

Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica

Carlos Ludovico Ceriotto and his Philosophical Trajectory

*Clara Alicia Jalif de Bertranou*¹

Resumen

Se abordan las ideas de Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, Argentina, 1928-1973), quien enseñó Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Cuyo. En su breve, pero fecunda vida se interesó por la fenomenología, la hermenéutica, el psicoanálisis y el existencialismo. Este ensayo está dividido en tres partes y se añaden sucintas conclusiones. El criterio fue aproximarse a sus reflexiones siguiendo el desarrollo desde sus más tempranos trabajos para examinar sus áreas de investigación. Una de sus principales preocupaciones fue preguntarse qué era pensar filosóficamente. Sin embargo, más allá de sus escritos, Ceriotto fue un profesor destacado, pasionalmente entusiasta en sus clases en la Universidad. Quienes fueron sus estudiantes recuerdan sus expresivas discusiones. Para algunos suscitaban vocaciones por el resto de sus vidas.

Palabras clave: Carlos Ludovico Ceriotto; Filosofía contemporánea; Fenomenología; Hermenéutica; Psicoanálisis.

Abstract

This paper focuses on Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, Argentina, 1928-1973) who taught Introduction to Philosophy and History of Contemporary Philosophy at the National University of Cuyo. In his short but fertile life he was interested in Phenomenology, Hermeneutics, Psychoanalysis and Existentialism. The content is presented in three sections followed by the conclusion. The approach was to examine the development of his line of thought and to focus on his main research areas. Beyond his writings, Ceriotto was a prominent professor, passionately devoted to his classes at the University. Due to his dedication, all students remember his enthusiastic discussions. For some of them they elicited a vocation that endured the rest of their lives.

Keywords: Carlos Ludovico Ceriotto; Contemporary Philosophy, Phenomenology; Hermeneutics; Psychoanalysis.

1 Dra. en Filosofía. Profesora Consulta Universidad Nacional de Cuyo / CONICET.
<cajalif@gmail.com>

Breve reseña de su vida

En su corta pero fértil vida académica, Carlos Ludovico Ceriotto merece por derecho propio ser ubicado dentro del cuadro de la filosofía en Mendoza y en las universidades argentinas. Un campo, el filosófico, que vivió intensamente y sobre el cual contamos con un interesante repertorio de artículos y un libro que se anticipó en el tema abordado en nuestro país y quizá en nuestra lengua, como fue la intersección entre fenomenología y psicoanálisis. Aludimos a *Fenomenología y psicoanálisis. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud*, que vio la luz en 1969. Un tema que fue fruto de sus clases en los cursos de profundización de la cátedra de Psicología Médica, dados junto a otros académicos, en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo, durante los años 60. En 1964 el módulo a su cargo lo tituló “Fenomenología y existencialismo”. En la primavera de 1967 dictó en dicha Facultad, dentro de la cátedra de Psiquiatría, el curso “La fenomenología en la obra de Freud”. El mismo fue publicado en *Cuadernos de Psiquiatría* dos años después. No es de extrañar pues que todas esas lecturas tomaran cuerpo en la obra citada previamente.

Sabemos por testimonio de su esposa María Antonieta Sacchi que la lectura del libro de Alfredo Fragueiro, *Introducción a los problemas de la filosofía*, en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, fue “el comienzo de su pasión filosófica”, según nota suya en la donación del libro al Centro de Documentación Histórica de la Universidad Nacional de Cuyo². La esposa agrega que por razones familiares debió retornar a Mendoza. Inferimos que entonces se produjo el estudio formal de la carrera de Filosofía, de la que egresó el 31 de marzo de 1955³.

2 Fragueiro, Alfredo. 1943. *Introducción a los problemas de la filosofía*. Córdoba, Argentina: Imprenta de la Universidad. El libro posee subrayados en rojo y azul, realizados por Ceriotto. Los datos en este ensayo han sido tomados del material legado por su esposa e hijos al Centro de Documentación Histórica de la UNCuyo. Nos basamos en las publicaciones a las que hemos podido acceder. En todas las transcripciones de textos se ha respetado la ortografía y la sintaxis original.

3 El título tiene fecha 30 de mayo de 1955: Profesor de Enseñanza Normal y Especial

Ceriotto se inclinó en sus investigaciones por la filosofía moderna, para situar el énfasis en la filosofía contemporánea europea continental, especialmente francesa y alemana. Sin embargo, como profesor de Introducción a la Filosofía desde sus inicios académicos en 1956 en calidad de Jefe de Trabajos Prácticos, hasta ocupar la titularidad por concurso en 1960, debió variar sus programas de clases y abarcar a partir de la antigüedad griega en adelante momentos insignes, emplazando algunos núcleos temáticos representativos. Aquel énfasis que señalamos pudo desplegarlo como titular de Historia de la Filosofía Contemporánea, que dictó por extensión desde 1969, y en los seminarios para la licenciatura en filosofía.

En la temprana década del 40 ya leía las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, según la traducción de Gaos, e incursionaba en Sartre. Sin embargo, adelantamos que se interesaba, como no podía ser de otro modo, por la filosofía moderna, especialmente Descartes, en la imprescindible interlocución que exige la filosofía contemporánea. De esta suerte, al año de graduarse, en 1956, dictó un curso-seminario sobre el *Discurso del método*.

Proporcionados estos datos, conviene reparar en una breve reseña que firmó con sus iniciales, aparecida en *Philosophia*, en 1954, del libro de José María Rubert Candau, *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval*⁴. Ceriotto tenía veintiséis años. El autor del libro fue un estudioso español medievalista e historiador de la filosofía, que había dedicado otros trabajos al franciscano Guillermo Rubió (1234-1333). Este filósofo, probablemente catalán, estuvo ligado al pensamiento de Guillermo de Ockham, por velada aceptación o franco rechazo, pero con la marca de Duns Escoto. Lo cierto es que hallamos un primer indicio del interés de Ceriotto por el tema de Dios, que volveremos a encontrar al reseñar el opúsculo

en Filosofía.

4 Ceriotto, Carlos L. 1954. Comentario de *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió*. Una aportación a la filosofía española medieval, de José María Rubert Candau. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 19: 53-55. [Firmado C. L. C.]

de Viktor E. Frankl, *El Dios inconsciente*⁵, y luego, dando un salto en el tiempo, en temas que se propuso abordar en planes de investigación y en cursos de posgrado. Al mismo tiempo, por enlazar la psicoterapia con la filosofía, aunque el planteo de Frankl difiera grandemente del de Freud (Ceriotto, C. 1955a).

Sobre el creador de la logoterapia destacaba en la reseña el haber recuperado positivamente la dimensión religiosa en los seres humanos y la aspiración a un tratamiento integral de la realidad humana. La pregunta por esa dimensión religiosa fue, por ejemplo, el tema que procuró desarrollar en la Universidad de Friburgo de Brisgovia cuando obtuvo una beca. Concretamente, “El problema de la posibilidad de la pregunta por Dios en el pensamiento de Husserl y Heidegger”.

Por otro lado, durante su estada en París, en la Sorbona había tomado los siguientes cursos de Ricoeur: “Teoría de la cultura en el psicoanálisis de Freud”, “Filosofía del lenguaje desde los sofistas a Ockham” y “Husserl y la fenomenología”; y con Ferdinand Alquié, sobre Descartes, Leibniz y Kant. Respecto de Alquié quizá convenga recordar su amistad con André Breton y el magisterio sobre Gilles Deleuze⁶. Pero antes de avanzar, no queremos olvidar que, en pos del perfeccionamiento, ya había realizado en el semestre de otoño de 1959 una estadía de investigación como profesor visitante en la Universidad de Colgate, EE.UU., donde asimismo impartió un curso sobre filosofía en Latinoamérica y otro sobre Ortega y Gasset⁷.

5 Ceriotto, Carlos L. 1955a. Comentario de *El Dios inconsciente* [*Der unbewusste Gott*], de Viktor E. Frankl. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 105-107.

6 Dichos estudios los hizo con una beca del gobierno de Francia en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de París, Sorbona, desde el 1º de noviembre de 1962 al 30 de junio de 1963.

7 Una apretada síntesis de su pensamiento y obra lo adelantamos en: Jalif de Bertranou, Clara Alicia. 2017. *Luminosa presencia filosófica en Mendoza: Carlos Ludovico Ceriotto*. Diario *Los Andes* (Mendoza), 25 de octubre. [Edición impresa]. Disponible en: <https://losandes.com.ar/article/view?slug=luminosa-presencia-filosofica-en-mendoza-carlos>

La pregunta por la filosofía. De la Modernidad a la Contemporaneidad

El mismo año de su graduación Ceriotto publicó un breve artículo en la revista *Philosophia*, que tituló “La travesía científica de la filosofía” (1955b)⁸. En realidad, la travesía se refería a la Modernidad como el momento inmediatamente anterior a “nuestra filosofía”. El objetivo estaba en reparar sobre las diferencias en dicho arco temporal para saber cuál debía ser el mundo en el que habría de desarrollarse “nuestra vida”, tanto colectiva como personal. Qué tanto quedaba de aquello y hacia dónde dirigir el futuro porque creía que cuando se producían cambios radicales entre épocas solía presentarse el escepticismo, como le sucedió al joven Descartes (1596-1650). Pero, a su juicio, no podía tornarse un estado permanente porque surgía la necesidad de hallar respuestas a problemas irresueltos, fundamentalmente a la idea de la vida.

El saber matemático, según Ceriotto, había sido el modelo para todo tipo de conocimiento, más que nada por su método porque aportaba evidencia y certeza en sus demostraciones: “La filosofía moderna nace asimilando su método al de las matemáticas. Esto le impone un sello peculiar que permanece en su desarrollo y que no desaparece aun cuando se deje de considerar a la matemática como la ciencia canónica por excelencia” (Ceriotto, C. 1955b, 55). Se procuraba la descomposición de lo complejo en unidades simples, como se puede recordar si acudimos a sus *Reglas para la dirección del espíritu* (redactadas en 1628; edición póstuma 1701); y aun cuando la física pasara a ocupar el lugar de las matemáticas, el método analítico seguirá teniendo vigencia en la física durante los siglos XVII y XVIII, incluso dentro de la economía, que disuelve lo colectivo en singularidades, y también en la teología, según la interpretación que

[ludovico-ceriotto](#). Fecha de consulta: 01-01-2018.

8 Ceriotto, Carlos L. 1955b. La travesía científica de la filosofía. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 53-63.

recoge Ceriotto de Henri de Lubac⁹. Es decir, que todo el pensamiento de esa época y de esos siglos no solamente revirtió sobre la filosofía, sino incluso sobre la vida misma: “Lo que legítimamente constituye el alcance y los límites de la física pasa a ser –en una extensión arbitraria– el alcance y los límites de la razón. Se identifican *razón científica* y *razón*” (*ibíd.*, 61). De este modo, la filosofía perderá su objetivo específico para mimetizarse primero con las matemáticas –vía la intuición intelectual– y luego con la física, vía la intuición sensible o experiencia. El mirador de la filosofía será desde la ciencia, con lo cual la Modernidad hizo entrar en crisis “tanto la idea de una filosofía «como ciencia», como los supuestos mismos de la ciencia y su idea de la realidad” (*ibíd.*, 63). Ambos proyectos, el racionalista y el empirista, confluirán en el procedimiento analítico, que impregnará un extenso arco temporal, desechando la metafísica como saber último, que era para nuestro autor el verdadero saber filosófico. En resumen, repasaba las dos posturas clásicas de la filosofía moderna en una suerte de filosofía de la historia de la misma filosofía: el racionalismo y el empirismo, que condujeron a una sujeción de la filosofía a los criterios de las ciencias matemáticas y físicas.

Las palabras que mejor ilustran el pensamiento temprano de Ceriotto son las que dan cierre al artículo dado que, a su criterio, se estaba en un momento en que había que superar las posiciones de la Modernidad: “La tarea de nuestro tiempo consiste en estructurar la filosofía planteando el problema en un estrato superior y que permita incluir en sí las legítimas exigencias de esas dos posturas del pasado” (*ibíd.*, 63).

A ese estrato superior habrá de referirse en un artículo titulado “Un nuevo mundo”, de 1959¹⁰. El mismo remitía al anterior publicado en

9 Henri de Lubac (Francia, 1896-1991). Influyente teólogo católico, jesuita. A partir de 1950 fue suspendido de la enseñanza por la Santa Sede durante diez años, sin recibir explicaciones. Más tarde, bajo el pontificado de Juan XXIII (1958-1963), le fue levantada la suspensión y pudo participar como perito en el Concilio Vaticano II (1962). También fue reivindicado por Paulo VI. Juan Pablo II lo nombró cardenal en 1983.

10 Ceriotto, Carlos L. 1959. Un nuevo mundo. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 23: 31-43.

Philosophia, “La travesía científica de la filosofía”. Aclaraba que no creía que se pudiese prescindir del análisis, pero sí “que algunas de las formas de pensamiento que van surgiendo en el ámbito de lo que se suele designar como «filosofía contemporánea» revisten caracteres que, en un cierto sentido, son opuestos a los que señalábamos de la modernidad” (Ceriotto, C. 1959, 31).

Continuaba diciendo:

Esta oposición se advierte, en primer término, en la creciente independencia de la filosofía respecto del pensamiento científico. Al encontrar nuevos ámbitos de lo real, al hacerse éstos problemáticos y exigir con urgencia saber a qué atenerse frente a ellos, se vio cada vez con mayor clarividencia, que la ciencia empírica y los métodos de ella derivados eran ineficaces para proveer la búsqueda certidumbre (*ibíd.*, 31).

Para denominar la nueva situación, Ceriotto eligió una expresión: “*enfoque estructural*”. La antigua orientación, que privilegiaba la mirada sobre las partes para luego integrarlas en un todo otorgándoles “máxima realidad”, es decir una realidad “*irreductible*”, había sido trocada por una perspectiva inversa, que consistía en considerar en primer plano la “totalidad de los elementos, su *estructura* y solo luego proceder a distinguirlos como *momentos* de la misma”. Proseguía:

Por realidad estructural debemos entender –en amplia fórmula– aquella realidad compleja cuyo sentido es irreductible al de las partes en cuanto tales o a su suma y que, por lo tanto, las excede. Consecuentemente, las partes o elementos de una estructura sólo adquieren plenitud de significado integrados en ella. De tal modo que toda consideración que enfoque uno sólo o más de estos elementos en cuanto tales, deberá guardar siempre, como trasfondo u horizonte, la totalidad de la cual es abstraído (*ibíd.*, 32).

Luego daba algunas ejemplificaciones, extendiéndose sobre ellas: Dilthey, Bergson, Heidegger, Spengler y Ortega.

Dilthey se le aparecía como uno de los primeros representantes de la nueva filosofía en el intento de fundamentar las “ciencias del espíritu” (que partían de una percepción de estructura), y otorgar independencia metódica al distinguir entre una psicología descriptiva y una psicología explicativa. Esta última tomando los métodos de las ciencias de la naturaleza. Se apartaba decididamente de la Modernidad: “Es el hombre que vive la crisis antes que otros y ante el cual aparece, todavía brumoso, el nuevo continente. Pero ya en él se pueden señalar con suficiente claridad esos rasgos” (*ibíd.*, 32). Agregaba luego: “[...] para Dilthey se trata no de comenzar por medio del análisis, sino que éste debe seguir a la *comprensión* de la estructura”. Y transcribía una frase del mismo Dilthey: “La conexión vivida es lo primario y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma” (*ibíd.*, 33).

Respecto de Bergson, decía Ceriotto: “También en este caso se trata de la fiel aprehensión de una realidad vital” (*ibíd.*). Más adelante añadía:

La vida es una realidad de índole estructural. Quedan así definidas dos actitudes netamente heterogéneas. La de la ciencia, que tiene su fuente en la inteligencia y procede analíticamente y la de la metafísica que se origina en la intuición y tiende a un enfoque estructural.

La intuición, además, es siempre primera. El análisis, por sí solo, es incapaz de recomponer, en un movimiento de síntesis, la unidad dada originariamente (*ibíd.*, 34).

Inclusive para Oswald Spengler (1880-1936), “la historia adquiere proporciones excluyentes”, sujeta a la aprehensión de una configuración que la diferenciaba de las ciencias (*ibíd.*, 37).

Avanzando generacionalmente, nuestro autor se refería a Heidegger, quien en *El ser y el tiempo* escrutaba explícitamente la estructura del “ser ahí”, cuya organización fundamental era el “ser-en-el-mundo” como compleción original e íntegra. Una totalidad dada en el tiempo, que solo se aprehendía completa desde su misma temporalidad (*ibíd.*, 35).

Ceriotto concedía a Ortega y Gasset lugar destacado como alguien que entrevió que la Edad Moderna había quedado atrás, en la medida en que la ciencia –entendida en sentido restringido– no podía ser el ámbito propio para dar respuestas “acerca de la realidad” y las cuestiones que concernían “al hombre más de cerca”. Por lo demás, el interés por Ortega, tan leído durante aquellos años en la Argentina, se patentizó no solamente por incluirlo en los temas de sus cursos, sino también por reseñas y comentarios que hizo de sus obras¹¹. En ese sentido, valoró del pensador español el racio-vitalismo como posición que asumía los dos lados del ser humano en una síntesis. Opinaba que en Ortega había una “rigurosa formulación” de la teoría de la razón (*ibíd.*, 39). A la crisis de la Modernidad, que afectaba a toda la cultura, el filósofo español supuso que había que hallar una indubitable “*realidad radical*”¹². Pero a diferencia de Descartes, que había quedado atrapado en la subjetividad, él la hallará en la “*vida humana*”, entendida como coexistencia con el mundo. Consi-

11 A título de ejemplo, se pueden mencionar las siguientes reseñas sobre Ortega: Ceriotto, Carlos L. 1955. Comentario de *Ortega y Gasset (On Outline of his Philosophy)*, de José Ferrater Mora. *Philosophia* 20-21: 105-107. Ceriotto, Carlos L. 1959. Comentario de ¿Qué es filosofía?, de José Ortega y Gasset. *Philosophia* 23: 75-76. Ceriotto, Carlos L. 1959. Comentario de *El hombre y la gente*, de José Ortega y Gasset. *Philosophia* 23: 78-80. Ceriotto, Carlos L. 1964. Comentario de *El sistema maduro de Ortega*, de Arturo Gaete. *Philosophia* 29: 66 [Firmado C. L. C.].

12 Como dato de interés, consignamos que Ceriotto participó en el VI Congreso Interamericano de Filosofía y III de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Buenos Aires, 31 de agosto-7 de setiembre de 1959. En el mismo presentó la ponencia titulada “La filosofía y su radicalidad”. En dicho Congreso Francisco Romero remarcó en su exposición la noción de estructura y, también, la noción y valoración de la persona. Ceriotto hizo la crónica del evento. En nota destacó que por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo asistieron con ponencias los profesores Juan Adolfo Vázquez (“Proposiciones sobre la filosofía y la crisis actual”), Angélica Mendoza (“América Latina en la filosofía”) y Diego F. Pró (“Influencia de Bergson en la filosofía argentina”), además de egresados y estudiantes. Cfr. Ceriotto, Carlos L. 1959. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 23: 86-91.

guientemente se estaba ante una estructura dual conformada por el yo en cuanto *mi* vida y mis circunstancias, que requerían “quehacer”, pues esa vida no nos era dada y, en cuanto tal, estaba articulada desde una “perspectiva” (*ibíd.*, 41).

No repetiremos aquí lo que Ceriotto sintetizaba de Ortega, pero es importante recoger que uno de los aspectos que le interesó fue que no caía en el irracionalismo. Por otro lado, el enfoque estructural, que veía como signo de los tiempos –un nuevo mundo– en los distintos campos del conocimiento, se le presentaba de un modo muy interesante en Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), especialmente en dos obras: *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, obras en su edición francesa de 1942 y 1945, respectivamente. A este filósofo dedicará un trabajo tiempo más tarde, en 1964: “Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty”. Fecha que coincide con el curso “Fenomenología y existencialismo”, dictado en la Cátedra de Psicología Médica de la Universidad, según apuntamos. A este artículo nos referiremos más adelante.

Por el título podría pensarse que la publicación del artículo “Filosofía y radicalidad” responde a la ponencia que presentó Ceriotto en el VI Congreso Interamericano de Filosofía (1959), si bien no está apuntado¹³.

Filosofía y radicalidad serían los descriptores que marcarían la situación de la filosofía en ese momento; esto es, tornarse objeto de sí misma y hacerse problema de cómo encarar lo que recibía el nombre de realidad. Si la pregunta no resultaba nueva, la hora imponía una renovada problematización por el nivel de conciencia histórica:

Hoy sabemos que no hay filosofía sin supuestos. Sabemos que la actitud filosófica no es la primaria, sino que, por el contrario, se edifica sobre un enfrentamiento de lo real que le es previo y la condiciona. No podemos ignorar que toda filosofía vive de «supuestos» no filosóficos que le sirven de base (Ceriotto, C. 1962, 238).

13 Ceriotto, Carlos L. 1962. Filosofía y radicalidad. *Humanitas*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán) 15: 237-242.

Según nuestro filósofo, para esclarecer qué había de entenderse por realidad, real, era necesario acudir a la “categoría del encuentro”, pues el término “realidad” indicaba una doble vertiente. Por un lado, el volverse a lo que “no soy yo”; por el otro, a mí mismo. Ambas vertientes eran indispensables. Siguiendo a Ortega, decía que lo otro se presentaba como “facilidad” o “dificultad”, dependiendo de un proyecto concreto. Cualquiera de esas funciones confirmaría que no se trataba de una “pura fantasmagoría”, con lo cual se afirmaba el pensar realista. Mas el otro ángulo, el del yo, hacía “justicia al parcial acierto del idealismo” (*ibíd.*, 240). Sin embargo, eso que llamaba real o realidad, no eran puntos estáticos. Su dinámica transformaba al hombre y en “su apertura” resultaban constituyentes (*ibíd.*). La filosofía en cuanto pretendía aprehender la realidad, no podía ser nunca definitiva, pero no por ello quedaba invalidada necesariamente. Eran los “supuestos” los que constituían lo real, que iban variando en las dos vertientes:

Los supuestos de toda filosofía son sus datos, lo efectivamente *dado*, la realidad manifestándose en un determinado escorzo. La radicalidad consiste en el retroceso desde interpretaciones periclitadas –sostenidas inercialmente una vez que el proyecto ha cambiado– hasta lo real mismo patentizado en una nueva dimensión (*ibíd.*, 241).

La noción orteguiana de proyecto, de la cual participaba, le servía como pivote para explicar el móvil de toda nueva filosofía por cuanto en virtud de los cambios generacionales de aspiraciones, la realidad se iba reconfigurando. Esto no significaba que se debiera renegar del pasado de las filosofías, pues había un doble modo de aprovecharlas: negativamente, desde el punto de vista de los errores que se advertían; positivamente, como cúmulo de verdades.

La filosofía se le presentaba como un saber radical, aunque no de una radicalidad absoluta o definitiva, sino relativa: “[...] la única posible dentro del ámbito de lo estrictamente humano”, según la altura histórica alcanzada, que le otorgaba su madurez (*ibíd.*, 242). Concluía Cerioto:

El filósofo sabe que tiene límites inevitables. Límites que provienen de que su encuentro con lo real está orientado por posiciones no-filosóficas que, a la vez, no solo demarcan el horizonte en el cual puede moverse sino, también, son las condiciones de posibilidad de aquel encuentro (*ibíd.*).

El acervo fenomenológico

Según lo adelantáramos, sobre el sustrato no filosófico Ceriotto volverá en otro artículo, esta vez sobre Merleau-Ponty, con el título de “Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty”, publicado en 1964¹⁴.

El primer punto que señalaba era el estrecho lazo que mantuvo dicho filósofo con el pensamiento de Husserl, especialmente con sus últimos trabajos, como la *Krisis* y los que se estaban editando por aquellos años, de tal manera que, a juicio de nuestro profesor, debía entenderse como un solo gran movimiento. Un pensamiento que fue dando lugar cada vez más a la cuestión de la reducción fenomenológica, pero abierta a “una interpretación según las intenciones de una filosofía de la existencia” o descripción del mundo vivido antes de la reflexión, tal como lo vio Merleau-Ponty. Se apreciaba entonces la noción de estructura permeando el modo de aprehender la relación sujeto-objeto, que evitaba tanto el puro subjetivismo como el objetivismo mediante la recuperación del mundo vivido, pre-reflexivo, en tanto “suelo” sobre el que “se apoyan todos los conocimientos”, según su *Fenomenología de la percepción* (cfr. Ceriotto, C. 1964, 51-53). Además, la remisión a Husserl en las *Investigaciones lógicas*, acerca de una “eidética del lenguaje”, pero más explícita en la *Lógica*, es donde “se ve el lenguaje como una manera original de apuntar a ciertos objetos y como el cuerpo del pensamiento” desde la perspectiva de un “sujeto que habla” (*ibíd.*, 53). Explicaba Ceriotto que, a diferencia de Ferdinand de Saussure, para Merleau-Ponty “la vuelta al sujeto que habla,

14 Ceriotto, Carlos L. 1964. Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 29: 50-58.

[desde] la perspectiva fenomenológica, no puede meramente yuxtaponerse a una ciencia objetiva del lenguaje” (*ibíd.*, 54). A lo que añadía: “La experiencia vivida de la lengua debe permitirnos recuperar el fenómeno del lenguaje en su originariedad anterior a la de toda consideración objetiva, debe enseñarnos algo sobre el ser del lenguaje y tener alcance ontológico” (*ibíd.*). En efecto, pensamiento y lenguaje, conciencia y cuerpo, eran dos dimensiones de una misma estructura, que me revelaban en la condición de ser-en-el-mundo. De allí que, como observaba Ceriotta, el filósofo francés comparaba la palabra con un gesto, como lo hizo en su obra *Signes*, de 1960, donde analizó la corporeidad del signo, precursor de toda conciencia constituyente y uno de los modos por los que nos revelábamos en tanto “ser-en-el-mundo” (*ibíd.*, 57)¹⁵. Pero además le interesaba a nuestro autor destacar la estrecha relación del binomio “lenguaje/reflexión”. Por la reflexión tomábamos conciencia del mundo pre-objetivo, en un acto de suspensión de la familiaridad o confianza con que se nos presentaba para convertirlo en “espectáculo” en un doble sentido: el de romper con dicha familiaridad, y el de realizar una reducción eidética, aun cuando el fin no se detuviese en las ideas, que eran solamente un medio (*ibíd.*). En este sentido, y como lo anticipara Husserl, obraban como instancia para descubrirnos en nuestra intersubjetividad, pues yo no me comunico con una representación o un pensamiento, por ejemplo, sino con un sujeto hablante, vivo, inserto en un mundo. Tema que a su tiempo trabajó Gadamer.

Anotaba Ceriotta a propósito de la disolución de la dicotomía pensamiento-lenguaje: “Puesto que en el presente de toda lengua puedo advertir una historia en ella sedimentada, al expresarme utilizando términos ya usados según una nueva intención me aseguro que esa intención retoma la herencia del pasado”, que nunca se me aparecerá de modo claro y certero, sino como enigma (*ibíd.*, 58). En suma, el fin de la filosofía era reactualizar la experiencia cotidiana (el mundo, los otros, la historia, la verdad,...) para redescubrir la extrañeza y el “milagro de su aparición”, al modo como fuera abordado por el pensador francés. Cerrando el escrito, decía Ceriotta: “La filosofía de Merleau-Ponty concluye en el asombro”

15 Véase: Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard.

(*ibíd.*, 58). En otras palabras, un camino abierto a inabarcables posibilidades, pues el asombro era el deslumbramiento que conmovía nuestro espíritu en un impulso hacia adelante.

Nuestro autor contrajo una nueva responsabilidad ante la fenomenología cuando escribió la extensa nota titulada “Algunos temas del último Husserl”, además de una bibliografía muy completa sobre el filósofo, que fueron publicadas como apéndices en el libro de Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl* (1966)¹⁶. Dejó fluir allí sus conocimientos y filtró, desde su punto de vista, los temas más importantes de esa etapa del filósofo de Moravia, al mismo tiempo que tuvo en cuenta las publicaciones póstumas a las que accedió.

La primera valoración que hizo fue que se estaba ante un precursor de las corrientes que circulaban en el momento, “rigurosamente contemporáneo”, pero también el que habría permitido el giro hacia una “filosofía de la existencia” (Ceriotto, C. 1966a, 242). Dividido en tres partes, nos habló en primer lugar de las etapas en el desarrollo de la filosofía de Husserl. Pasaba luego al gran tema del mundo-de-la-vida y a continuación la cuestión de la historia, seguido de conclusiones.

Para Ceriotto la actualidad de este filósofo no se debía solamente a la edición de nuevos documentos, sino, fundamentalmente, a temas que en los anteriores estaban ausentes o apenas insinuados: la crisis, el mundo, la historia, la intersubjetividad y la vida; todos ellos interconectados en el sentido de una filosofía de la vida (*ibíd.*, 242). Sin embargo, no había una discontinuidad, sino antes bien, una realización progresiva de un pensamiento en unidad de “conjunto”.

Respecto de las etapas, siguió en grandes rasgos a Walter Bimel en “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, incluido en los famosos *Cahiers de Royaumont*, donde se focaliza la génesis de su pensamiento¹⁷. En una primera instancia, que podía considerarse

16 Ceriotto, Carlos L. 1966a. Algunos temas del último Husserl; 1966b, Bibliografía de y sobre Husserl, en *La filosofía de Husserl* de Joaquín Xirau, 241-278 y 279-297, respectivamente. Buenos Aires: Troquel.

17 Véase: AAVV. 1955. *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Paris: Les Éditions de Minuit, 32-

pre-fenomenológica, ya estarían cuestiones que serían constantes en toda su obra: la constitución, la reducción fenomenológica, la descripción y la intuición eidética (*ibíd.*, 244).

La constitución no era una “construcción”, sino una vuelta al sujeto, algo que, por su carácter restituyente, estaba oculto y se revelaba ahora como siempre “presente”. El método había sido la reducción fenomenológica, que resultaba ser el ineludible “instrumento de la reflexión”.

Dicha constitución arrojaba, además de lo que podía denominarse la “cosa” (*ding*), el mundo de la experiencia como *Lebenswelt*, de tanta gravitación en los temas de la *Krisis*. Mas ahondando, para Ceriotta, 1923 constituía una fecha muy significativa con las tres obras del filósofo: *Lógica*, *Meditaciones cartesianas* y *Experiencia y juicio* en virtud de la importancia que cobraba el ámbito pre-categorial o pre-objetivo, donde la intersubjetividad poseía una centralidad indiscutida en la constitución de la *Lebenswelt*. Y dentro de lo que podía llamarse hasta ese momento el “último Husserl”, sin perder la coherencia interna que poseía, nuestro estudioso profundizaba en dos cuestiones: el mundo-de-la-vida y la historia, sobre todo comenzando con la lectura de la mencionada *Krisis*.

Respecto de la primera cuestión, la trató yendo desde los niveles más palmarios e incuestionables hacia lo abisal, en seis aristas: a) La crisis de las ciencias. b) Idealización-objetivismo y trascendentalismo. c) El mundo-de-la-vida anónimo. d) Una ciencia del mundo-de-la-vida. e) La intersubjetividad trascendental. f) El yo originario.

Es posible recordar que Husserl no cuestionaba en las ciencias su núcleo científico como tal, sino el sentido que para la humanidad europea habían perdido. La obnubilación había extraviado la idea de que los seres humanos eran sujetos libres y responsables en el proceso de su “autocomprensión” (*ibíd.*, 249). Creemos ver en ello que cuestionaba la función, insistimos, la función de las mismas en su progresiva deshumanización. Por otra parte, frente al “objetivismo”, Husserl opuso el trascendentalismo

59. Edición en español: AAVV. 1963. *Cahiers de Royaumont. Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Serie Mayor 4. Traducción supervisada por Guillermo Macci. Trad. de Amelia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 35-60.

como aquella idea según la cual el sentido del mundo-de-la-vida era una formación subjetiva con base pre-científica, sobre la cual toda posición objetivista era una operación de grado más alto. Su validez enraizaba en la subjetividad. Pero no era una posición solipsista la que sobresalía, sino la constitución intersubjetiva del mundo dado *a todos* como experiencia en comunidad, aun cuando se ofrecía en “mi experiencia singular”, pues el yo era el centro último de cualquier constitución (*ibíd.*, 266-269).

La historia, el otro punto importante que abordó Ceriotto, no se refería en Husserl a una historia empírica o de hechos, sino a “una historia fenomenológica” o “historia intencional”:

Husserl sostiene que toda problemática de la historia (como saber) presupone ya la historia (como realidad) aunque sólo sea como un horizonte de certeza implícita que es –en su indeterminación– el fundamento de la posibilidad de toda determinación ulterior, de todo proyecto que tienda a la investigación y al establecimiento de hechos determinados (*ibíd.*, 271).

Era pues necesario alumbrar una intencionalidad que actuaba anónimamente por la cual se sabía que nuestro presente era una continuidad de pasados que se daban unos a otros, que integraban diferentes tradiciones, que la totalidad del tiempo histórico en él implicado eran los de la humanidad unitaria, conformada por la conexión en generaciones y de su permanente fusión o asociación. Este suelo constituía un *a priori* del cual provenía el sentido de los hechos y era anterior, como horizonte, a la dación de sentido de cada uno de ellos. Investigar dicho *a priori* era descubrir en el proceso histórico una “*teleología* oculta” en cuya exteriorización se podía ver el “*sentido* de la historia”, tanto hacia atrás como hacia adelante, desde “el presente viviente” de cada uno. No era que teleológicamente se estuviese delimitado dentro de un cuadro excluyente de posibilidades. Contrariamente, había una libertad radical del espíritu, abierto a la superación de su finitud por el horizonte del saber, que posibilitaba fracturar toda limitación a la idealidad. Para Ceriotto era, en definitiva, como una idea reguladora al estilo kantiano. Su “determinación”

nos conducía al núcleo de la historicidad y a “la zona más oscura e incompleta del pensamiento de Husserl” (*ibíd.*, 273). Se jugaba la viabilidad de “un proyecto de saber como tarea infinita” según las posibles aperturas de la conciencia:

La Idea es el polo de una intención vacía de todo objeto determinado, es la apertura como tal, es, pues, la *intencionalidad misma*. Esa «intencionalidad actuante» que constituía el mundo como horizonte universal. Mundo e historia son el campo de toda posible experiencia y no son sin la otra dimensión de la esencial apertura de la subjetividad (*ibíd.*, 275).

Conformaba el despliegue progresivo de la subjetividad trascendental, que lo era también de la intersubjetividad trascendental. En otras palabras, el desarrollo o realización del *logos* encubierto en la historia como autocomprensión a medida que la humanidad se tornaba consciente de su teleología. En dicho sentido, la ciencia en general en cuanto realización de la razón era la función más alta de la humanidad, y la filosofía en cuanto ciencia de los últimos fundamentos, era el grado más alto de autocomprensión de la humanidad en busca de la apodicticidad (*ibíd.*, 276). Por su parte, Husserl se verá a sí mismo como un eslabón dentro de tamaña e inconmensurable tarea, de la cual era a un tiempo heredero y facilitador de un futuro abierto.

Fenomenología y psicoanálisis

Según ya dijimos, cuando publicó “La fenomenología ante la obra de Freud”, Ceriotto hizo un adelanto de lo que luego sería su libro *Fenomenología y psicoanálisis*¹⁸. En el artículo aclaraba que hacía

18 Ceriotto, Carlos L. 1969a. La fenomenología ante la obra de Freud. *Cuadernos de Psiquiatría* (Mendoza) 7 y 8: 9-58; 1969b. *Fenomenología y psicoanálisis*. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud. Buenos Aires: Troquel. Para la exposición nos valemos alternadamente de una y otra fuente. Sobre el tema puede consultarse:

reflexiones estrictamente filosóficas, ya que el campo propiamente dicho de la psiquiatría escapaba a su formación. Además, hacía constar que había incorporado, gracias al diálogo con los asistentes, algunas de las sugerencias expresadas. Con la publicación deseaba continuar un diálogo fructífero.

Analizó cuatro filósofos de lengua francesa, que cotejaba y aproximaba o no al psicoanálisis freudiano: Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Alphonse De Waelhens y Paul Ricoeur. El tema específico era la posibilidad de una armonización entre los desarrollos de la fenomenología y del psicoanálisis con la intención de “apresar el ser auténtico del hombre” (Ceriotto, C. 1969a, 11). En las aparentes antítesis buceaba la probabilidad de una vecindad visto que el ser humano no era estrictamente un ser natural. Su hipótesis de trabajo versaba sobre esa expectativa:

Si la fenomenología es sólo una filosofía de la pura conciencia y el psicoanálisis una reducción a lo involuntario absoluto del inconsciente [*sic*], ni la una ni el otro pueden aproximarse al misterio humano. Habrá que ver si esas caracterizaciones son justas y si no habrá, desde la fenomenología, algo que lleve en su límite hasta el umbral de la empiria psicoanalítica y, respectivamente, si la problemática que ocupa la obra de Freud no exige, para su comprensión efectiva, las categorías de sentido forjadas por el pensamiento fenomenológico (*ibíd.*, 12-13).

Surgía la oportunidad de renovar un diálogo ya entablado, a partir de los filósofos mencionados.

Navarro Toboso, Cristina. 2013. Fenomenología y psicoanálisis. Bosquejo de un diálogo fecundo. Tesis de Maestría, Madrid: UNED. El trabajo aborda la relación entre la fenomenología de Husserl y el psicoanálisis de Lacan. Según la autora, ambos conducen, de diferentes modos, a un fin común: el sentido del hombre en el mundo. La autora se vale del libro de Ceriotto, *Fenomenología y psicoanálisis*, especialmente para tratar a Alphonse De Waelhens. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:masterFilosofiaFilosofiaPractica-Cnavarro/Documento.pdf>. Fecha de consulta: 22-12-18.

Aun cuando la temprana fenomenología semejase anclada en la conciencia, al modo del *cogito* cartesiano, no sucedía lo mismo con la posterior, donde esa conciencia en soledad parecía una abstracción, de la cual se salía con el reconocimiento del cuerpo, lo cual suscitaba la idea de una ambigüedad. Sin embargo, al asumir el tema del cuerpo propio se recuperaba la unidad que funcionaba como fundamento: “Si, de algún modo, esa corporeidad o alguno de los sistemas que la integran, no alcanza a ser asumido plenamente por el nivel intencional, permanece en la estructura casi como «un cuerpo extraño», un reducto de oscuridad y de impulsos inconcientes [*sic*]” (1969a, 15). Ese ámbito de oscuridad pudiera ser que no fuera el que tematizaba el psicoanálisis, pero permitiría una aproximación de tipo freudiano. No en vano colocó como epígrafe de su libro un pensamiento de Montaigne: “Es una empresa más difícil de lo que parece el seguir una marcha tan insegura como la de nuestro espíritu y penetrar las profundidades opacas de sus repliegues internos” (Ceriotto, C. 1969b [5]). Esa era la motivación fundamental de su investigación, pero continuemos con el artículo porque resume esa búsqueda en páginas apretadas.

Acercar dos pensamientos que parecían tan distantes y centrados uno en la conciencia y el otro en el inconsciente, entrañaba un desafío que Ceriotto no dudó en plantearse debido a que cada uno sostenía un punto de mira que de algún modo tocaba un costado del ser humano, sin llegar a integrarlo en una totalidad. Ese dualismo carecía de un sentido profundo por cuanto ignoraba “la ambigüedad humana que brota de su ser en tanto libertad encarnada” (1969a, 12).

La aproximación iniciada por los filósofos nombrados no conllevaba un abandono de los resultados del pensamiento fenomenológico para someterse a la “letra de Freud”, sino de una interpretación desde la perspectiva filosófica del psiquiatra vienés, en la medida que una lectura fenomenológica podía resultar “fecunda para la misma fenomenología”. Según Ceriotto, era más productivo considerar los textos freudianos como una “expresión metafórica”, antes que atenerse a aquella letra como si fuesen fórmulas al modo de las ciencias de la naturaleza, según se dieron en el siglo XIX (1969b, 22). La sana intención estaba no en desechar o

rechazar aportes de ambas líneas de investigación, sino en plantear desde el comienzo la posibilidad de justipreciarlas e integrarlas en una instancia superadora. Y puesto que ambos, Freud y Husserl, se hallaron ante la necesidad de crear nuevos lenguajes, escapando de la esclerosis de las palabras y los conceptos, era indispensable, según Ceriotto, horadar el nivel metafórico, como lo ideó Merleau-Ponty, en el que las palabras cobraban nuevas significaciones: “Destacar, pues, la dimensión metafórica de un texto en el que se cumple un pensamiento inusitado no significa hacerle violencia o distorsionarlo, sino posibilitar su justa inteligencia” (1969b, 20). Esta perspectiva permitía ver que la obra de Freud estaba más cerca de las “ciencias del hombre” o “ciencias humanas” que de las “ciencias naturales”.

Así quedaba delineado el objetivo de Ceriotto: realizar una lectura fenomenológica del psicoanálisis a través de los cuatro autores mencionados, donde la vinculación entre ellos no era puramente lingüística. Participaban de un determinado modo de aproximación al psicoanálisis freudiano, marcado por una nueva disposición que lo interrogaba.

El primer filósofo analizado era Jean-Paul Sartre, quien a lo largo de lo que fue leyendo Ceriotto resultaba el más distante de una aceptación del psicoanálisis, al que rechazaba en general, aunque después de 1934 se produjo un acercamiento, pero según nuestro autor, no sería muy claro y neto (1969b, 63). En la distinción que efectuaba entre teoría y método, la primera carecía de valor. La conciencia era para el filósofo una “entidad autónoma”, que no podía depender de circunstancias externas. Era transparente para sí misma y “como conciencia-de-mundo” (1969a, 19); y si bien con el tiempo fue reconociendo que esa transparencia tenía grados, para Ceriotto, Sartre no aprovechó en toda su amplitud la posición de Freud.

Distinto era el caso de Merleau-Ponty y su “filosofía de la ambigüedad”. Realizaba un esfuerzo de interpretación que destacaba en Freud “motivos existenciales” (1969b, 98). La razón de esa aproximación más certera estaría para Ceriotto en la perspectiva de la “encarnación” que sostenía Merleau-Ponty, que de ninguna manera le era ajena a la conciencia:

[...] a partir de la noción de estructura –que nunca dejó de repensar y que en sus manos supera la mera psicología de la forma– puede reconocer aspectos “opacos” de nuestra conciencia que sólo con mucha dificultad son compatibles con la «total translucidez» que le otorga el cartesianismo de Sartre (1969b, 99).

El ser humano era un todo estructurado y uno de sus momentos era el cuerpo: “Por mi cuerpo, antes de todo conocimiento explícito, un sentido surge en el mundo, se instala en él y mi intencionalidad, aun anónima, le otorga una unidad antepredicativa, preobjetiva, vivida y viviente” (1969b, 81). Dentro del cuerpo la sexualidad no era un accidente, sino parte del mismo como intencionalidad en el diseño de nuestra vida. La superación de la literalidad de Freud y la maduración de la misma fenomenología eran, para Ceriotto, los puntos que conducían “a una convergencia con el psicoanálisis, en la medida en que aquélla no se puede ya considerar una «filosofía de la conciencia»”. No es que una pudiese ser reemplazada por el otro, ni decían lo mismo, pero coincidían en apuntar a una misma zona de penumbra o latencia (1969b, 100).

Cuando Alphonse De Waelhens comenzó como fenomenólogo sus interpretaciones del psicoanálisis corría el año 1958. Lo hizo en su libro *Existence et signification*, donde expresamente analizaba en una de sus partes las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis¹⁹. Observaba Ceriotto que lo hizo sobre las bases de sus predecesores, especialmente Merleau-Ponty, para luego sentar sus propios puntos de vista, donde el centro estaba en considerar al hombre como “sujeto encarnado [en relación con] el mundo que ese sujeto habita”, según escribía en el libro mencionado (1969b, 105. Citado por Ceriotto). Era un error considerar al sujeto unitariamente como entidad cognoscente porque se negaba la afectividad como un modo de la conciencia y la sexualidad como una dirección de la intencionalidad. Y del mismo modo que Merleau-Ponty, para De Waelhens era necesario reintegrar la sexualidad como parte del

19 De Waelhens, Alphonse. 1958. *Existence et signification*. Louvain: E. Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

ser humano. Igualmente, mostrará que la intersubjetividad era previa al sujeto singular si se la miraba desde estos puntos de vista. Integraba el ser-con y su campo era el lenguaje. La “colaboración” entre fenomenología y psicoanálisis estaría en que la primera no podía descubrir por sí sola la facticidad del inconsciente, mientras el segundo no podía revelar la intencionalidad en toda su amplitud y profundidad.

Por lo que hace a Paul Ricoeur, según el estudio de Ceriotto era quien más se arrimaba a las preguntas que se formulaba y con el que mayormente coincidía, por considerar que este filósofo dentro del *corpus* francés era el que notoriamente entrevió la reunión que podía darse entre fenomenología y psicoanálisis para una comprensión de lo humano como tal. Ricoeur lo quiso hacer desde una reinterpretación del *cogito*. Un *cogito* en su amplitud experiencial: hallar mi cuerpo y todo lo involuntario que encerraba y era su fuente. Mi cuerpo era sujeto y a la vez objeto, pero el cuerpo del otro era también sujeto y objeto, con la observación de que “lo exterior” era “personal” (1969a, 42). Por un lado, desde el punto de vista empírico, el cuerpo era un “hecho”, y desde el punto de vista fenomenológico ese cuerpo era intencionalmente una “referencia al yo que él afecta y que por él se expresa” (*ibíd.*). Ambos eran el “mismo” cuerpo visto desde proyectos diferentes. Mejor dicho, no eran lo mismo según esas perspectivas, pero se indicaban “recíprocamente”. El inconsciente no poseía una realidad absoluta y a él se accedía por la conciencia. Su realidad se constituía por referencia a una “constelación hermenéutica”, según Ricoeur y tal como recogía nuestro autor, para quien “el punto de vista fenomenológico” quedaba “restaurado” (1969a, 48). No se estaba ante una conciencia pura, sino asumida en su “facticidad”. Había así una distinción entre materia y forma. El inconsciente proporcionaba la materia afectiva bajo la forma intencional. De esta suerte, el psicoanálisis sería “una curación por el espíritu”, concebido como arqueología *de un sujeto* (1969a, 50). Por otra parte, la mutua colaboración permitiría lograr una “imagen unitaria del hombre” (*ibíd.*, 53).

Sobre Ricoeur volvió a trabajar Ceriotto en un escrito que fue publicado póstumamente, en 1978: “Aproximación a Paul Ricoeur. Herme-

néutica-Latencia-Reflexión”²⁰, en el que retomaba cuestiones pendientes después del enfoque que lo vinculaba con el psicoanálisis, pero ahondando ahora en otro aspecto dentro del inconsciente: su noción de latencia desde una hermenéutica. El tema lo enunciaba con estas palabras:

[...] frente a la latencia la hermenéutica puede ser prospectiva y tender al descubrimiento de una *escatología* u orden de lo último, o puede ser regresiva y buscar una *arqueología* u orden de lo primordial. Veremos que ambas son, en su nivel, legítimas y trataremos de mostrar qué pueden tener de común (Ceriotto, C. 1978, 4. *Cursivas del autor*).

El lenguaje era la llave hermenéutica por excelencia, pero era imperioso llegar a la palabra y dentro de ella al lenguaje simbólico como campo más amplio, que Ricoeur valoraba en los trabajos de Freud y “otros”. Permitían una extensión de la misma hermenéutica mediante el ejercicio de la “sospecha”, pues la mostración de lo latente era un “desenmascaramiento”, que el filósofo francés tomaba como uno de los aspectos de esa latencia y un nuevo modo de comprender la conciencia e, incluso, el inconsciente si se lo tomaba en sentido restringido (*ibíd.*, 5). Los tres filósofos de la sospecha –Freud, Marx y Nietzsche– forzaban los límites del *cogito* mediante la duda, para traspasarlo, si bien por caminos diferentes. Por ello afirmaba Ricoeur:

Ha nacido un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira; este problema no puede permanecer como un problema particular entre otros, pues lo que se cuestiona de manera radical y general es aquello que se nos aparece a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo,

20 Ceriotto, Carlos L. 1978. Aproximación a Paul Ricoeur. *Hermenéutica, latencia, reflexión*. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 40: 1-21. Para un enfoque general, puede verse: <https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>

como el fundamento, como el origen mismo de toda significación, quiero decir la conciencia. Hace falta que lo que, en un sentido, es fundamento, se nos aparezca, en otro sentido, como prejuicio, el prejuicio de la conciencia (*ibíd.* Citado por Ceriotto)²¹.

Los tres tenían una actitud común: considerar a la conciencia como “falsa”, pues había una latencia oculta que no se exteriorizaba en una intuición y requería su interpretación. Según la lectura de Ceriotto, eran hermenéuticas en “sentido regresivo en búsqueda de una arqueología del sujeto”, que perseguía “reducir a una dimensión latente o inconciente [*sic*] en sentido lato lo que la reflexión ingenua toma como sentido auténtico y que no es sino una «máscara»” (*ibíd.*). Específicamente, en Freud era la libido, en Marx la ideología y en Nietzsche la voluntad de poder, a pesar de las limitaciones de enfoque que pudieran observarse.

A su modo, estas “hermenéuticas destructoras” poseían un sentido positivo o afirmativo en la medida en que despejaban errores o ilusiones, pero sobre todo atacaban el más grave de los impedimentos, como era “el engaño de la conciencia respecto de sí misma”. Ese meandro indicaba el ámbito de latencia y sus posibilidades de desciframiento, acercándonos a la verdad (*ibíd.*, 6). Reconocía Ceriotto que Ricoeur supo ver en aquellos pensadores sus dosis de verdad; y lo “negativo” que develaban no podía ser tomado de modo absoluto porque en realidad, más que “destractores” de la conciencia, aspiraban a ampliar el campo de la misma. Era una “*negación determinada*” porque lo que atacaban eran prejuicios y limitaciones para una superación de esos estados (*ibíd.*). Pero más importante todavía, habían creado una hermenéutica demostrativa de que

21 Ceriotto tomó estas consideraciones de Ricoeur según sus siguientes escritos: Ricoeur, Paul. 1966. *Le conscient et l'inconscient. L'inconscient, IV Colloque de Bonneval*. Paris: Desclée de Brouwer, 409. Ricoeur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris: Ed. du Seuil, 101. Observaba que la expresión “a nosotros, buenos filósofos” tenía “un dejo irónico”, aunque no invalidaba la afirmación sobre la filiación fenomenológica del francés. Más todavía: “Todo indica, justamente, que después de Freud no se puede ser ya «buen fenomenólogo», fenomenólogo de estricta observancia”.

toda comprensión era una interpretación, según destacaba nuestro autor. Incluso:

La destrucción del prejuicio de la conciencia inmediatamente reflexiva, su denuncia como «conciencia falsa», abre el horizonte para una pregunta de máxima generalidad sobre las dimensiones latentes del hombre y muestra que su conciencia de sí no reside en una intuición sino que reclama una mediación por sus obras y necesita, por eso, la hermenéutica que presida la interpretación de las mismas (*ibíd.*, 7).

La combinación de la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica, le permitía a Ricoeur explorar en una doble dimensión: hacia atrás en el sentido de lo que subyace en una latencia regresiva, o arqueología de la conciencia, pero más que eso, explorar hacia adelante, en una latencia progresiva, con el fin de abarcar “*todo el ámbito de la latencia humana*” (*ibíd.*). Ello en virtud de avizorar un horizonte de esperanza ante un ser humano marcado por la finitud, según indicaba Cerriotto, pero debemos recordar que Ricoeur planteaba más concretamente la existencia del mal –aquello contra lo que se lucha–; una cuestión que abordó reiteradamente²². ¿Cómo superar esa finitud? Escribía Cerriotto, glosando al pensador francés:

22 A título de ejemplo: Ricoeur, Paul. 1959. Le symbol donne à penser. *Esprit*, 27: 60-76; Ricoeur, Paul. 1960. Interprétation du mythe de la peine, en *Le conflit des interprétations*. Paris: Ed. du Seuil, 348 y ss.; Ricoeur, Paul. 1969. *La symbolique du mal*, en *Philosophie de la volonté II*. Paris: Aubier; Ricoeur, Paul. 1986. *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides; Ricoeur, Paul. 1995. *Le Just*. Paris: Ed. Esprit; Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Ed. du Seuil. Bibliográficamente puede verse: Porée, Jérôme. 2006. Paul Ricoeur y la cuestión del mal. *Ágora. Papeles de Filosofía* (España: Universidad de Santiago de Compostela) 25/2: 45-60. El número de la revista está dedicado al filósofo francés. Disponible en: <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/1310> / <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2565915>. Fecha de consulta: 19-12-18.

Se olvida –porque es más fácil– que esa misma «sospecha», integrada en un pensar compositivo, sintético, puede abrir un camino que lleva a limitarla, restringirla, al mostrar que, en general, el hombre aloja una latencia, que de algún modo el hombre es siempre un misterio que exige un desciframiento y que, entonces, cabe afirmar que no toda hermenéutica lleva *por principio, necesariamente*, sólo a lo primordial, al inconciente [*sic*], sino que hay que reconocer al menos como posible, una interpretación hacia adelante, hacia el orden del espíritu, de lo último, de lo escatológico (*ibíd.* *Cursivas del autor*).

Ricoeur denominaba a este aspecto bifronte “el conflicto de las interpretaciones”, que, a juicio de nuestro profesor, era el más seguro hilo conductor en sus obras. En otras palabras, lo que daría cohesión y continuidad a su pensamiento, como “recuperación” del sentido ante la acción “destructiva” de la sospecha; una genuina “reminiscencia del ser” (*ibíd.*, 8).

Un caso paradigmático de esa reminiscencia era la fenomenología de la religión, esto es, de una fe a través de la palabra y el lenguaje de los símbolos, en los que los seres humanos eran vocados. En este sentido y, en primer lugar, el símbolo, fenomenológicamente hablando, era una “totalidad homogénea y sistemática”; caracteres dados por “la comunidad del objeto” y su irradiación sobre todo lo sacro que contenía (*ibíd.*). En segundo lugar, el símbolo encerraba una verdad, ciertamente no en el sentido tradicional como adecuación. Según Ricoeur, el símbolo, a diferencia del signo, no era vacío ni arbitrario, pues tenía una relación “natural” entre el significado y el significante, como en la analogía. Una latencia en todo su potencial, que no era regresiva, sino presagio de mi propia humanidad. En tercer lugar, la hermenéutica del símbolo desde el nivel discursivo, era una recuperación del sentido de la existencia y una “reminiscencia del ser”, como lo había anunciado Heidegger (*ibíd.*, 9). Ya no se pretendía, como en la hermenéutica de la sospecha, de auscultar lo recóndito, sino de recuperar el sentido latente que habitaba en la religión con lo sacro.

Una vez expresados estos planteos, Ceriotto se preguntaba si era posible y cómo una conciliación de estos dos modos interpretativos y qué vinculación podían tener con el pensamiento filosófico (*ibíd.*). Siguiendo a Ricoeur, consideraba que hablar de latencia comportaba en primer lugar poner en cuestión la supuesta evidencia de la reflexión de la conciencia. No es que se negara a la conciencia, sino mostrar la complejidad escondida en la misma, contra los supuestos cartesianos. Tampoco un “dato”, sino una tarea que incluía descubrirnos en nuestras obras a través de una interpretación.

Para Ricoeur, Hegel supo ver un siglo antes que la historia asumía todos sus momentos anteriores y, asimismo, que la conciencia que se lograba del proceso no era inmediata, sino mediada por una reflexión cuyo punto mayor estaba en la filosofía como conciencia de sí y en el sentido de las obras humanas objetivadas. Era, en fin, un modo de hablar de latencia. Comentaba Ceriotto:

También para Hegel el hombre debe ser descifrado; también hay que interpretar, llevar a la luz, el sentido latente en sus obras, en su entera historia. Y ese sentido no es otro que el de su lugar en el movimiento del espíritu que, por el espíritu subjetivo, busca la plena coincidencia consigo mismo como espíritu absoluto, como Dios (*ibíd.*, 11).

Esto era pensar la interpretación de los símbolos “hacia adelante”, hacia lo escatológico. Era, en fin, la conjunción o hermanamiento de las dos hermenéuticas: hacia atrás, arqueológicamente, y hacia adelante para avistar el horizonte de futuro. Mas tamaña empresa no podía ser lograda mediante una intuición. Decididamente, la reflexión no era intuición (*ibíd.*).

¿Qué es lo que sucedía en nuestra existencia? En primer lugar, se daba nuestro vuelco hacia el mundo, nuestro extravío entre los objetos. Volverse sobre sí era, en una torsión, descubrirme en mi latencia; tarea que competía a la filosofía. Un “despertar” y un “recuperar” interpretativamente a través de los símbolos en los que se había proyectado el ser

humano: “El comienzo filosófico debe asumir todos los supuestos –ellos son su «carne»– no para dejarlos como tales en su opacidad, sino para tratar de sacar a luz, en lo posible, el sentido que albergan y lograr así una imagen más plena y concreta del hombre”, conforme lo habían hecho a su modo, Hegel, Ortega y Heidegger (*ibíd.*, 13). Y agregaba: “Reconocer el carácter hermenéutico de la reflexión filosófica no es sino comprender que no me conozco en una intuición y que soy misterio, oscuridad, latencia”, con lo cual quedaba, a su entender, justificada la posición de Ricoeur (*ibíd.*). Actitud que no encerraba renunciar a la racionalidad, como tampoco a alcanzar “un orden *sistemático*”, lo cual no era lo mismo que un sistema, de por sí impugnado.

Sin embargo, Hegel había pensado en términos de un saber absoluto, que Ricoeur rechazaba porque históricamente había sido un fracaso. El mejor tema mediante el que exploró ese fracaso fue “el simbolismo del mal”, pero Ceriotto solamente lo menciona. Por otro lado, no rehusaba nuestro filósofo que quizá podría pensarse *a posteriori* en una posible “conciliación” entre uno y otro, pese a que lo consideraba algo secundario. Lo importante, por el momento, era expresar que la filosofía como saber radical no podía agotar el ámbito de la latencia, pues acarrearía un trabajo constante. Además, los seres humanos no cesaban su actividad mitopoiética:

[...] las obras del hombre no se han agotado, no todos los símbolos están dichos y nuestra filosofía no puede aspirar a determinar absolutamente los límites de nuestra latencia. Habría que ver en los mitos de toda especie, no la expresión total de esa dimensión, sino lo que nos marca la dirección en que se ha de encaminar nuestra investigación filosófica (*ibíd.*, 16).

Finalmente nos detendremos en un breve escrito de Ceriotto donde planteó una hipótesis de trabajo sobre la pregunta por Dios en el pensar de Heidegger, que publicó en 1971²³. La motivación estaba en la

23 Ceriotto, Carlos L. 1971. La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger. (Notas

casi total ausencia del tema en la filosofía contemporánea. En ese sentido, veía a Husserl como la consumación de la Modernidad en quien no había lugar para una pregunta en el sentido tradicional del término Dios. A raíz de esto es que cuestionaba:

Las dificultades que hoy encontramos para preguntar por Dios ¿no surgirán de la tradición moderna que aún llevamos en nosotros? Y si pensamos con Heidegger que la metafísica moderna no es sino el último estadio de la metafísica occidental, ¿no será la “muerte de Dios” su inevitable consecuencia? (Ceriotto, C. 1971, 6).

Efectivamente, para Ceriotto, el filósofo alemán puso en tela de juicio la historia de la metafísica occidental con el designio de abrir un camino más auténtico de pensar. Y en esa grieta es donde habría la posibilidad de la pregunta que se formulaba. Más precisamente, en el planteo heideggeriano basado en Hölderlin, “lo poético [adquiere] como una suerte de «suelo» del pensar y del cantar, ya que ambos [...] son los tallos vecinos del poetizar” (*ibid.*, 13). Nos abriría a lo sagrado sumergiéndonos en la palabra poética, no ya en una dimensión trascendente y atemporal, sino como mundo en su cuádruple complejidad y ligazón mutua, aquella de los cuatro elementos, sin su literalidad, sin su sentido filosófico o teológico tradicional, pero sí con todo el peso simbólico, o *Geviert*: la tierra, el cielo, los dioses y los mortales. El mundo era “el acontecer del desocultamiento” y, por lo mismo, podría dar paso a un preguntar por la divinidad o Dios, sin certidumbres al estilo de una subjetividad moderna. Debería ser mediante una espera serena, pensante y superadora de toda voluntad de poder, que, en febrero de 1971, cuando Ceriotto terminó de escribir este ensayo, estimaba como una posibilidad al margen de hábitos intelectuales. Sus frutos podían surgir de esas líneas trazadas por Heidegger en el juego del pensamiento que discurría.

Conclusiones

Una de las constantes que se perciben en Ceriotto es la perseverancia por ponerse en claro qué entender por filosofía en la contemporaneidad, desde una nueva cosmovisión que incorporaba el sustrato pre-teórico. Reflexionaba dentro de la tradición filosófica europea, básicamente centrada en los aportes franceses y alemanes, mas también a la luz de sus lecturas de Ortega y Gasset, como resulta evidente.

No hallamos pormenores externos o tangenciales, sino una centralidad que afincaba en lo que consideraba la filosofía de los nuevos tiempos, a partir del pensamiento fenomenológico en adelante. El saber filosófico se constituyó en su segunda piel, por eso vivió intensamente los problemas que se le presentaban urgentes, sin soluciones cómodas o fáciles. Pero lo hizo, con el correr de los años, desde una posición que se preguntaba por Dios o lo sagrado como uno de los aspectos fundamentales de la labor filosófica, quizá por aquella idea ricoeuriana del hombre como ser hecho de símbolos. Lo hizo –decimos– desde un marco alejado del ateísmo que se patentizaba en Sartre, por ejemplo. No es de extrañar que la pregunta por la dimensión religiosa o simbólica estuviese presente en los autores a los que leyó y comentó, discutiendo a Freud.

Creemos que vivenciaba a la persona humana como un plexo de alcances complejos, siempre conjeturable, cuya aprehensión era difícil y nunca terminante, por eso no renunció a ver y revisar lo que otros, incluso desde posiciones diversas, habían realizado.

Su escritura es despojada, sencilla, directa. Sin ornamentaciones, pero ajustada y circunscripta a los temas que estudió. Palpamos que eludió la erudición bajo la premisa de la rigurosidad.

El crecimiento del autor se hace evidente en su apertura a otras perspectivas con el afán de hallar sus propias respuestas. Si la filosofía la había visto como diálogo, diálogo íntimo en todo caso, ahora como reflexión asumía claramente una perspectiva colectiva. A nivel personal trató de quebrar ciertos cánones impuestos para dialogar con personas concretas, formadas en otros tipos de saberes. Creó, de esta forma, un espacio común de interdisciplina, mediante la aspiración a lograr un

nuevo objeto de conocimiento desde el enfoque filosófico, nutrido por la psiquiatría. Sortear y rebasar una suerte de violencia epistémica para quebrar casilleros preestablecidos. *Locus* donde el encuentro podía ser enriquecedor.

Su vida fue un laborioso avance para descubrir algunas certezas, por transitorias que resultasen. Toda permanencia tenía sus limitaciones, y en esas limitaciones no deja de haber intensidad inquisitoria. Reiteramos: cada certeza ofrecía un punto de apoyo, muchas veces débil y escurridizo, pero a sabiendas de su provisoriedad. Sin embargo, nada desaparecía y de tanto en tanto volvía con la energía de lo que necesitaba ser reconsiderado. Aquello leído, pensado, reflexionado, cobraba nuevo vigor porque no podía obnubilar los caminos. Y si decimos “los caminos” es porque Ceriotto estuvo abierto al pensamiento de su tiempo, nutrido de distintas lecturas no por ello dispersas en sus direcciones.

Su prosa nunca fue simplemente informativa, sino voz con un fraseo propio de un pensamiento bullente, lleno de conjeturas, pero austero. Sin embargo, qué hubiese pasado con su futura trayectoria pertenece al terreno de lo insondable y no nos corresponde aventurar afirmaciones, ni siquiera sugerencias. Sí podemos mensurar que fue un estudioso tenaz, en vigía por un saber filosófico al que consideraba imprescindible y abarcador de indeterminadas hebras envolventes.

Por último, queremos destacar la calidad de Carlos Ludovico Ceriotto como profesor que en cada clase daba lo mejor de sí, con probada sensibilidad. Educó en la apreciación de la filosofía a varias camadas estudiantiles. De aquellos tiempos es que traemos hoy su figura para recordarlo por sus méritos.

Bibliografía

- AAVV. 1963. *Cahiers de Royaumont. Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Serie Mayor 4. Traducción supervisada por Guillermo Macci. Trad. de Amelia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 35-60.
- Ceriotto, Carlos L. 1954. Comentario de *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió*. Una aportación a la filosofía española medieval, de

- José María Rubert Candau. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 19: 53-55. [Firmado C. L. C.]
- Ceriotto, Carlos L. 1955a. Comentario de *El Dios inconsciente* [*Der unbewusste Gott*], de Viktor E. Frankl. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 105-107.
- Ceriotto, Carlos L. 1955b. La travesía científica de la filosofía. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 53-63.
- Ceriotto, Carlos L. 1959. Un nuevo mundo. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 23: 31-43.
- Ceriotto, Carlos L. 1962. Filosofía y radicalidad. *Humanitas*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán) 15: 237-242.
- Ceriotto, Carlos L. 1964. Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 29: 50-58.
- Ceriotto, Carlos L. 1966a. Algunos temas del último Husserl, en *La filosofía de Husserl* de Joaquín Xirau, 241-278. Buenos Aires: Troquel.
- Ceriotto, Carlos L. 1966b. Bibliografía de y sobre Husserl, en *La filosofía de Husserl* de Joaquín Xirau, 279-297. Buenos Aires: Troquel.
- Ceriotto, Carlos L. 1969a. La fenomenología ante la obra de Freud. *Cuadernos de Psiquiatría* (Mendoza) 7 y 8: 9-58.
- Ceriotto, Carlos L. 1969b. *Fenomenología y psicoanálisis*. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud. Buenos Aires: Troquel.
- Ceriotto, Carlos L. 1971. La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger. (Notas para una hipótesis de trabajo). *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 37: 5-15.
- Ceriotto, Carlos L. 1978. Aproximación a Paul Ricoeur. Hermenéutica, latencia, reflexión. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 40: 1-21.

- Jalif de Bertranou, Clara Alicia. 2017. Luminosa presencia filosófica en Mendoza: Carlos Ludovico Ceriotto. Diario *Los Andes* (Mendoza), 25 de octubre. [Edición impresa]. Disponible en: <https://losandes.com.ar/article/view?slug=luminosa-presencia-filosofica-en-mendoza-carlos-ludovico-ceriotto>. Fecha de consulta: 01-01-2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Navarro Toboso, Cristina. 2013. Fenomenología y psicoanálisis. Bosquejo de un diálogo fecundo. Tesis de Maestría, Madrid: UNED. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:masterFilosofiaFilosofiaPractica-Cnavarro/Documento.pdf>. Fecha de consulta: 22-12-18.
- Porée, Jérôme. 2006. Paul Ricoeur y la cuestión del mal. *Ágora. Papeles de Filosofía* (España: Universidad de Santiago de Compostela) 25/2: 45-60. Disponible en: <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/1310> / <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2565915>. Fecha de consulta: 19-12-18.
- Ricoeur, Paul. <https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>. Fecha de consulta: 18-12-18.