

RELECTURA DEL TOMISMO DESDE MANUEL GONZALO CASAS

Carla Soledad Prado¹

 <https://orcid.org/0000-0001-7438-0147>

Manuel Gonzalo Casas (1911-1981) fue oriundo de la provincia de Córdoba. Durante su vida profesional recorrió diversas universidades, tanto argentinas como extranjeras, dictando cursos relacionados a la filosofía². Los mismos fueron de temas diversos y recorrían una amplia variedad de autores, pero sin perder de vista ciertas problemáticas específicas, tales como: el ser, el tiempo, la cultura nacional, el realismo, la educación. Por lo cual consideramos, en función de nuestro análisis, que estas constituyen las categorías fundamentales de su obra. A su vez, tenemos en cuenta que, paralelo a ellas, hubo varias publicaciones menores en torno a la poesía, donde podemos reconocer cierta teorización de su propia escritura narrativa/poética.

Casas fue docente de distintas cátedras en diferentes universidades, entre ellas de la Facultad de Filosofía y

1 Licenciada y Profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad nacional de Cuyo. Becaria Doctoral de CONICET.

2 Un recorrido biográfico más abocado a la línea cronológica de su vida universitaria puede encontrarse en "Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza: un texto de Manuel Gonzalo Casas" (Prado, 2018)

Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Podemos considerar que esta cercanía se produce a partir del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 (cuya ponencia analizaremos más adelante) y estrecha sus lazos gracias a los cursos sobre Historia de la Filosofía Medieval en 1956. Cabe remarcar que, en el transcurso entre un suceso y otro, comienza a gestarse la “Revolución Libertadora”, lo cual va a significar para el autor tener que abandonar San Miguel de Tucumán. En el archivo³ que hemos podido consultar, encontramos, entre varios de sus propios artículos periódicos, un recorte del diario *Aconquija* (2da época, n° 1) fechado a setiembre de 1955, que denuncia:

Gonzalo Casas era un católico ferviente. Organizaba cursos de tomismo y era el representante genuino de la sacristía en la Universidad. Cuando se produjo la ruptura entre el clero y la dictadura, Gonzalo Casas se vio en el dilema de optar y [...] hombre de firmes convicciones, de alto espíritu jesuita, se decidió por [...] el peronismo. Ahora frente al repudio general, frente a su seguro alejamiento de nuestra Universidad donde no cabe cierta clase de gente, debe estar meditando sobre los “hechos fallidos”.

3 Una caja que contiene documentos editados y otros inéditos fue entregada por Manuel Gonzalo Casas a su discípulo Armando Martínez y forma parte de la documentación conservada por la Cátedra Libre de Pensamiento Americano “Fray Francisco de Vitoria”, de la cual Martínez fuera director. Actualmente forma parte del Fondo Documental de los Proyectos de Investigación SIIP, N° 06/G713 (2016–2018) y 06/G779 (2019–2021) con sede en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO.



Manuel Gonzalo Casas

Es decir que podemos intuir que su vuelta a Córdoba y su vinculación más fuerte con Mendoza (lugares en los cuales trabajó paralelamente desde 1956) se vio movilizadada por la reacción antiperonista. Posteriormente, en 1962 (conjuntamente al golpe de estado) realizará un viaje a Europa y luego, de 1964 a 1965, irá como profesor visitante de Fullbright a Estados Unidos. Al retornar, se radica en Mendoza de manera estable, tal como indica el Prólogo a la Tercera Edición Española de su *Introducción a la Filosofía* (2015), al menos hasta 1967. Hacia 1971 viaja a la Universidad Simón Bolívar de Caracas a dictar un curso y ya hacia 1972 estimamos que retorna momentáneamente a Tucumán, debido a la firma que realiza como Director del Comité de Redacción de la Revista *Sapientia* (año XXVII, n° 103, enero-marzo 1972).

Con esto hemos querido referir no sólo a la datación o tematización de las publicaciones, sino también a los acontecimientos políticos en el recorrido biográfico de Casas, ubicándonos simultáneamente tanto desde su formación tomista como desde su filiación peronista.

A partir de la ponencia de 1949

La ponencia presentada por Manuel Gonzalo Casas en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, con sede en la Universidad Nacional de Cuyo, se titula “Problemas y precisiones del pensar teológico”. Se enmarca en los estudios que realiza desde su formación tomista. En este trabajo proponemos una relectura del tomismo desde el autor.

Esa ponencia, pendiente de las particularidades de la existencia, gira en torno del intento de delimitar entre filosofía, teología y religión en el pensamiento argentino. Nos interesa pensar la referencia que el autor hace al “sitio” del pensamiento desde el cual dirige su reflexión, teniendo en cuenta específicamente una existencia determinada, y revisar hasta qué punto el *locus* es sólo una consigna o en qué medida hay una interpelación contextual.

Cabe notar que, paralelamente y en consonancia con sus creencias religiosas, Casas está pensando también cuestiones referentes a las posibilidades de una filosofía americana y argentina. En este sentido nos interesa también respecto a una historia de las ideas filosóficas regionales. Por lo tanto, no sólo se trata del análisis que él mismo realiza, sino también de cómo a partir de ese análisis se posiciona a sí mismo en las derivas del pensamiento latinoamericano y argentino.

La primera distinción que trabaja se da entre teología y teodicea. Se enfoca preferentemente en la teología, la cual tiene que ver con un dios creído en la fe. Esta distinción se va a dar también, posteriormente, en su *Introducción*, con la incorporación de algunos detalles:

Leibniz designó, a lo que Aristóteles llama *theología*, teodicea, de las palabras *théos* y *díke*, que en griego significan: Dios y justicia o justificación. Leibniz utiliza la expresión para dar título a su tratado de 1710: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Desde entonces, en los medios filosóficos, se suele aplicar el nombre de Teodicea para el tratado de

filosofía en que naturalmente se estudia a Dios, y se llama Teología a secas al conocimiento de Dios, que se consigue por el uso de la razón sobre los datos revelados. También suelen distinguirse ambas como Teología natural y Teología revelada. Pero la verdad es que la Teodicea es de alcance menor que la Teología. En realidad, lo que Leibniz quiso hacer fue refutar a Bayle que, por la existencia del mal en el mundo, limitaba la omnipotencia de Dios. De allí la expresión: justificación de Dios (Casas, 2015, p. 119).

La referencia a Tomás de Aquino, en pos de su relectura, tiene que ver, en primera medida, con los objetos de la disciplina teológica: el misterio necesario de la vida trinitaria y el de la encarnación redentora. Por otro lado, mientras que la fe escapa a las posibilidades naturales de la inteligencia, esta es un conocimiento que llega por evidencia intelectual, partiendo del mundo de la naturaleza. Es así que hay una dialéctica natural-sobrenatural que constituye a la teología en tanto humanización de las verdades propuestas por la revelación de la fe.

Por la aceptación, sin reservas, de las verdades contenidas en la Revelación, la fe y la teología se constituyen en un plano de realidad totalmente distinto del plano natural. Ambas suponen lo “absolutamente otro”, lo que absolutamente está más allá de toda frontera (Casas, 1949, p. 706).

El hábito de la fe, siendo infuso, es formalmente sobrenatural en tanto bienaventuranza para con la autoridad de Dios. Y la figura que utiliza Casas para mencionar al hombre

en este punto es *homo viator*, la cual recuperaremos más adelante para comprenderla en su potencia conceptual.

La segunda distinción que presenta la ponencia es entre fe y teología, siendo la primera un asentimiento y adhesión a la verdad manifestada en la revelación por la “virtud teologal” frente a un conocimiento que, partiendo de la verdad revelada y el razonamiento, alcanza verdades virtualmente contenidas en la revelación: el misterio de dios intencionalmente señalado por la inteligencia. En este sentido, podemos apreciar, con mayor énfasis, que aquello que se plasmó en 1949 siguió su curso a través del pensamiento casiano, dado que en su *Introducción* esto se mantiene y acrecienta.

El recorrido allí comienza con una mención al modo racional, no mítico, de hablar de dios que se avizora desde Platón, para seguir con la postulación aristotélica de la filosofía teológica como filosofía primera y culminar en la *sacra doctrina*. A su vez, la sabiduría se despliega de, al menos, cuatro formas distinguibles: sabiduría de la razón, sabiduría de la fe, sabiduría teológica y sabiduría de los Dones.

En primer lugar, se considera a la sabiduría de la razón como la ciencia filosófica por excelencia en tanto saber de los últimos fundamentos. En este sentido, Casas se detiene para articular que, específicamente respecto de esta:

En Santo Tomás, el proceso que va de los efectos a la causa y por el cual se afirma la existencia de Dios, se ordena según cinco vías que le permiten concluir:

a) en la existencia de un Primer motor, que produce el movimiento de los seres creados;

- b) en la existencia de una Causa primera, que explica el proceso causal subordinado;
- c) en la existencia de un Ser necesario, que sostiene a los seres contingentes;
- d) en la existencia de un Ser perfecto, del cual dependen las perfecciones participadas por las criaturas;
- e) en la existencia de una Inteligencia, que comunica el orden y el sentido del mundo.

Sostenemos que esta posición es válida. La existencia del ser primero puede, efectivamente, demostrarse si se aceptan las leyes o principios connaturales a la inteligencia. Queremos decir: si la causalidad tiene valor real, me conduce a la presencia de la primera causa con toda la fuerza probativa que la inteligencia puede pedir cuando se trata de conocimientos así, no analíticos (Casas, 2015, p. 121).

Es necesario para comprender lo que se propone, entonces, dar por cierta “la realidad”, motivo por el cual, en su *Introducción*, Casas presenta a la doctrina tomista como un realismo, como desarrollaremos más adelante.

En segundo lugar, visibiliza una sabiduría de la fe en tanto capacidad obediencial, distinta de una sabiduría de los dones como virtud teologal/infusión de la gracia. Otro modo, el tercero, es la sabiduría propiamente teológica.

Ella se constituye como saber sobrenatural en la colaboración entre la inteligencia natural y los datos obtenidos por la fe. En este caso, la filosofía es utilizada como argumento esclarecedor, pero no como demostración. Este último es el caso de la sabiduría de la razón, de orden completamente “racional”.

Vemos entonces cómo este análisis se fue desarrollando en el pensamiento de Manuel Gonzalo Casas, en cuya *Introducción* quisiéramos detenernos un poco más para comprender de qué modo esta relectura aparece como una exigencia fundamental para entender el planteo del autor.

En torno a la existencia

Dentro de *Introducción a la filosofía* y respecto del capítulo “Realismo y Filosofía: Santo Tomás”, el autor define a la filosofía como el conocimiento de los últimos fundamentos de la realidad obtenido por la acción intelectual. A su vez, el “estar puesto” en la existencia es la totalidad globalizadora en la que “lo otro” se me revela, por lo cual el hecho de mi existencia y mi circunstancia dotada de densidad óntico-ontológica es lo primero captado por la inteligencia en su ser.

Todo esto hay que entenderlo desde la perspectiva del realismo, correspondiente a la doctrina de Tomás de Aquino, como habíamos mencionado, donde la realidad como tal no es nunca puesta en duda, ya que ella es la obra de un creador en el cual se tiene fe. Es en ese marco que hay que intentar comprender su lectura.

Paralelamente, para Casas:

Nadie ha sido más teólogo de la Iglesia Católica que Santo Tomás, y, sin embargo, nadie incorporó a su espíritu tanto saber profano, viniere de donde viniere. [...] Santo Tomás piensa aristotélicamente, pero desde sí mismo, sin

dejar de ser cristiano, sin dejar de pertenecer a su siglo y a su tiempo (Casas, 2015, p. 196).

En este sentido, hace la salvedad de que se lo puede considerar aristotélico en algunos sentidos, pero no como tal, apelando a la profundización de las implicancias y los conceptos para no confundir. Por otro lado, cabe mencionar también que la teología caracterizada como “natural” se corresponde con la sabiduría de la razón y que, en este sentido, dice el autor que Tomás ha sido un teólogo. No obstante, en *Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos* de 1948, un año anterior a la ponencia que mencionamos al comienzo, afirma a la filosofía de Tomás como la única filosofía existencial.

Esto se modifica unos años después, durante las lecciones que dan curso a su *Introducción*, haciendo la salvedad de que la filosofía de Tomás es más bien “existente”, con tal de distinguir su sentido de lo existencial, tan fuertemente ligado al existencialismo y este, particularmente, a Sartre. Para Casas siempre hay una esencia, un *esse* en el fondo.

A su vez, con la premisa de que es más interesante el “modo” de existir que el qué de la cosa, se propone analizar –en diálogo abierto con Gilson– que la peculiaridad del problema de la existencia (con respecto al de las esencias en el orden metafísico) importa tanto como la afirmación de que lo fundamental de la tarea filosófica es, por un lado, definir lo que el ente sea, y por otro, tornarlo inteligible por medio de la definición del misterio mismo.

El planteo de la cuestión existencial es directamente

metafísico en este orden, y, en cuanto metafísico, teológico. No se trata de preguntar, como lo hace la fenomenología, por el qué en tanto objeto intencional sino por el por qué. Tampoco se trata del existir como accidente sino encontrándose-con-el-ser. Este es uno de los sentidos en que aparece el concepto de *religo* en la obra casiana, el cual se mueve también en la esfera del ser-con-otros. La explicación del existir a través del misterio intencionalmente señalado es encontrar lo otro de sí, lo absolutamente otro.

Sin embargo, luego de haber completado todo el recorrido de su *Introducción*, pareciera que, aun cuando por momentos la propuesta pareciera advertir que va a brindar claves de lectura para un pensamiento argentino, no hay referencia de la circunstancia en que ese ser es, al menos en este punto. Y, si bien es cierto que Casas menciona la cuestión del lugar particular, esta queda desdibujada en el orden de ese *religo* cuya propuesta termina tendiendo a abandonar, justamente, las notas diferenciales, para fundirse en ese gran fondo de las cosas que, respondiendo a sus estudios religiosos, acaba en dios. Es decir que, en todo caso, esa instancia última, esa unidad, es superior a las posibles diferencias.

El meollo que podemos considerar más controversial en relación al sentido situado y a la conceptualización de *religo* se da respecto del tema de la educación, una de sus preocupaciones por excelencia, donde sí hace particular referencia a la situación argentina en su actualidad, al menos en algunos de los manuscritos que forman parte de su archivo.

Existencia y educación

La cuestión de la *formatio hominis* en relación con una relectura del tomismo, tiene que ver con la capacidad racional del hombre en su inteligencia. Y esto, por ende, con su educación, con su cultivo. En esta línea es en la cual a Casas le interesa particularmente el Renacimiento: en relación con el humanismo, en tanto advierte la pérdida de sentido de la educación que se opera en el país entre los años '50 y '60. No se sabe "hacia dónde" va la educación y, por ende, se propone trazar un camino que promueva su encausamiento, dado que la formación del hombre es necesaria para el desarrollo de su inteligencia, en el sentido ya expuesto respecto del conocimiento de la realidad.

El renacimiento, en sentido humanista, apela a que toda *formatio hominis*, toda educación del *lógos* humano ha de realizarse como un acceso al ser mismo del hombre por vía de sus expresiones. Sin embargo, para comprender su sentido profundo hay que tener en cuenta que la experiencia fundante de esas expresiones e inclusive del ser del hombre, es la finitud y, por ende, el padecimiento. Esto implica, en la argumentación de Casas, una trascendencia que envuelve y sobrepasa tanto a una como al otro, entendiéndolo como un plus.

El hombre padece la finitud porque la experimenta, está religada siempre con algo que la trasciende. No obstante, esto no es una conclusión meramente teórica para el autor, sino que se experimenta. La trascendencia se hace patente en la finitud y en el padecimiento, se hace "carne", y se muestra a sí misma como realidad: el encuentro de lo

uno y lo otro. El ser, entonces, aparece como una totalidad, pero como una totalidad bajo la forma de una cobertura, ya que, en el fondo, la unidad subyace (en el sentido en que se comprende a la *substantia*). De alguna manera: el ser.

Por otro lado, para el humanismo, en esta perspectiva, la verdad es expresión. Y la expresión fundamental es justamente la palabra. Por ello, orientar el conocimiento del hombre es orientar al conocimiento de las expresiones. En este sentido Casas advierte dos cosas: la necesidad de que la *formatio hominis* sea un *studia humanitatis* y la posibilidad del propio crecimiento como actividad condicionada por la entrega a la expresión del otro. De este modo, la lectura de los clásicos, esta “vuelta” renacentista a su mundo y a su ser, implica uno de los sentidos de la *religio* como re-conocer.

El sentido de los *studia humanitatis* como *formatio homini* tiene que ver con la formación desde la palabra, como ex-presión, en tanto la palabra expresa la experiencia metafísica fundamental como padecer originario de la realidad. De este modo, se corona al hombre como *lógos* de la tierra, siendo su autoposición la posesión de dios y, con ello, la forma como dios se vuelve hombre.

Es preciso comprender el lugar desde el cual Casas está hablando y sostener por encima de sus respuestas la pregunta central de la cuestión por la educación: hacia dónde va o cuáles son sus objetivos. Allí es donde su re-lectura del tomismo cobra sentido en tanto la inteligencia es una potencia actualizable, predispuesta a su propio desenvolvimiento. Habiendo una realidad dada de la cual no se duda y una verdad de fondo por ser descubierta, el

camino pareciera tenderse con mayor claridad en cuanto a la educación y sus fines.

De allí también se desprende cierta claridad con respecto a qué es el estudio de los clásicos y cuáles son ellos, teniendo en cuenta el carácter acumulativo de los mismos a lo largo de la historia de la filosofía (occidental): los clásicos son aquellos que han sido consagrados, que han participado, aun si fuese como *semina verbi*, de la verdad revelada.

Realismo, conocimiento y abstracción

Para Casas, teniendo en cuenta su relectura de Tomás, hay una primerísima realidad: la aprehensión, por la inteligencia humana, del ser inteligible, presente y envuelto en los datos de nuestros sentidos. Paralelamente, no hay nada sin razón y, a su vez, la razón de ser del lenguaje está en la naturaleza racional del hombre, lo cual, como se puede apreciar especialmente en su *Introducción*, tiene que ver con el desenvolvimiento de la ya mencionada “capacidad natural” de la inteligencia, la cual se desarrolla justamente a través de la filosofía.

Cabe hacer notar también que, en este orden de cosas, el conocimiento es de lo universal. Pero lo universal es alcanzado por la inteligencia mediante la abstracción, la cual se despliega en tres momentos: la abstracción de la corporalidad sensible y móvil, la abstracción de las relaciones cuantitativa y, como síntesis, la abstracción al ser. Es decir, que lo que permite la abstracción en última instancia es la contemplación del ser “en sí mismo” por la pura inteligencia.

Las tesis que tratan de fundamentar esta abstracción son varias: que cualquier realidad primero es (una primacía ontológica); que, si algo es físico, tiene cantidad; que, si tiene cantidad, es capturable por los sentidos; que, si es capturado por los sentidos, lo es en su individualidad. Con estas tesis lo que intenta Casas es hacer evidente el paso de la sensibilidad a la abstracción, teniendo como fundamento que el ser es. En el mismo sentido, es este carácter abstractivo lo que da sentido y fundamentación a las ciencias, siendo causante del conocimiento mismo, particularmente del conocimiento especulativo, que busca el conocimiento de lo que es, de la verdad, distinto del conocimiento práctico que busca dirigir una acción, aun cuando el conocer práctico quede supeditado al especulativo.

En este punto se entrelaza, por lo tanto, la perspectiva teórica con un conocimiento posible, aunque relativo, de la praxis, donde la primacía de la abstracción ejerce sus influencias. Por lo tanto, la relectura del tomismo en Casas no tiene sólo que ver con el trabajo de la obra de Tomás de Aquino en sí, con su mera re-lectura, sino con el tejido que se genera a través de los conceptos que de él se toman y que sirven de herramienta para tratar de pensar los problemas actuales y situados, particularmente referidos a la educación. A su vez, de este modo, el planteo puede no cerrarse en la mera reivindicación del *esse* y permitimos indagar desde sus propios métodos otros modos y otros soportes posibles de lectura.

Narrativa y existencia

Por esta complicación de la vida teórica con la vida práctica, la filosofía no puede confundirse ni agotarse en una pura función científica o contemplativa, para el homo viator; y, más bien, debe entenderse como el modo egregio en que la existencia del hombre se abre paso hacia la conquista de su fin, pues inclusive en el orden puramente teórico, es una realización humana, intelectual, la que acontece por el conocimiento. La filosofía, así, es el saber que, por conocer el fin, se desdobra en ciencia práctica para fundar el derecho y el deber, como obligaciones de la conducta (Casas, 1967, p. 233).

Existe en el archivo casiano un extenso cuento, aún inédito, titulado *El Laberinto. Cuento nivulado en varios sueños y dos pequeñas vigiliás*, donde el personaje principal del mismo es nombrado Carlos y toda su historia transita un recorrido como viajante. Entre anécdotas, conflictos y amores, se narra la tensión entre la mundanidad de un cuerpo físico y un sentimiento de falta que pareciera confirmar que hay “algo” ahí, en el fondo, que reclama sin apuro por nosotros.

Pero ¿por qué trabajar un cuento en el marco de esta indagación? Porque nos resulta significativa la trama a la hora de pensar el tema que nos convoca, porque la narrativa es otro modo de registro de su filosofía, aun cuando las libertades de la literatura no le exijan dar una respuesta en los mismos términos que la disciplina estrictamente filosófica. Esto se justifica inclusive en los modos en que Casas

dictaba sus clases, lejos de pretender obturar el diálogo o concentrar en él mismo la palabra de “la” verdad, como algo de su propia pertenencia. Testimonio de ello es el “Prólogo” escrito por Armando Martínez a su *Introducción al Pensamiento Real*, donde su discípulo asegura:

Nos referimos a la frescura de un pensar que no trata de imponerse *ex cathedra*, sino que, por el contrario, se va-construyendo a través del diálogo –en el cual alumnos y discípulos, junto al maestro, son co-protagonistas y no meros oyentes o pasivos receptores.

Ese pensar va a ser radicalmente tal, entonces, sólo si puede justificarse como empresa común. De ahí que este libro no se presente como un conjunto de clases o lecciones, sino nada más –y nada menos– que como el relato de unos encuentros donde la palabra ha servido para que se revelara y renovara la amistad. Esa amistad que se cultiva no en desmedro de la verdad, sino precisamente como camino para su búsqueda (Martínez, en Casas, 1976, p. 8-9).

Parte de esta idea se encontraba ya en la “Advertencia” del texto de 1948 respecto de la diferenciación entre filosofía y filosofar:

El filosofar, que expresa la acción de la inteligencia por la que nos tendemos en la búsqueda de la verdad, es nuestra filosofía. Radicalmente menesterosa, depende de las circunstancias históricas y biográficas que nos rodean. Esencialmente limitada, conoce su limitación y trabaja con voluntad ejemplar por destruirse a sí misma (Casas, 1948, p. 12-13).

En este sentido queremos tener en cuenta su prosa literaria como otra pieza de análisis a la hora de entender el entramado complejo del pensamiento Casiano, sosteniendo un interés por pensar situadamente aun cuando la conceptualización de *religo* pueda parecer, en tanto unidad cerrada, un momento de clausura. Para lograr problematizar este punto es preciso considerar que, por un lado, se produce el registro de la historicidad (como situación) y, por otro, el deseo de trascendencia que supone religarse a algo mayor, a un dios en este caso. Y, si bien entendemos que pensar un *religo* afecta el modo de construir esa historicidad, a fines analíticos es preciso distinguir ambos órdenes para entenderlos en su vinculación. De modo que, a través del desarrollo de la narrativa, intentaremos dar cuenta de ello.

Aquí, en un escapar-se del *homo viator* que representa esta historia, es donde el olvido se juega de lleno, donde el mismo protagonista ha de salir de sí, de su casa, de su cotidianidad, para encontrar-se en otro lugar, no sólo a él mismo, sino a su relación con el mundo y sus cosas, así como también con los aspectos divinos. El juego entre la vigilia y el sueño también es fundamental para recuperar estos sentidos, ya que el grueso ficcional se da en momentos donde no se termina de comprender si se trata de una alucinación, de una ensoñación o de un estado de realidad más allá de los alcances de una racionalidad pura. Esta aparente laguna de sentido, lejos de perder toda credibilidad por su carácter fantástico, nos sitúa en la incomodidad de pensar los límites de lo real y en las posibilidades fácticas de esta huida, aun cuando se dé por cierta una realidad más allá de la mundana.

A diferencia del planteo heideggeriano de *Ser y Tiempo*, en este cuento, la huida no es para perderse en el uno que nos absorbe en su masa desidentificatoria sino que aquí es un ir hacia la muerte, en su soledad más íntima, y hacia el olvido, para retomar una conexión primigenia con el origen de todo. Perderse él, separar su carne del cuerpo social, abandonarse para encontrar en ese desgarramiento una unidad fundamental en el fondo de los acontecimientos mundanos.

Carlos huyó, huyó por el túnel de sombra hacia la intimidad del bosque en la noche lunar. La voz del coro era más nítida, su timbre más verdoso y elemental, más uno y propio, más uno y solo, uno y columna sobre la piel del viento, uno y espada sobre el dorso del sendero. Y entonces, entro jubiloso y desesperado, con la garganta llena de sollozos, tuvo la idea de que aquel sendero estaba bordeado de brillantes piedras blancas; piedras blancas que lucían como espejos y se perdían a la distancia indicando una dirección, apuntando un horizonte.

Lo que se presenta es una trascendencia como salto sobre lo real y lo irreal, que, en relación con la vigilia y los sueños, es un ir hacia la verdad unitaria, sólo captable en el acto de fe. Esta, como búsqueda de lo absoluto, es el puente que se elige sólo a desmedro de la vida profana y a costa de un amor que lo retiene en el mundo y no lo deja superar esta instancia transitoria en la ida hacia lo superior. “El sentido vocacional que empuja al pensamiento y le obliga a trascenderse a sí mismo como un gran vuelo

en busca de algo que, al final, era el mismo Dios de las escrituras.”

Asimismo, quien muere luchando por algo, dice el texto aludiendo a una secuencia de cuestiones políticas, muere luchando por lo absoluto. Es decir, que toda lucha en su aspecto mínimo responde a fines que trascienden ese episodio particular en pos de una resolución más abarcadora del fenómeno en su totalidad: es el fin al cual se estaba refiriendo en su *Introducción a la Filosofía*.

Quien acompaña a lo largo de toda la lectura sigue siendo Tomás.

Ahora bien: si nosotros quisiéramos reducir la síntesis realista a sus puntos de partida sistemáticos, a los principios inteligibles que le darían sentido total, ¿cuál sería nuestro punto de partida? Si quisiéramos –como queremos– ver desde dónde se pone en marcha esta arquitectónica del saber, en la cual jugarán, con soltura y precisión, todos los saberes del hombre, sean especulativos o prácticos, sean teológicos o místicos, habría que decir que el pensamiento de Santo Tomás se construye sobre la base de una primerísima realidad: la aprehensión, por la inteligencia humana, del ser inteligible, presente y envuelto en los datos de nuestros sentidos.

Esto es: que la de Santo Tomás es una filosofía de base experiencial, si no podemos llamarla existencial, por la carga de sentido que esta palabra connota en el pensamiento contemporáneo. Y es de base experiencial, porque hay una serie de hechos de experiencia que se dan, inmediatamente, como cimiento de su estructura (Casas, 1967, p. 156-157).

Podemos considerar que la narrativa casiana es capaz de jugar con esos cimientos en la búsqueda de una experimentación diferente, que brinde materiales nuevos a la capacidad de abstracción, con intención de profundizarla.

La figura del *homo viator*

El *homo viator* aparece en Casas como una presencia conceptual similar a la de la *formatio hominis*, e incluso a la de *religio*. Y, para comprenderla, es necesario primero haber pasado también por su narrativa, porque allí encuentra su despliegue, aun a pesar de estar también en su producción académica, pero con menor intensidad.

De este modo, comprenderemos que no se trata sólo de una figura literaria, sino que se relaciona directamente con una forma particular de relacionarse con el mundo, siendo esta una vía, un camino, un tránsito hacia otro lugar u otros modos de existencia individual o colectiva. Se trata de un modo de “orar con los pies”, como se advierte en el escrito de García de Cortázar (1994), el cual no tiene que ver necesariamente con la religión cristiana (aunque en este caso puntual lo haga) sino también con el resto de los cultos que exigen para sí un desplazamiento, una movilidad, un tránsito, una peregrinación.

Este desplazamiento puede ser de tres modos: físico, en sentido nómada y en relación con la exterioridad del sí mismo; imaginario o literario, narrado a través de un locutor; simbólico, en pos de presentar el desarraigo como cierta disponibilidad para el cielo entendido desde la mirada cristiana. Estos últimos dos tienen que ver con cierta

dimensión de la interioridad, la cual Casas ha trabajado en detalle en su *Introducción*, respecto de una peculiar necesidad de “salir de sí” para encontrar-se, comprendiendo el sentido en que esa *religo* significa la unión plena con dios como epicentro de la totalidad de las cosas, entendiendo por ello –necesariamente– la unión con las otras personas, el mundo y la historia. De modo tal que el diálogo y la comunicación adquieren sentido en tanto vinculación filosófica.

Sin embargo, no es exactamente lo mismo viajero que peregrino, ya que este último concepto implica una serie de particularidades. Una de ellas, quizá la principal, es el encuentro, ahí donde, sin importar la procedencia, las personas tienen un lugar común y se da la impetración del milagro, la cual es casi siempre colectiva: lo que se busca es la promesa. De este modo, es imprescindible tener en cuenta cuánto de Tomás hay jugando en la propuesta casiana, como relectura y como reapropiación.

Otra distinción a tener en cuenta es si, lanzado a este recorrido, el viajero traza un camino de ida y vuelta, sólo de ida o hacia todas y ninguna parte, tal como expone el ya mencionado García de Cortázar. Y es el último caso en el que vemos reflejada la obra, especialmente la literaria, de Manuel Gonzalo Casas: un viaje, una peregrinación hacia aquello que Carlos necesita develar en el fondo de su corazón, aun cuando debe dejarlo todo, incluso a su amada. Así es también como entendemos la cuestión de la fe en relación a la relectura del tomismo ya que, más allá de las facultades racionales, es necesario el misterio que termine de cerrar el ciclo, tal y como lo plantea su

estructura religiosa en particular.

El *homo viator* es aquel que va hacia la verdad, entendida en estos términos, entregándose al viaje, con los suplicios que le corresponden, pero también quien se entrega simbólicamente a realizar esta búsqueda, aunque no se desplace. En este punto, encontramos algunas similitudes con *El Narrador* de Walter Benjamin, donde tanto el campesino como el navegante tienen “algo” que contar, aun cuando entendemos que los sentidos en que se trabaja el tema de la verdad sean diferentes.

Vemos entonces, no sólo por medio de su literatura sino también por sus materiales de orden filosófico trabajados anteriormente, que se inaugura un espacio de interioridad, a través del cual se conecta con esa dimensión profunda de sentido, gracias al cual es posible desarrollar la inteligencia, constituyendo entonces una relectura del tomismo que intenta situarse, principalmente a través de las consideraciones respecto de la educación de su tiempo.

Conclusiones

El esfuerzo de Casas al tratar de esclarecer estas cuestiones, referentes a la distinción entre fe, teología y filosofía, es muy útil a la hora de adentrarse en cuestionamientos acerca de qué sea esta última a diferencia de las demás. Por otro lado, sus aportes al pensamiento cristiano son notables y consideramos que también pueden servir a quienes no compartimos esa fe para pensar cuáles son los fundamentos del pensar y en qué condiciones se desarrollan.

Sin embargo, que la distinción particularísima de la

sabiduría de la razón tenga que ver, a diferencia de la sabiduría teológica, con el ejercicio que la racionalidad (en su intento de demostración de los principios) no tiene que permitimos olvidar que lo que se está jugando ahí es determinado tipo de racionalidad y que, junto a ella, se da necesariamente el asunto de la fe. Es decir: ahí donde sólo resta creer cabe sospechar sobre la definición y articulación de la racionalidad como criterio, lo cual nos permite discutir –paralelamente– si la racionalidad en sí misma es suficiente para dar cuenta de los acontecimientos del mundo y cómo se articula con la necesidad de una fe (y de cuál). Sin embargo, aun aceptando momentáneamente la articulación casiana, todavía quedaría definir el criterio con el cual la creencia es significativa y posibilita praxis concretas.

En relación con ello, la fe, como momento del cual no podemos brindar una explicación certera sino en tanto acto, no es exclusiva de la religión. Es un fenómeno que provoca curiosidad de los seres humanos, que las culturas han tratado de explicar desde tiempos remotos, en nuestro caso, desde antes de la colonización de los territorios que hoy denominamos americanos. Si queremos pensar efectivamente y no sólo seguir a ciegas una obediencia innombrada, habríamos de considerar que modifica radicalmente el concepto mismo de experiencia y de situación de estar-en-el-mundo.

Como pudimos apreciar, luego de haber propuesto a la filosofía tomista como la filosofía existencial por excelencia (si no la única), Casas se muestra en la necesidad de reevaluar sus propios términos, aun cuando eso no signifique modificar su concepción total respecto de la

figura de Tomás. Tanto el libro *Santo Tomás y la filosofía existencial, y otros ensayos* como la ponencia de 1949 siguen siendo desarrollados por el autor en el tiempo y esto nos sirve como muestra de su interés en estos temas, como lo expresa también su obra literaria. Esto refuerza, a nuestro juicio, la importancia del estudio crítico del devenir del pensamiento y su necesario establecimiento en las condiciones que lo posibilitan y lo determinan. No sólo por el estudio de los temas “en sí mismos” sino por la articulación que ciertas concepciones de la vida, de la filosofía y del orden de la verdad generan con la enseñanza, con la transmisión de saberes y, en definitiva, con la vida práctica y con la vida cotidiana.

Casas realiza una relectura del tomismo donde da cuenta del vínculo de este con la *formatio hominis*, con los *studia humanitatis*, con la *religio*, con el *homo viator*, pero también con la dimensión fáctica de la vida y sus consecuencias prácticas. Ese es un eje que no quisiéramos perder de vista, mucho menos si tenemos en cuenta las particularidades de su recorrido biográfico tal como fue propuesto en un principio.

Bibliografía

- Benjamin, Walter (1999). “El narrador”. En: *Iluminaciones VI*. Madrid: Taurus (pp. 111-134)
- Casas, Manuel Gonzalo (1948). *Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos*. San Francisco (Argentina): Libros Meteoro.
- Casas, Manuel Gonzalo (1949). “Problemas y precisiones del pensar teológico”. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza.

- Casas, Manuel Gonzalo (1967). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Gredos.
- Casas, Manuel Gonzalo (1979). *Introducción al pensamiento real*. Buenos Aires: Editorial Hypatia.
- Casas, Manuel Gonzalo (2015). *Introducción a la filosofía*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. [Reedición del texto de 1967]
- Casas, Manuel Gonzalo (sin fecha). *El Laberinto. Cuento nivulado en varios sueños y dos pequeñas vigiliás*.
- Casas, Manuel Gonzalo (sin fecha). *El problema del humanismo y la formación clásica*.
- Casas, Manuel Gonzalo (sin fecha). *El humanismo como formación del hombre*.
- García De Cortázar, José Ángel (1994). "El hombre medieval como 'homo viator': peregrinos y viajeros". En *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 1994* (pp. 11-30).
- Prado, Carla S (2018) "Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza: un texto de Manuel Gonzalo Casas". En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 35, pp. 213 a 219
- Roig, Arturo Andrés (1966). *Breve historia intelectual de Mendoza*. Mendoza: Ediciones del Terruño.