nuestra vida efímera en un momento de la eternidad".<sup>84</sup>

Hay en esto un detalle que merece mención aparte. Aquí aparece ligeramente esbozada la posición de Pucciarelli con respecto a la trascendencia. Es un tema que aparece en otros trabajos, con relación al pensamiento de otros autores. Pero no lo hemos encontrado tratado expresamente, ni tampoco hemos encontrado casos en que expresara su posición personal al respecto. Aquí no se ha desarrollado el tema,

82. *Ibid.*; p. 568.

83. *Ibid.*; p. 569.

84. *Ibid.*; p. 569.

## APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

de todos modos, pero es sugestivo el hecho de que considere el destino humano como una aspiración a la eternidad y que dé a ésta carácter divino. No dejamos de advertir que éste que nos ocupa un trabajo temprano, y que es difícil captar la relación del hombre con la trascendencia en la obra posterior de Pucciarelli.

### 7. EL PENSAMIENTO DE DILTHEY

Pucciarelli es, sin duda, un conocedor de la filosofía de Dilthey, cuya influencia se deja sentir, por otra parte, en su propia reflexión, especialmente en lo que hace a su preferencia por el enfoque historicista, perceptible sobre todo en sus primeros trabajos. Los siguientes ensayos constituyen por sí solos una muestra del interés que el filósofo alemán cobraba para nuestro autor: "Introducción a la filosofía de Dilthey" (1936), "La comprensión en Dilthey" (1938), "La psicología de Dilthey" (1938), como así también la Introducción a la *Poética* de Dilthey.

En su "Introducción a la filosofía de Dilthey", Pucciarelli atribuye al estilo de Dilthey —carente de una terminología técnica— a su antagonismo con las tendencias dominantes y al carácter fragmentario e incompleto de su obra, el hecho de que su filosofía tuviera escasa difusión en su época. Sin embargo, considera que la modalidad fragmentaria y asistemática del pensador germánico respondía a su actitud consciente y voluntaria de indagar, en los hechos respetando su naturaleza:

"Sería erróneo suponer que este fragmentarismo es signo de incoherencia íntima del pensar, o que traduce la incapacidad del autor para alcanzar la fórmula definitiva que sintetice sus esfuerzos. Por el contrario, el punto de vista unitario expresado en plena juventud y desenvuelto a lo largo de toda una vida, guía y sostiene sus numerosas investigaciones".<sup>85</sup>

Las notas dominantes que se le descubren en la filosofía de Dilthey son la conjunción del historiador y el sistemático, la preocupación por actualizar el esfuerzo crítico de Kant de acuerdo a los requisitos de

---

85. *Introducción a la filosofía de Dilthey*. En: *Publicaciones de la Universidad*. op. cit., sección II, tomo XX, N° 10, 1963; p. 11.

la época, la preocupación por lo histórico, lo poético y lo religioso, y aduce que "el fragmentarismo de sus principales escritos no ha perjudicado en nada la expresión de aquellas ideas",<sup>86</sup> y por otra parte, que "este fragmentarismo incita a pensar hasta el fin lo que el autor se ha limitado a insinuar"<sup>87</sup> en sus textos.

Sin embargo es este fragmentarismo, sumado al carácter inconcluso de la obra de Dilthey, el que se ha constituido en frente de errores en las interpretaciones, a las que se ven obligados los investigadores a causa de ellos. En este aspecto, Pucciarelli adhiere a la interpretación de Heidegger en *Ser y tiempo*, ya que considera que muestra la unidad del sistema.

Además de una síntesis de la doctrina de Dilthey este artículo nos ofrece un panorama de la relación de aquél con Kant, y Hegel, y señala su influencia en la filosofía alemana contemporánea, especialmente en la fenomenología.

Con respecto a la afinidad de Dilthey con el positivismo, Pucciarelli considera que se revela en sus premisas metódicas, "pero si examinamos la posición de Dilthey a la luz de las concepciones del mundo y de su triple división de éstas, veremos que se acerca, por muchos aspectos, a lo que él designara como idealismo de la libertad".<sup>88</sup> Pero la realidad que se le muestra en la experiencia presenta la antinomia entre espíritu y naturaleza, antinomia que Dilthey "nunca se atrevió a resolver (. . .) en un resuelto espiritualismo".<sup>89</sup>

En "La comprensión de Dilthey" Pucciarelli centra sus esfuerzos en la delimitación y explicitación del concepto de comprensión dentro del marco de las ciencias del espíritu y en particular de la hermenéutica, y señala que Dilthey advirtió, aunque no muy claramente, las funciones gnoseológica y psicológica de la comprensión. Analiza también los supuestos de la comprensión en este autor, reseñando a la vez los defectos de la teoría que la ampara, y las causas de estos últimos, que atribuye a la falta de un análisis riguroso de los conceptos fundamentales utilizados por Dilthey, "ante todo, del concepto de estructura (es-

86. *Ibid.*; p. 12.

87. *Ibid.*; p. 13.

88. *Ibid.*; p. 61.

89. *Ibid.*; p. 61.

estructura totalitaria) y su relación con los valores, (como también a) su precaria teoría del espíritu objetivo y, a veces, (a) la confusión del plano psicológico con el plano gnoseológico".<sup>90</sup>

En "La psicología de Dilthey", por otra parte, analiza la posición de la misma en la totalidad de la filosofía de aquél, y a la vez hace una presentación de las características que la psicología ofrecía a Dilthey en 1894.

Dilthey censuraba a la psicología explicativa de su época su excesiva afición por el aspecto físico, fisiológico y cuantitativo de los procesos y la imposibilidad de aplicar este último a los procesos psíquicos de orden superior. Pucciarelli señala respecto de esto que "Dilthey estaba lejos de sospechar los brillantes resultados que, años después, daría a Binet en Francia y a Külpe y la escuela de Wurzburg en Alemania, el empleo de la introspección experimental. Dilthey tenía presentes, sobre todo, la psicofísica, la experimentación fisiológica y las investigaciones psicométricas, tipos de experimentos fisiológicos y las investigaciones psicométricas, tipos de experimentos que justificaban su escepticismo".<sup>91</sup>

El presente ensayo, además, ubica a Dilthey en el panorama general de la psicología contemporánea y en particular, en su relación con las corrientes estructuralistas, y nos ofrece también un examen crítico de la psicología de Dilthey, crítica cuyos rasgos principales señalamos a continuación.

Dilthey otorga a la psicología moderna los caracteres de "explicativa", "constructiva" y "atomista", penetrada de naturalismo e ignorante de lo que hace de lo psíquico un fenómeno peculiar y autónomo. Señala además las fallas de los métodos que la misma ha empleado, destacando la imposibilidad de eliminar el contenido hipotético.

Con respecto a esto, Pucciarelli aduce que Dilthey sólo ha tomado en cuenta en su crítica la explicación analítica o resolutoria, es decir, la que está determinada por límites cuya captación es meramente intuitiva: el elemento sensible, los objetos lógicos y los valores —bá-

90. *La comprensión en Dilthey*. En: *Humanidades*. La Plata, Universidad, t. XXVI, 1938; p. 325.

91. *La psicología de Dilthey*. op. cit.; p. 36.

sicamente irracionales—, punto en el cual el intento de racionalización queda indefenso. Frente a este aspecto de la explicación, agrega Pucciarelli, Dilthey sólo ha mostrado la complementación hipotética que se desprende de la imposibilidad de continuar la explicación más allá de esos límites y lo ha considerado con justicia una fuente de errores. Pero, objeta Pucciarelli, “ni la hipótesis es el único peligro, ni este procedimiento explicativo es el único utilizado por la ciencia”.<sup>92</sup>

A juicio de nuestro autor, la psicología de Dilthey ha carecido del trasfondo necesario de una investigación epistemológica sobre las teorías, hechos, hipótesis, leyes, que constituyen la estructura de la ciencia, sobre los problemas del alcance y validez del conocimiento científico y sobre la clasificación y ordenamiento jerárquico de las ciencias. Dilthey se limitó en este sentido a separar las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y a fundar la autonomía de las últimas sobre la realidad de lo espiritual. Sin embargo, el análisis epistemológico a que se refiere Pucciarelli, habría permitido a Dilthey advertir que la razón no se conforma con la simple descripción de los hechos, y que siempre necesita de una explicación —no siempre a su alcance— de los mismos. Esta explicación no ha sido tenida en cuenta por Dilthey, a juicio del pensador platense.

Además, la explicación científica está expuesta a las limitaciones que le imponen los supuestos indemostrables en que se apoya: validez de las leyes universales, validez de los principios fundamentales, validez de las formas de la deducción, etc. investigadas por Husserl.

Ante las dificultades que él mismo aceptaba, Dilthey renunció a la explicación y se volcó a la descripción. Pero en este punto también, Pucciarelli lo encuentra requerido de mayor fundamentación. Apoyándose en la distinción husserliana entre descripciones de hechos y de esencias, y en el valor que Husserl otorga a la reducción eidética como antídoto contra el escepticismo a que lleva la mera descripción de hechos, Pucciarelli esboza la posibilidad de seguir el camino señalado por el fenomenólogo:

“Y, tal vez, la tarea más urgente y valiosa consista en elaborar una *ontología regional de lo psíquico*,

---

92. *Ibid.*; p. 76.

al estilo de Husserl".<sup>93</sup>

Y con respecto a esto, señala que "la falta de claridad en este punto invalida (...) lo mejor del esfuerzo de Dilthey".

Con respecto, por otra parte, al carácter de realidad que Dilthey otorga a lo psíquico, Pucciarelli objeta que no ha indagado su carácter ontológico, lo que hoy se considera indispensable.

Destaca además que la teoría de los tipos humanos de Dilthey se resiente a falta de un criterio seguro para determinarlos, aunque él mismo se vuelca en favor del criterio apriorístico. Pero la crítica de más peso con respecto a dicha teoría la expresa del siguiente modo: "Por no haber resuelto el aspecto más importante de la cuestión, que consistía en la enumeración y descripción de los tipos fundamentales, la teoría de Dilthey se sustrae a toda posible verificación empírica",<sup>94</sup> con lo cual va en contra del principio que la suscitara.

Por otra parte, la subordinación de la explicación a la descripción no se concreta totalmente, porque Dilthey se limita a la segunda, aferrado al punto de vista empírico, y rechaza toda hipótesis. Pero "si la prudencia aconsejaba excluir las hipótesis biológicas y metafísicas, no obligaba, en cambio, a prohibir la discusión de las hipótesis psicológicas".<sup>95</sup>

Otra crítica a la que Dilthey se hace acreedor, es la de no haber destacado suficientemente las diferencias entre lo psíquico y lo espiritual. Pucciarelli sugiere la necesidad de distinguir en lo psíquico tres zonas — vida, alma, espíritu — a las que se adscriben, a su juicio, tres direcciones de la psicología contemporánea. Dilthey se dedicó a la zona espiritual, pero tampoco destacó netamente sus caracteres. "De ahí que, por ejemplo, cometa el error de poner en los instintos las fuerzas que mueven la sociedad y la historia, cayendo de este modo en el naturalismo que censura a los positivistas de su tiempo".<sup>96</sup>

La tarea que queda abierta en este sentido, a partir de las limitaciones de Dilthey, es la de lanzarse a "inquirir qué es el espíritu, a penetrar en su esencia, estudiar su estructura y legalidad, sus categorías y

93. *Ibid.*; p. 78

94. *Ibid.*; p. 79.

95. *Ibid.*; p. 80.

96. *Ibid.*; p. 81.



APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

sus grados de realización",<sup>97</sup> empresa en la que Scheler, Hartmann y Freyer han abierto la brecha.

Aunque Dilthey no concluyó la tarea, y en algunos casos se le pueden formular objeciones, Pucciarelli no vacila en reconocer sus méritos:

"A pesar de todas las críticas formuladas, que sería fácil ampliar todavía, nos complace reconocer que el esfuerzo de Dilthey (...) es valioso por la honda significación histórica que tiene como iniciador de la dirección científico-espiritual. Por lo demás, sería absurdo pretender que un solo individuo resolviera, todos los problemas de una ciencia".<sup>98</sup>

8. TRABAJOS SOBRE DESCARTES

Pucciarelli ha dedicado a este autor "La psicología de Descartes", "La casualidad en Descartes" y "El problema de las ideas innatas en Descartes", trabajos todos aparecidos en los *Escritos en honor de Descartes*, publicados en 1938, en ocasión del tercer centenario del *Discurso del Método*, por la Universidad de La Plata.

En el primero de los mencionados, atribuye a la psicología cartesiana, a partir del examen de la misma, el reducir el dominio de lo psíquico al hombre y negarlo al rango animal, el descartar el ámbito inconsciente y el haber dotado a lo psíquico de los rasgos de unidad y actividad. Reconoce por otra parte en Descartes el intento de una psicología descriptiva y analítica de la conciencia, que no olvida sin embargo el mecanismo fisiológico que acompaña a los procesos mentales, el haber ampliado el dominio de la psicología normal al tomar en cuenta algunos procesos patológicos, y el haber analizado el mecanismo de la percepción sensible, tanto como el problema de la causalidad psicofísica, de la cual mostró las dificultades. Finalmente, destaca la influencia histórica de algunos temas, como el estudio de la pasiones sobre la teoría de los afectos en el siglo XVII. El examen de Pucciarelli se organiza básicamente en torno a las dificultades que el dualismo de las sustancias acarrea a la concepción cartesiana de lo psíquico, pero señala que, pese

---

97. *Ibid.*; p. 81.

98. *Ibid.*; p. 83

a ellas, "la importancia de la teoría radica en el hecho de que nos permite concebir al hombre como un *ens per se*, distinto de un compuesto accidental de dos sustancias (. . .) y en que explica estados como la sensación, la emoción y la imaginación, siendo, a la vez el supuesto sobre el cual descansa la demostración de la existencia del mundo exterior, que toma como punto de partida el ejercicio de las facultades de sentir e imaginar".<sup>99</sup>

En "La causalidad en Descartes", Pucciarelli estudia la causalidad en la metafísica, la física y la teoría del conocimiento cartesianas. Como resultado de este examen, encuentra que la concepción del principio de causalidad "no podría ser más dogmática: Descartes no pregunta ni por la esencia de la relación causal, ni por el tipo de necesidad que enlaza los dos términos de la relación. No tiene dudas ni sobre su origen ni sobre sus fundamentos".<sup>100</sup>

En función de esto, atribuye a Descartes el haber caído en el sofisma de confundir la causa que crea una cosa con las notas implicadas en su concepto: "Esta concepción de la causalidad muestra la confusión, tan generalizada en Racionalismo, de las leyes lógicas o principios del conocimiento con el principio de causalidad",<sup>101</sup> de apelar al principio de razón suficiente y ponerlo en el lugar de la causa que reclama el de causalidad.

"El problema de las ideas innatas en Descartes" presenta la admisión de conocimientos innatos como resultado de las premisas metódicas y del dualismo metafísico de Descartes, y hace una comparación entre el innatismo cartesiano y el apriorismo kantiano. Presenta además una serie de objeciones relativas al pensamiento de Descartes: "Aún frente a problemas capitales como el de la sustancia, su terminología vacila (. . .) el mismo término se aplica igualmente a Dios y a la creación y no se advierte hasta dónde alcanza nuestro conocimiento de la sustancia y si es compatible el dualismo metafísico con las restantes exigencias de su método".<sup>102</sup> Sin embargo, advierte en defensa de Descartes que la ambigüedad en el uso de las palabras "proviene de la novedad de

99. *La psicología de Descartes*. En: *Escritos en honor de Descartes*. La Plata, Universidad, 1938; p. 214.

100. *La causalidad en Descartes*. *Ibid.*; p. 205.

101. *Ibid.*; p. 205.

102. *El problema de las ideas innatas en Descartes*. *Ibid.*; p. 178.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

sus concepciones: su pensamiento utiliza términos antiguos con un sentido nuevo que dificulta la comprensión".<sup>103</sup> Descartes despoja al término idea del sentido metafísico y "abre camino a una concepción puramente inteligible, depurada de todo elemento sensible y apta para ser utilizada en una filosofía en la cual las ideas preceden a las cosas".<sup>104</sup>

Destaca Pucciarelli, por otra parte, la doble realidad de la idea en Descartes —objetiva y formal— y censura el que haya introducido las ideas adventicias, ya que "no ha reparado que las ideas innatas no dejan subsistir a las adventicias cuando se afirma altivamente la autonomía del pensamiento y la extrañeza absoluta de las dos sustancias. El mismo reparo se puede formular al hecho de haber admitido una causa exterior al pensamiento para la realidad objetiva de toda idea y haber colocado en la categoría de lo adventicio la realidad objetiva de las ideas innatas".<sup>105</sup>

Las ideas innatas, por su parte, se imponen al pensamiento por su evidencia —resultante de la claridad y distinción de las mismas— y la duda no las alcanza, porque consideradas en sí mismas no pueden ser falsas. Con respecto a este punto, Pucciarelli objeta que: "al limitar el alcance de la duda a los juicios y librar de ella a las ideas, Descartes no ha advertido los juicios virtuales contenidos en toda idea, y esta ceguera ha perjudicado al problema de la evidencia".<sup>106</sup>

A esto se suma la crítica al olvido por parte de Descartes de sus premisas metódicas que reclaman apoyarse en la evidencia, por haber pretendido aquél alcanzar la existencia de la sustancia pensante a partir del momento psicológico del *cogito ergo sum*.

En síntesis, Pucciarelli se aboca en este ensayo a las dificultades que entraña la teoría de las ideas innatas, las cuales se centran en torno a la ambigüedad del término y a la diversidad de aspectos a que apunta y que Descartes no separa convenientemente: "Así, cuando insiste en la cuestión del innatismo se mueve en el terreno psicológico y atiende al problema del origen del conocimiento; cuando habla de ideas claras y distintas trata el problema de la estructura y del valor del conocimiento,

103. *Ibid.*; p. 178.

104. *Ibid.*; p. 178.

105. *Ibid.*; p. 181.

106. *Ibid.*; p. 186.

y cuando prefiere expresiones como naturalezas simples, nociones comunes, esencias, verdades eternas, alude a la constitución de los objetos de conocimiento y roza el problema ontológico".<sup>107</sup>

Pero a la vez, Pucciarelli intenta resguardar el significado total de la teoría, "que ha de buscarse en la orientación total del sistema, en las exigencias del método que obliga a partir de la conciencia, en las consecuencias del dualismo metafísico y también en las propensiones idealistas del autor".<sup>108</sup> Simultáneamente reconoce el mérito de Descartes como precursor del idealismo subjetivista moderno, perspectiva dentro de la cual "las ideas innatas desempeñan (. . .) la significativa misión de constituir la base segura que permite insistir en el primado del pensamiento".<sup>109</sup>

#### 9. CONTRIBUCION A LA PSICOLOGIA Y A LA LOGICA

Aparte de los trabajos sobre la psicología en Dilthey y Descartes a que ya nos hemos referido, Pucciarelli ha escrito un trabajo de considerable extensión sobre "La psicología de la estructura" (1936), uno de los primeros sobre el tema en nuestra país, además de "Félix Krueger y su aportación a la psicología actual", (1949) y algunas consideraciones sobre el tema que aparecen en la *Lógica y nociones de teoría del conocimiento* en que colaborara con Francisco Romero.

"La psicología de la estructura" ofrece un detallado análisis de la noción de estructura en la psicología contemporánea, a partir de la concepción del mundo que la sustenta, tanto en lo físico como en lo filosófico, lo psicológico y lo social.

En cuanto a la psicología de la estructura misma, distingue dos vertientes: la que se orienta al punto de vista científico-espiritual, representada por Dilthey y su seguidor Spranger, y la que adopta la perspectiva de la formación, con Wertheimer, Koffka y Köhler, y señala los puntos de disidencia entre ambas.

Por otra parte, las consideraciones sobre la psicología de la estructura lo llevan a tratar la teoría de la forma, de la que descubre antecedentes en Mach, cuya influencia se hizo sentir en Ehrenfels, quien a

107. *Ibid*; p. 190.

108. *Ibid*.; p. 191.

109. *Ibid*.; p. 192.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

su vez suscita aspectos renovados en Meinong. Este último, en compañía de sus discípulos Witasek, Ameseder y Bernussi elaboraron por su parte la teoría de la producción, en tanto que Bernussi se dedica especialmente a las percepciones inadecuadas. Pucciarelli señala los puntos de coincidencia entre ellos, nucleados en torno al rechazo del asociacionismo, destacándolos a veces a pesar de las diferencias terminológicas que en algunos casos los separan. Por último, estudia los aportes de la teoría de la forma en Wertheimer, Köhler y Koffka y las disidencias de éstos con los supuestos del asociacionismo, con el behaviorismo de Watson y con la escuela de Graz, como así también el sentido que toma la estructura en la escuela de Wertheimer.

Examina también las relaciones entre fondo y figura, las leyes de la estructura — de las que ofrece un detallado análisis apoyado por numerosos ejemplos —, el carácter de las estructuras en la teoría de la forma, las investigaciones de Wertheimer sobre la percepción del movimiento y su teoría psicológica, el aporte de las experiencias de Köhler con los antropoides, las investigaciones de Koffka sobre la evolución psíquica y su contribución a la psicología infantil. Completa el panorama con un apartado final dedicado al análisis de las críticas a la psicología de la estructura por parte de psicólogos asociacionistas — Müller, Rignano — y estructuralistas — Krueger, Bühler, Blumenfeld, Musatti.

Las críticas que parten de la propia psicología de la estructura abarcan distintos aspectos: las múltiples significaciones del concepto de estructura y la generalización del mismo a otros fenómenos, el desconocimiento de la esencia de las leyes estructurales de Wertheimer y de su diferencia con las leyes naturales, como también del principio que las unifica, la postergación del método genético en favor del descriptivo, el olvido de los factores empíricos de la percepción. Con respecto a este último factor, Pucciarelli señala: "Si ahora, aceptados ya los nuevos planteos y puntos de vista, podemos reconocer la exactitud de la crítica — y los psicólogos de la estructura son los primeros en aceptarla — debemos también explicar ese olvido por razones históricas y señalar que fue el fruto natural de una posición polémica".<sup>110</sup> Reconoce, por otra parte, que Wertheimer, Michote y Bernussi aceptaban el factor de la experien-

---

110. *Psicología de la estructura*. En: *Publicaciones de la Universidad*. op. cit. sección II, t. XX, N° 10, 1936; p. 99.

cia aunque no lo designaran con ese nombre, y atribuye como mérito principal de la psicología contemporánea el haber subrayado la historicidad de la conciencia como explicación de la movilidad de la vida anímica, que se manifiesta en un proceso acumulativo del pasado.

Sin embargo, respecto de la interpretación estructural de los fenómenos psíquicos nos dice:

“No basta con rechazar los conceptos básicos de sensación, atención y asociación y sustituirlos por el concepto de estructura. Esa sustitución impone la necesidad de revalorar los restantes conceptos, (aparte de que) las sin estructuras han sido consideradas aisladamente y casi sin conexión entre sí. Falta mostrar su mútua articulación y su relación con la totalidad de lo psíquico”.<sup>111</sup>

Pese a estas objeciones destaca el aspecto positivo del aporte de la psicología de la estructura en el cuadro total de la psicología contemporánea:

“En sus veinticinco años de vida la teoría ha ido desarrollándose paulatinamente y confirmándose. Sería signō dē impaciencia exigir, en tan poco tiempo, un tratamiento exhaustivo de todos los problemas de la psicología”.<sup>112</sup>

Con respecto a su contribución a la lógica, cabe señalar que Pucciarelli colaboró con Romero en la elaboración de la *Lógica y nociones de teoría del conocimiento*, (1938) en principio destinado a servir como manual para la enseñanza secundaria, pero cuya cualidad excelente a nivel de la lógica formal fenomenológica lo hizo trascender esos modestos límites. En términos generales, la obra sigue la orientación de Bolzano, Husserl y Pfänder, en tanto que en teoría del conocimiento se inclina por N. Hartmann.

La participación de Pucciarelli en esta obra se circunscribe a los siguientes párrafos: (18) “Recapitulación de la doctrina psicológica del concepto”; (28) “Recapitulación de la teoría psicológica del juicio”; (55) “El razonamiento desde el punto de vista psicológico”; (127) “La

---

111. *Ibid.*; p. 102.

112. *Ibid.*; p. 103.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

clasificación natural"; (128) "Sobre la ley natural", aparte de fragmentos incorporados en el capítulo "Las ciencias del espíritu y la filosofía", en los que reitera conceptos vertidos en la mencionada "Psicología de la estructura".

10. PUCCIARELLI Y LA FILOSOFIA ARGENTINA.

Los dos escritos que consideraremos en este apartado son el resultado del contacto personal de Pucciarelli con dos prominentes figuras del ámbito filosófico nacional: Alejandro Korn y Alberto Rougés.

En "Perfil espiritual de Alberto Rougés", (1962) Pucciarelli nos presenta, aparte de una semblanza de la personalidad del mismo, una, aunque tangencial, muy sentida referencia a Korn y Saúl Taborda, a quienes considera como "las tres voces más originales de nuestro pensamiento, en los años que van corridos de este siglo",<sup>113</sup> y los ubica, en un enfoque inusual, en el interior del país, en el que se han mantenido y al cual han sido fieles, basados en "la convicción, igualmente arraigada en los tres, de que la realización del propio destino requería un medio donde el sosiego hiciera posible la meditación, la consideración atenta y reposada de los problemas que acicateaban a hombres movidos por inquietudes auténticas (...). La fidelidad al interior era un modo de fidelidad a sí mismo y al país".<sup>114</sup>

"Alejandro Korn, desenterraba el subsuelo ideológico de nuestra evolución nacional, persuadido de que las ideas rigen la historia, y que a su luz el presente se torna inteligible y permite realizar la acción que ha de depararnos un futuro mejor, (a la vez que) Saúl Taborda buscaba una raigambre nacional para sus planes de reforma educacional (y) Alberto Rougés volvía su vista al pasado para rescatar la continuidad de una tradición de cultura, y al interior para buscar el equilibrio en el cuerpo de la realidad nacional".<sup>115</sup>

Por otra parte, Pucciarelli alude al hecho de que si los tres han dedicado atención al pensamiento europeo, ha sido con el afán de en-

113. *Perfil espiritual de Alberto Rouges*. En: *Humanitas. op. cit.*, año X, Nº 15, 1962; p. 19.

114. *Ibid.*; p. 20.

115. *Ibid.*; p. 22.

contrar técnicas intelectuales para comprender la realidad nacional y estimular el desarrollo de una cultura nuestra.

Pucciarelli nos presenta a Rougés como librando un doble y violento combate interior: por una parte, entre la inclinación a la actividad intelectual y la inclinación al progreso material, en que triunfa la primera. En segundo lugar, la lucha en el plano intelectual, por vencer el materialismo científico vigente en su época.

Menciona entre quienes hicieron sentir su pensamiento en Rougés a Lillo, en el mismo Tucumán, y a Plotino, San Agustín, Kant, Bergson y filósofos franceses de fines del siglo pasado y comienzos del actual. Sin embargo, destaca la originalidad del filósofo tucumano, cuyo único libro, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, considera como "una de las obras más valiosas y originales"<sup>116</sup> de la filosofía argentina. Para Pucciarelli, el fundamento teórico de la mencionada obra se encuentra en la concepción social y educativa de Rougés, quien, desde el nivel teórico interpreta, a partir de la continuidad del proceso histórico, los hechos de la vida nacional en todos sus aspectos — desde la arqueología hasta la poesía y la música tradicionales —, acentuando de este modo "el significado de la cultura, la comunidad de los ideales, la persistencia de las formas de sociabilidad, que desde el pasado se prolongan en el presente y acusan un perfil propio, signo de un modo de entender la vida y practicarla",<sup>117</sup> razón por la cual su interés por lo histórico estaba orientado a descubrir, denunciar o corregir los defectos que advertía en su país, particularmente en su Tucumán.

Aunque Rougés no estaba dedicado a la enseñanza, Pucciarelli descubre en él una vocación docente, perfilada a través del trato con los amigos:

"Con la delicada palabra sabía inspirar en el alma del prójimo la actitud que le permitiera elevarse desde la anécdota hasta la idea general, desde el caso que la experiencia ofrecía, a la ley que rige la serie entera de casos semejantes, la incitación a superar la apreciación mezquina por el juicio generoso y abierto que concede

---

116. *Ibid*; p. 23.

117. *Ibid*; p. 24.

118. *Ibid*; p. 25.



amplio crédito al prójimo porque estima su capacidad de regeneración. Incitaba a verificar lo histórico a través de la vida contemporánea e inscribir el hecho del día en la serie que viene desde el pasado".<sup>118</sup>

Estas palabras, por demás expresivas, escritas con la sinceridad que resulta de la convivencia con quienes han dejado algo positivo en nosotros, pintan por entero al hombre para quien Pucciarelli reclama el título de filósofo y para quien "las ideas no eran un marco exterior, sino la sangre misma de su vida".<sup>119</sup>

Esta semblanza de Rougés es el recuerdo que guarda Pucciarelli de sus años en Tucumán. De la época de sus estudios en La Plata, por otra parte, también ha quedado una huella perdurable, ya que fue alumno de Alejandro Korn en el curso de Historia de la Filosofía de la Facultad de Humanidades de esa ciudad. En homenaje al legado que su maestro le dejara, ha publicado varios trabajos sobre él: "Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud" (1936), palabras que pronunciara en la Asociación "Bases" de La Plata, que fueron publicadas luego en *Cursos y conferencias*; "La filosofía de Alejandro Korn" (1956) y "Alejandro Korn y el pensamiento europeo" (1960).

"Alejandro Korn y el pensamiento europeo" presenta a Korn en su ámbito de la Argentina de fines del siglo pasado y comienzos del actual: indiferente u hostil a la especulación filosófica, con inclinaciones utilitarias, carente de recursos y organización para la tarea de especialista. Korn se formó en ese ambiente poco propicio para las vocaciones filosóficas, y allí inició su contacto con la filosofía europea, la cual, si bien dejó su huella en el aspecto conceptual y expresivo, no limitó el carácter original de su pensamiento.

Para Pucciarelli "el sistema de Korn traduce una experiencia vida, y la orientación idealista, en el orden gnoseológico y personalista, en la esfera moral, con que podría ser caracterizado, se revela en el fuerte acento que confiere al sujeto, a la conciencia y a la libertad, que trasunta convicciones íntimas y cálidas apoyadas en la firme experiencia del autor".<sup>120</sup>

---

119. *Ibid.*; p. 26.

120. *Alejandro Korn y el pensamiento europeo*. En: *Revista de Humanidades*. *op. cit.*, Nº 12, setiembre-diciembre 1960; p. 31.

Su exposición nos revela en Korn al pensador sistemático, que busca las conexiones entre las ideas y sus relaciones con la acción moral, destaca su metodividad guiada por la experiencia, que intenta abarcar en su mirada todos los problemas filosóficos, y le reconoce un espíritu crítico que lo lleva a descartar los prejuicios genéricos, porque subjetivizan lo objetivo, las ideas personales que obnubilan la percepción, las palabras que ocultan las cosas, las tradiciones que nos encuadran en sus modos de pensar.

Examina además la relación de Korn con San Agustín, Pascal, Spinoza y Berkeley, con Kant, Bergson, Schopenhauer y Rickert, y nos ofrece una síntesis de distintos aspectos de su filosofía.

"Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud", por su parte, tiene por objeto dar una imagen de Korn a partir de la experiencia que Pucciarelli vivió como su amigo cercano. De él nos dice:

"Demasiado escéptico para entregarse a una participación activa e intensa, fue sin embargo espectador atento cuando no actor interesado en el drama social y político que se desenvolvía en torno suyo (. . .) No se perdía en la enmarañada trama de los hechos, que suele confundir a testigos menos sagaces, sino que sabía penetrar hasta los secretos móviles que animan a los hombres y descubrir las ideas que orientan los sucesos y rigen el curso de la historia".<sup>121</sup>

Pucciarelli pone de manifiesto en este artículo el rechazo por parte de Korn de la psicología experimental, y su defensa de la libertad y del aspecto creador a través de la cátedra de los pensamientos del neokantismo alemán, de Bergson, de Croce, de Kant y Goethe, y las afinidades que lo unen a ellos como así también los puntos de divergencia. Defiende también aquí el carácter sistemático de la obra en Korn, señalando que el pensamiento de éste se debe comprender a partir de la intención que lo guía, ya que "en Korn importa, sobre todo, no olvidar al hombre (. . .) El pensamiento desborda toda limitación material, trasciende las expresiones forjadas para apresarlos y salta fuera de sí

---

121. *Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud*. En: *Cursos y conferencias*. op. cit., año V, N° 10, v. X, 1937; p. 1071.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

mismo, más allá del tiempo y del espacio. Pero también se incorpora a la trama de la existencia, la redime de sus aspectos subalternos y la eleva a la altura del ideal".<sup>122</sup>

Rescatado por este trabajo, surge el Korn humano, el de los amigos y discípulos, el del diálogo abierto, al que no podríamos tal vez descubrir con la sola ayuda de su palabra escrita. Pucciarelli nos entrega la intención que está detrás de ella, para abrirnos todas las vías al filósofo auténtico que había en él, que siguió e incitaba a seguir el camino del saber como un medio "para alcanzar la libertad, como instrumento para el ejercicio de la virtud, como estímulo para la plenitud del hombre".<sup>123</sup>

Korn había fallecido en La Plata el 9 de octubre de 1936. Las palabras de Pucciarelli fueron pronunciadas sólo unos meses después y, tal vez, más que del sentimiento de dolor ante la pérdida, que él mismo manifiesta, podemos participar de su amor y respecto por el maestro, en el ámbito de la calidez de sus palabras. Son las que brotan cuando hablamos de aquello que constituye una vivencia nuestra, y que se resisten a la fría imposición de la terminología técnica y a la restricción de la emoción. La vivencia, el sentir, la emoción se escapan junto con las palabras sólo en estos casos. Es por eso que el esfuerzo por brindarnos un Korn vivo, humano, dinámico, no ha fracasado. Y ése es el mejor homenaje que Pucciarelli podía rendir a su maestro: vivir en sí mismo lo que sus palabras intentaban transmitir.

11. NOTA FINAL

El pensamiento de Pucciarelli abreva, como hemos visto, en muchas fuentes, desde la tradición aristotélica, hasta las diversas corrientes que alimenten la filosofía del siglo pasado y del actual. El conocimiento de las mismas y su expresión hacen sin duda de nuestro autor un conocedor metódico y prudente a través del ensayo de las posiciones que se revelan en ellas. Sin embargo, aparte de esto, es dable advertir la influencia que ha recibido su perspectiva personal a partir de algunas de ellas. El acento que el magisterio de Korn dejó en él nos parece innegable: se manifiesta en la aspiración a la filosofía como sabiduría, en

---

122. *Ibid*; p. 1080.

123. *Ibid.*; p. 1085.

su encomio de la virtud, en el valor que confiere a la libertad y a las posibilidades creativas del espíritu, particularmente en la esfera moral. Por otra parte, la aplicación del método histórico y del cotejo de soluciones para la clarificación de problemas filosóficos, parecen indicar su afinidad de Dilthey, aunque fuera del aspecto metódico, los caminos se diversifican, ya que Pucciarelli no consiente en una subordinación de la filosofía a la historia, aunque intenta la autoclarificación de la primera sobre los datos de la segunda. Por otra parte, no se deja encerrar en la historia ya dada, sino que guarda la confianza en el acontecer mismo, en espera de mejores soluciones.

Y es aquí donde Pucciarelli se manifiesta no sólo como ensayista e informador, dedicado al tratamiento minucioso del trabajo de otros pensadores, sino como pensador en vena propia, que revela la propensión a dejar plantada la espina de la duda, al proponer problemas de posibilidad de cuya solución deja abierta en el futuro. Ahí está el inconfundible sello del pensador, acaso tímido y agobiado por lo inacabable de la tarea, atisbando de a poco en diversos rincones, pero siguiendo —y esto es lo más valioso— un hilo conductor que no por fino y casi inasible es menos resistente: la necesidad de ordenar el caos y encontrarle una salida que está en el fondo de todo pensar filosófico.

Si el incitar a continuarlo ha sido la intención de Pucciarelli, creemos que en los interrogantes que ha dejado abiertos comienza a cumplirse su propósito.

## APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

## I. NOTICIA BIOGRAFICA

Eugenio Pucciarelli nace en La Plata el 8 de agosto de 1907. Fueron sus padres Ema Ongaro y Eugenio Pucciarelli.

Su figura surge en la filosofía argentina dentro del llamado "Círculo de pensadores de La Plata", que reconoce como maestro a Alejandro Korn y cuyos lineamientos se prolongan en Francisco Romero. Pucciarelli estudia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, donde en 1931 obtiene su grado de profesor en filosofía. Es allí donde toma contacto con la filosofía de Korn y de Romero, quienes fueron sus maestros. Simultáneamente, realiza sus estudios en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Buenos Aires, en la cual se gradúa como médico en 1932. Obtiene, por otra parte, el doctorado en filosofía en la mencionada Universidad de La Plata en 1936.

Ya en 1934 es designado secretario del Centro de Estudios Filosóficos de Tucumán, en cuyos *Cuadernos* publica algunos de sus trabajos. A partir de entonces, lo encontramos dedicado a la labor docente en filosofía, en cuyo amplio campo abarca desde psicología y la gnoseología y metafísica, hasta la logística, rama ésta última en cuyo estudio y difusión a nivel docente es considerado actualmente, junto con Asti Vera, una de las figuras más destacadas. Su actividad como profesor se ha volcado, por otra parte, en distintos centros de estudio del país. Ha enseñado en el Colegio Nacional de La Plata, en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Buenos Aires, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Tucumán — cuyo Decanato tuvo a cargo por el período 1940-1944 — y en la Universidad Nacional de Buenos Aires, en la dirección de cuyo Instituto de Filosofía lo encontramos actualmente. En esta última función le cabe el mérito de haber retomado la publicación de los *Cuadernos de Filosofía*, iniciados por Carlos Astrada, en los cuales han aparecido numerosos de sus ensayos más recientes.

A su amplia tarea docente se suma su participación en congresos de filosofía, su labor como conferencista, y el aporte que ha significado su dirección en la Biblioteca Filosófica de la editorial Nova, aparte del hecho por esta última llevan su firma.

Sin embargo, la figura de Pucciarelli alcanza ribetes más definidos en la publicación de numerosos estudios filosóficos dispersos en revistas especializadas. Un catálogo de los mismos, respetando su cronología, es el punto que nos ocupa a continuación.

#### I. DATOS BIBLIOGRAFICOS

1. La causalidad en Descartes. En: Escritos en honor de Descartes. La Plata, Universidad, 1938; p. 207-222.
2. La psicología de Descartes. Ibid.; p. 193-206.
3. El problema de las ideas innatas en Descartes. Ibid.; p. 175-192.
4. La psicología de la estructura. En: Publicaciones de la Universidad. La Plata, Universidad, Centro de Estudios Filosóficos, sección II, t. XX, N° 10, 1936; p. 52-103.
5. En el umbral de la filosofía. En: Cursos y conferencias. Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios superiores, año VII, N° 7-8, v. XIV, 1938; p. 691-762.
6. Introducción a la filosofía de Dilthey. En: Publicaciones de la Universidad. op. cit., sección II, tomo XX, N° 10, 1936; p. 12-51.
7. Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud. En: Cursos y conferencias. op. cit.; año V, N° 10, v. X, p. 1067-1086.
8. ¿Qué es filosofía? en: la "Gaceta". Tucumán, 1937.
9. Arte, ciencia y filosofía. Ibid.
10. Filosofía y religión. Ibid.
11. La psicología de Dilthey. En: Publicaciones de la Universidad. op. cit. sección II, t. XXI, N° 10, 1937, p. 25-84.
12. Simmel, Huserl y Dilthey. En: "Gaceta", Tucumán, 1937.
13. Aristóteles y el problema de la filosofía. Ibid.; 1938.
14. Hegel y el problema de la filosofía. Ibid., 1938.
15. Lógica y nociones de teoría del conocimiento (en colaboración con F. Romero) Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1951. (Primera edición: 1938).
16. La comprensión en Dilthey. En: Humanidades. La Plata. Universidad, t. XXVI, 1938; p. 313-326.
17. Historia y destino. En: Sustancia. Tucumán, año I, N° 4, 1940; p. 563-569.
18. Bergson y la experiencia metafísica. En: Sustancia, op. cit., año II, N° 7-8, 1941; p. 363-374.
19. El objeto de la metafísica en Aristóteles. En: Humanidades. La Plata. op. cit., t. XXX, 1944-45; p. 51-58.
20. Sorpresa y turbación en el origen de la filosofía. En: Sur. Buenos Aires, año XIV, N° 123, 1945; p. 33-37.
21. Introducción a la *Poética* de W. Dilthey. Buenos Aires, Losada, 1948; p. 1-19.
22. Félix Krueger y su aportación a la psicología actual. En: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza, UNC, 1949, t. I; p. 600-606.
23. Estudio preliminar a la *Filosofía del arte*, de F. W. J. Schelling. Buenos Aires, Nova; p. 1-13.

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE EUGENIO PUCCIARELLI

24. Herder y el nacimiento de la conciencia histórica. Estudio preliminar a la Filosofía de la historia para la educación de la humanidad, de J. G. Herder. Buenos Aires, Nova, 1950.
25. La historia en el plano del arte. En: Humanidades, op. cit., t. XXXIV, 1954.
26. La filosofía de Alejandro Korn. En: Congreso Internacional de Filosofía. Anais. Sao Paulo, 1956; v. 3; p. 1137-1145.
27. Ciencia y sabiduría. En: Revista de educación. La Plata, año IV, Nº 8, 1959; p. 285-291.
28. La situación actual de la filosofía. En: Revista de la Universidad. La Plata. op. cit., Nº 9, 1959; p. 19-32.
29. La idea de filosofía en Husserl. En: Humanitas, op. cit., año VIII, Nº 13, 1960; p. 29-35.
30. Alejandro Korn y el pensamiento europeo. En: Revista de humanidades. La Plata, Nº 12, setiembre-diciembre 1960; p. 29-55.
31. La filosofía y los géneros literarios. En: Cuadernos filosóficos. Rosario. Universidad Nacional del Litoral, Nº 1, 1960; p. 9-21.
32. Perfil espiritual de Alberto Rougés. En: Humanitas. op. cit., año 10, Nº 15, 1962; p. 19-27.
33. Husserl y la actitud científica en filosofía. En: Revista de Humanidades. Buenos Aires, Ministerio de Educación, v. 2, Nº 2. julio 1962; p. 257-280.
34. La crisis de la evidencia. En: Revista de filosofía. La Plata, Nº 12-13, 1963; p. 7-14.
35. La idea de libertad en Alejandro Korn. Introducción a *La libertad creadora*, de A. Korn. Buenos Aires, Claridad, 1963; p. 7-38. (Es una reedición de: Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud).
36. El tiempo en la filosofía actual. en: Revista de la Universidad. La Plata, op. cit. Nº 18; p. 7-45.
37. La vida intelectual. En: Davar. Buenos Aires, Nº 100, 1964; p. 151-159.
38. La metafísica en la situación actual. En: Cuadernos de filosofía. Buenos Aires. Universidad, año VIII, Nº 9, 1968; p. 7-20.
39. La razón en crisis. En: Cuadernos de filosofía. op. cit.; año VIII, Nº 10, 1968; p. 209-253.
40. La experiencia del propio cuerpo. En: "La Prensa". Buenos Aires, 3 de agosto 1969; p. 7.
41. Max Scheler y su idea de la filosofía. En: Cuadernos de Filosofía, op. cit., año IX, Nº 12, 1969; p. 191-220.
42. El acceso a la esencia de la filosofía. Ibid.; año IX, Nº 11, 1969; p. 13-28.
43. Hegel y el enigma del tiempo. Ibid.; año X, Nº 14, 1970; p. 257-290.
44. Dos actitudes frente al tiempo. Ibid., año X, Nº 13, 1970; p. 7-48.
45. Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica. Ibid., año XII, Nº 18, julio-diciembre 1972; p. 225-242.
46. La filosofía como expresión de un tipo humano. Ibid., año XII, Nº 17, 1972; p. 7-40.
47. Aristóteles y los problemas del tiempo. Ibid., año XIII, Nº 19, enero-febrero 1973; p. 111-123.

