

Presencia telemática y presencia personal humana. Una aproximación desde Tomás de Aquino y Merleau-Ponty

Telematic Presence and Personal Human Presence. An Approach from Thomas Aquinas and Merleau-Ponty

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i36.666

Patricia Moya Cañas
Universidad de los Andes, Chile
pmoya1@miuandes.cl
Orcid: 0000-003-1093-714X

Juan Eduardo Carreño Pavez
Universidad de los Andes, Chile
jecarreno@uandes.cl
Orcid: 0000-0002-2394-4202

Fecha de recepción: 24/10/2023 • Fecha de aceptación: 09/07/2024

Resumen

Los avances tecnológicos informáticos, catalizados por la reciente pandemia, han promovido las interacciones humanas telemáticas. En el lenguaje corriente, este tipo de intercambio suele contrastarse con una presencia que se describe como “física” o “corporal”. Cabe preguntarse, no obstante, qué es lo propio y distintivo de esta presencia cuando ella está referida a entidades personales, es decir, a cuerpos personales o, si se prefiere, a personas corporalizadas. En este artículo examinamos esta cuestión desde una perspectiva ontológica de inspiración tomista, pero en diálogo con las ricas especulaciones que nos ha dejado Maurice Merleau-Ponty sobre la presencia y percepción humana.

Palabras clave

Aquino, cuerpo personal, Merleau-Ponty, presencia, telemático.

Abstract

Informatic technological developments, catalyzed by the recent pandemic, have promoted telematic human interactions. In everyday language, this type of exchange is often contrasted with a presence that is described as “physical” or “corporal”. It is worth asking, however, what is unique and distinctive about this presence when it is referred to personal entities, that is, to personal bodies or, if you prefer, to embodied people. In this article we examine this question from an ontological Thomistic perspective, but in dialogue with the rich speculations that Maurice Merleau-Ponty has left us on human presence and perception.

Keywords

Aquinas, Merleau-Ponty, personal body, presence, telematics.

Introducción

El confinamiento al que se vio expuesta una parte importante de la población mundial a raíz de la reciente pandemia catalizó un proceso que, a decir verdad, ya se venía incubando desde hacía años y que, a falta de otro título, podríamos denominar como la “modalidad telemática” de interacción humana (Pratama, *et al.*, 2020: 58-68; Karl, *et al.*, 2022: 343-365). El relajamiento de las medidas de confinamiento ha revertido en parte esta situación, pero los datos indican que esta modalidad virtual seguirá presente como una opción laboral, educativa y también social (Kane, *et al.*, 2021: 12-14; Malhotra, 2021: 1091-1102). Es evidente que esta clase de interacciones comportan un tipo de presencialidad, aunque precisar en qué consiste ella y cuáles sus variantes, son cuestiones que ameritan un estudio dirigido.

Pensamos que un abordaje de la presencia telemática exige, como paso primero, una clarificación de lo que define ese otro modo de estar presente, más primario y probablemente más significativo para la existencia humana, que a veces se cataloga como “físico” o “corporal”. El presente artículo pretende abordar esa interrogante a la luz de las especulaciones que al respecto nos han legado Tomás de Aquino y Maurice Merleau-Ponty. El primero de estos autores destaca por haber introducido en su obra un número significativo de consideraciones y distinciones acerca de la presencia (en las que, por supuesto, se deja sentir el influjo de Aristóteles y otros autores antiguos y medievales), que juzgamos dignas de tenerse en cuenta, tanto en sí mismas como por el influjo que han ejercido en las discusiones filosóficas y teológicas de las centurias siguientes. Merleau-Ponty, por su parte, es reconocido por sus amplias y profundas reflexiones acerca de la corporalidad y de la percepción, dos aspectos estrechamente vinculados con el tema que aquí tratamos.

Según nuestra tesis, la presencia humana es ante todo una presencia corporal personal; en ella se integran tres tipos básicos de

presencialidad reconocidos por el Aquinate, a saber, la localizada, situacional y cognoscitiva, así como otros aspectos que Merleau-Ponty ha sabido destacar. En la primera sección esbozaremos los principales aspectos de la tipología general de la presencia que ofrece el Aquinate en sus obras teológicas y filosóficas. Este esquema, como se verá, si bien ordenador e iluminador en más de un sentido, no agota la concreción y riqueza de lo que significa estar presente para un cuerpo como el humano, que es también persona. Precisamente para complementar y enriquecer nuestro enfoque, en la segunda sección recapitularemos algunas de las especulaciones que Merleau-Ponty ha introducido en su obra acerca de la presencia. Dedicamos la tercera sección a enfrentar el desafío que supone articular coherentemente el aporte fenomenológico de Merleau-Ponty en un marco ontológico inspirado en el pensamiento de un pensador escolástico. A nuestro juicio, la distancia histórica e intelectual que separa los proyectos de ambos autores no es un obstáculo insuperable para acometer esta tarea, a condición de que se respeten algunos puntos metodológicos fundamentales que explicitaremos a su debido momento. Concluimos este estudio con algunas reflexiones finales que nos parecen pertinentes.

Los tipos de presencia en la obra de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino se refiere a la cuestión de la presencia en varias de sus obras, pero no ofrece un tratado sistemático que aúne y coordine todos los aspectos de sus especulaciones al respecto.¹ Muchos de ellos tratan acerca de cómo unas creaturas están presentes a otras, aunque es probablemente la cuestión de la presencia divina en la creación la que reclama una especial atención. Es llamativo, no obstante, que incluso este tópico sea tratado desde perspectivas no siempre homogéneas. Así, son bien conocidos los pasajes en los que el Aquinate aborda el atributo divino de la omnipresencia, en el contexto de una

1 Las obras de Tomás de Aquino son citadas en el presente estudio con las abreviaturas que son habituales en los trabajos dedicados a su pensamiento. Las traducciones de los pasajes son nuestras.

aproximación metafísica o de teología natural. Pero es también sabido que hay otros tantos textos dedicados a la presencia en el marco de discusiones de textura eminentemente teológica. Teniendo en cuenta esta prodigalidad y la necesidad de una sistematización de la doctrina, el célebre comentador de la obra tomista, Tomás de Vio Cayetano, introdujo un ordenamiento que puede sernos útil para los efectos que aquí nos ocupan. Siguiendo este esquema, existirían al menos tres grandes clases de presencia, a saber, la sobrenatural, la hipostática y la natural (de Vio, 1903: 8b-9a).²

En la tercera de estas categorías, que es, por supuesto, la que más nos interesa aquí, se pueden incluir hasta siete modalidades diferentes de presencia que el Aquinate reconoce en su obra. La primera de ella es la presencia *localizada*, que resulta del contacto de la cantidad dimensiva de un cuerpo con la cantidad dimensiva de otro cuerpo. Tomás la denomina también como *circunscriptiva*, porque por ella, el cuerpo contenido queda conmensurado por el lugar, que se comporta, a su vez, como su continente.³ Íntimamente vinculada con esta primera modalidad de presencialidad tenemos, en segundo lugar, la presencia *de la parte cuantitativa en el todo*. Para ilustrarla, podemos pensar en el diferente orden o disposición que se establece entre los miembros, y entre estos y el todo, cuando un cuerpo humano está sentado o de pie. Se trata de una relación en cierto sentido “interna”, que exige, como decíamos, aquella otra, de tipo exterior, por la que el cuerpo queda localizado. Cuando así sucede, se dice que cada una de las partes se hace presente a las otras y al conjunto de todas ellas,

2 La presencia sobrenatural de Dios en el alma incluye la gracia santificante, los dones sobrenaturales, y la inhabitación de las personas divinas. La presencia por unión hipostática, por su parte, da cuenta de la presencia divina en la humanidad de Cristo —distinta, como tal, de la mera creación y de la presencia por gracia—, y su continuación en los sacramentos, muy especialmente en la Eucaristía (SG., III, c. 154; SG., IV, cc. 34-55, 62-67; S. Th., I-II, q. 111, aa. 1 y 5; S. Th., III, qq. 2-6; In Rom., I, lect. 3; In III Sent., dd. 1-7; In IV Sent., d. 10, aa. 1-4; Comp. Theol., cc. 203-211; Quodl. VII, q. 4, a. 1; In Matth., c. 26; In Io., c. 6, lect. 6; In 1 Cor., c. 11, lect. 5, 6). Para un estudio de esta partición, enfocado en la presencia divina, véase: Vadillo (2020).

3 “El cuerpo está en un lugar circunscribiéndose a él, ya que sus dimensiones se adaptan al lugar”. S. Th., I, q. 52, a. 2, co. Véase también (S. Th., III, q. 52, a. 3, ad 3; In I Sent., d. 37, q. 3, a. 3, s.c. 1; IV, d. 10, q. 1, a. 3, qc. 1, arg. 1).

y el todo, a su vez, adquiere un modo de ser que, en la derivación categorial, se denomina como *situs* (*In Metaph.*, V, lect. 9).

La tercera clase de presencia, la *del individuo en un conjunto ordenado*, comporta también una relación de la parte al todo, pero con una diferencia importante. Aquí, las partes son tales solo por su referencia intencional o lógica a un todo de mayor extensión, aunque consideradas en sí mismas, cada una de ellas es una substancia. Es de este modo que decimos, por ejemplo, que el hombre está en la sociedad (*S. Th.*, I-II, q. 90, a. 8; q. 96, a. 1; *In III Sent.*, d. 37, a. 2, q. 2, ad 5; *In Ethic.*, V, lect. 2).

En cuarto lugar, la presencia *del acto en el sujeto que lo recibe* es frecuentemente aludida por Tomás de Aquino para dar cuenta de la relación que guarda la forma substancial con el compuesto que actualiza, y en particular, el alma con el viviente al que anima (*De spirit. creat.*, a. 4; *De subst. separat.*, c. 19; *SG.*, II, c. 72; *S. Th.*, I, q. 52, a. 1 y a. 2; *S. Th.*, I, q. 76, a. 8; *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 3; *In I Sent.*, d. 37, q. 3, aa. 1-3; *In IV Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3, qc. 2, co.). Asimismo, el Aquinate sostiene que es según este tipo de presencia que el ángel puede estar en el lugar en el que actúa (Carreño, 2020a). A diferencia de lo que sucede con la presencia localizada, en todos estos casos, dice el autor, la potencia que recibe el acto no se comporta como un continente, sino que más bien a la inversa, es ella la que queda sometida a la actualidad recibida.

Los tres tipos de presencia natural restantes son generalmente expuestos por Tomás en una secuencia, al tratar del modo en que Dios está presente en su creación. Así, distingue una presencia *por potencia*, por la que se dice que Dios está en todo lo que existe en cuanto que está sometido a su gobierno y dominio; la presencia *por causalidad* (también llamada por esencia), por la que Dios, en tanto que Causa Primera, está presente en todos sus efectos; y la presencia *por conocimiento*, que se predica eminentemente de Dios en tanto que nada escapa a su mirada omnisciente (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2; *In III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1). Nótese que este último tipo de presencia vale también, por analogía, para las creaturas cognoscentes, como lo afirma expresamente el Aquinate.⁴

4 Véase, por ejemplo: "Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada. Así se dice que alguien está en su casa y, sin embargo, sustancialmente no está en todas y cada una de las partes de la casa" (*S. Th.*, I, q. 8, a. 3, co).

El valor esquematizador y ordenador de esta categorización no debe hacernos perder de vista que, cuando se trata de realidades complejas y multidimensionales, varios de los tipos señalados pueden combinarse en una misma entidad. Esto vale muy especialmente para el ser humano. Por cierto, un examen detenido de su modo de estar corporalmente presente nos muestra que el contacto físico que él puede tener con cuerpos circundantes no siempre se realiza de la misma manera, y más aún, que tampoco tiene siempre la misma significación ni relevancia.

Para efectos de nuestro análisis podemos tomar como caso paradigmático el de una lección *online* a la que “se conectan” varios estudiantes a través de dispositivos electrónicos especialmente diseñados y fabricados para cumplir esa función. Por supuesto, el mero hecho de la conexión remota de artefactos no asegura la efectiva asistencia de los alumnos a la clase, ni es tampoco su dimensión más significativa. Volviendo al ejemplo, si uno de esos estudiantes instala la conexión en su computador sin prestar atención alguna a los contenidos que el profesor pretende transmitir, podemos decir que, de hecho, no estuvo presente en esa actividad docente. De todo lo cual se sigue que para que exista presencia telemática efectiva, las personas involucradas tienen que hacer uso de sus facultades cognoscitivas.

A nuestro juicio, la presencia cognoscitiva no solo está incluida en la actividad telemática, sino que, más aún, le da su sentido y formalidad propia. Con esto queremos subrayar el hecho de que es justamente ese momento cognoscitivo el que le da a la telematicidad su connotación de presencialidad.⁵ Sin ella, toda la elevada sofisticación técnica que caracteriza la esfera de las telecomunicaciones simplemente pierde su propósito y, en la misma medida, su entidad.⁶ Pero por supuesto, esto no es todo. Como ya lo indicábamos, para que haya presencia cognoscitiva telemática en acto es un requisito que los intervinientes puedan captar sensorialmente los mensajes

5 Nótese que esto no es una exclusividad de las novedosas tecnologías de la información. En rigor, ya en un telégrafo hallamos una modalidad, imperfecta si se quiere, pero real, a fin de cuentas, de este componente cognoscitivo.

6 Con esto aludimos al hecho de que es la finalidad la que unifica los diversos componentes que configuran un artefacto, y que esa unión es siempre de orden accidental. Para una discusión más en detalle de esta cuestión, véase: Carreño (2017).

que se les ofrecen. En nuestro ejemplo, esto significa que, si los estudiantes quieren asistir telemáticamente a la clase, deben estar en condiciones de escuchar y/o ver, a través de sus dispositivos, lo que el maestro les transmite desde el suyo. Lo interesante del caso, no obstante, es que si bien las personas que hacen uso de estos artefactos pueden estar a considerable distancia unos de otros (incluso intercontinental), cada uno de ellos debe estar *lo suficientemente cerca* del aparato en cuestión que está utilizando para participar de la videoconferencia. ¿Cuán cerca? Pues justamente lo necesario como para poder escuchar o ver, al menos, las imágenes y sonidos que el aparato recibe del distante emisor.

Si volvemos a examinar la tipología de la presencia natural que antes esbozamos, veremos que esta proximidad física a la que nos referimos se vincula con eso que hemos denominado presencia local o circunscriptiva. Por muy lejano que esté el emisor del receptor, es un hecho que, uno y otro, deben hacer usos de artefactos y dispositivos con los que deben tener alguna clase de contacto físico. Por supuesto, este contacto puede ser más o menos mediato, dependiendo del tipo de dispositivo que se emplee y de los propósitos de la persona que los usa.⁷ Pero el hecho es que ese contacto corporal ha de existir. De esto se sigue que la presencia telemática, además de esa dimensión cognoscitiva a la que hacíamos alusión, incluye también un aspecto locativo, que es en cierto sentido material respecto de aquel otro. Lo calificamos así porque es aquello a partir de lo cual (*ex qua*) la presencia telemática puede realizarse.⁸

Estas consideraciones plantean una serie de cuestiones ulteriores. ¿Vale lo dicho para una conversación telefónica? ¿Qué sucede si, retomando nuestro ejemplo, lo que el estudiante ve y escucha es solo una grabación de una clase que tuvo lugar hace meses o años? La comunicación por correspondencia en papel, ¿comporta también

7 Si además se quiere actuar como emisor y no solo como receptor, sea mediante una locución o escribiendo un mensaje, esa cercanía al aparato deberá ser, presumiblemente, todavía más próxima.

8 Tomamos la expresión en el sentido técnico que le da Santo Tomás. Véase, por ejemplo, *De princ. natur.*, c. 1.

este tipo de presencia telemática? ¿Y si se trata de un correo electrónico o de un mensaje de texto? Todas estas interrogantes tienen sin duda un interés, pero el entorno crecientemente tecnificado en el que nos desenvolvemos puede llevarnos a asignarles una mayor importancia de la que en realidad poseen. A nuestro parecer, el asunto de mayor espesor filosófico que plantea nuestra hipótesis acerca de la presencia telemática no es tanto el referido a los vertiginosos desarrollos tecnológicos contemporáneos, sino más bien lo que ese tipo de presencialidad nos dice, por comparación y contraste, con lo que en el lenguaje ordinario denominamos como “presencia”.

Para ilustrar lo dicho, piénsese en el caso de un conocido que nos relata que asistió *presencialmente* a un concierto. Entendemos lo que nos quiere decir: él estuvo *ahí*, en la misma sala de eventos en las que unos artistas interpretaron unas piezas musicales de su gusto. Un examen más detenido del asunto nos revela, no obstante, que esta “presencia” no es tan obvia ni evidente como podría parecer *prima facie*. Por una parte, es claro que también aquí la presencia cognoscitiva suele desempeñar un papel. Si nuestro amigo estuvo en la sala del concierto, pero en lugar de escucharlo y disfrutar de él, se puso unos audífonos para oír una brillante conferencia de un académico experto en historia de la música contemporánea, tendríamos que concluir que su asistencia al acto musical no ha sido completa. En cierto sentido, estuvo presente. Pero en otro —acaso el más significativo—, no estuvo ahí.

Se podrían mencionar, sin duda, otras situaciones en las que nuestra presencia en un determinado lugar no exige ese aspecto cognoscitivo, o al menos, no con tanto rigor. Podríamos imaginar un grupo de personas que son requeridas para asistir a un determinado recinto con el solo propósito de repletarlo.⁹ Pero incluso en estas situaciones (por cierto, para nada infrecuentes), se nos plantea la interrogante acerca de qué tipo de presencia es esa que podemos

9 Tenemos en mente situaciones tales como mítines políticos, marchas, discursos de final de temporada en empresas, personas que son contratadas como *extras* en las filmaciones de películas, y otras por el estilo. Si bien en estos casos los presentes pueden también estarlo cognoscitivamente, no es eso, en primer lugar, lo que se solicita de ellos, sino su presencia física o corporal.

asignarles a dichas personas. Siguiendo el esquema que antes esbozamos, la respuesta espontánea es que se trataría de una presencia localizada o circunscriptiva. Ahora bien, y como veíamos, Tomás de Aquino describe este modo de estar presente como el resultado del contacto de la cantidad dimensiva de un cuerpo con la cantidad dimensiva de otro cuerpo. Es sencillo aplicar esta caracterización cuando se trata de dos cuerpos que están presentes uno a otro, como lo pueden estar dos piedras que permanecen contiguas entre sí. Pero si volvemos al ejemplo del concierto, veremos que la situación ya no es tan diáfana. ¿Con qué cuerpo exactamente debe este sujeto estar en contacto para estar presente en la sala de conciertos? ¿Con otros asistentes? ¿Con los intérpretes musicales? ¿Con las paredes o el suelo del recinto? De modo todavía más general, cuando digo que “estoy con fulano”, ¿debo acaso estar en un contacto físico con él?

Para salir de estas y otras dificultades adicionales, podríamos hipotetizar que en lo que denominamos como “presencia humana” se incluyen, en proporción variable, una dimensión local, situacional y cognoscitiva. A nuestro juicio hay un elemento de verdad en esta hipótesis. Pensamos, por cierto, que es mucho lo que puede conservarse y rescatarse del esquema tomista acerca de la presencia y, en particular, de la distinción entre una presencia local o circunscriptiva, la presencia de la parte cuantitativa y la presencia por conocimiento, que son las más relevantes para el problema que aquí nos ocupa. Pero es también claro que este enfoque es susceptible de enriquecimiento y precisión, especialmente cuando se trata de la presencialidad propia de una realidad a la vez corpórea y personal, como lo es la humana. Es precisamente en este punto que las investigaciones de Maurice Merleau-Ponty acerca de la corporalidad y la percepción humanas pueden ofrecernos un complemento digno de tenerse en cuenta.

La presencia corporal humana en Merleau-Ponty

La encarnación no es uno de los temas centrales, sino el central, de la filosofía de Merleau-Ponty. La corporalidad no es solo una propiedad de los objetos, sino principalmente de la persona humana

que se vincula originariamente con el mundo a través de su cuerpo (Escribano, 2004: 97-99; Barbaras, 1998: 13-29). La pregunta por la importancia de la presencialidad o la del papel que puede tener una presencia virtual, es muy pertinente en el autor francés. ¿Qué propiedad tiene la presencia interpersonal para que sea difícilmente reemplazable por una comunicación telemática? Para responder a esta cuestión, revisaremos tres aspectos del pensamiento de Merleau-Ponty: el mundo, el otro y el espacio.

❖ Mundo e intermundo

Uno de los principios en los que se sustenta la filosofía merleau-pontyana es la interrelación entre el sujeto y el mundo. Ambos se reclaman, de manera que se puede hablar de un intermundo en el que el cuerpo tiene un papel central: “no habría otros para mí, ni otros espíritus si yo no tuviese un cuerpo y si a su vez no lo tuviesen ellos, un cuerpo mediante el cual pueden deslizarse en mi campo” (Merleau-Ponty, 2015: 134-135). Desde esta perspectiva, la relación carnal con el mundo y el otro no es un accidente que sobreviene desde fuera a un puro sujeto de conocimiento. Tampoco es “un contenido” de experiencia entre muchos otros, sino que es nuestra inserción primera en el mundo y en la verdad (Merleau-Ponty, 2015: 134-135). Dicho de otra forma, por el cuerpo propio accedemos al mundo de las personas y de las cosas.

La importancia de la relación carnal con el mundo se aprecia mejor al contrastarla con la visión que tiene el idealismo trascendental, para quien el mundo aparece como traslúcido y el otro como un problema. La corriente intelectualista otorga a la conciencia el poder de acceder a una verdad universal que existe al margen de un lugar, de un cuerpo, sin *ecceidad* (Merleau-Ponty, 1957: X). Merleau-Ponty critica al análisis reflexivo (o intelectualista) que haga desaparecer al otro con la consecuencia de la pérdida del yo. La mera relación espiritual no da cuenta de los vínculos interpersonales en el caso de la persona. El mundo construido a partir de la conciencia no es real, carece de la necesaria opacidad que confiere la materia y que invita a una aproximación por escorzos. Es interesante notar

que la crítica merleau-pontyana al intelectualismo e idealismo no se dirige a ciertos filósofos en particular, sino más bien a un enfoque en el que prima la razón por encima de la experiencia que incluye a la corporalidad (Ramírez, 2013: 64).

Como veremos más adelante, la crítica merleau-pontyana al intelectualismo es útil para explicar las limitaciones que puede tener una comunicación telemática. Así como una comprensión exclusivamente espiritualista de la persona no da cuenta de su actuación, de la misma manera una comunicación exclusivamente virtual no logra capturar todos los aspectos del encuentro de la persona con el otro.

En esta relación del sujeto con el mundo el papel del cuerpo propio es crucial. Actúa en el mundo como lo hace el corazón en el organismo: “mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma un sistema con él” (Merleau-Ponty, 1957: 223). En este “sistema” se comprende lógicamente a los otros y a las cosas instaladas en el espacio. Por la cohesión que guardan entre sí los que forman parte del sistema no es posible explicar la vivencia de esta relación de una manera objetivista, como si se hiciera un dibujo desde arriba. En tal caso: “La unidad del objeto sería pensada, y no experimentada como el correlato de nuestro cuerpo” (Merleau-Ponty, 1957: 224). La experiencia de sujetos encarnados es la que nos da el verdadero conocimiento de las cosas en su singularidad y espacialidad, sin satisfacerse con un saber meramente simbólico. La experiencia perceptiva es la que permite al sujeto “meterse en el espesor del mundo” (Merleau-Ponty, 1957: 224).

La percepción del cuerpo propio y la percepción exterior son las dos caras de un mismo acto porque hay una conexión viva del cuerpo con la cosa y el mundo que no responde a una explicación geométrica o causalista. Se tiene más bien “una recreación o una reconstitución del mundo en cada momento” (Merleau-Ponty, 1957: 225). La originalidad de cada experiencia, fruto del enlace del sujeto con el mundo, nos ofrece una perspectiva interesante para evaluar el papel que tiene la presencialidad.

Para examinar más de cerca esta relación viva de la persona y el mundo, Merleau-Ponty propone fijar la atención en la sensación que no solo tiene una significación motriz y vital, sino que expresa

una manera de ser en el mundo, es decir, la dimensión espacial, la asunción del cuerpo de esa parte del mundo, hasta el punto de que se puede afirmar que “la sensación es literalmente una comunión” (1957: 229, 233). La correspondencia que se establece en la sensación es tan estrecha como para llamarla comunión entre el cuerpo personal y la cosa percibida. La fuerza de esta afirmación nos permite notar que no es posible considerar una relación humanamente válida al margen de toda experiencia corporal. La comparación constante que realiza Merleau-Ponty entre esta mirada existencial y la que podríamos llamar abstracta o intelectualista, le lleva a destacar la influencia que las cosas tienen sobre el sujeto que las percibe y el modo como este se pliega ante su “encanto”. Esta adhesión solo es posible en un escenario real: “Si las cualidades irradian en torno suyo cierto modo de existencia, si tienen un poder de encantamiento y algo que acabamos de llamar sacramental, es porque el sujeto que siente no las plantea como objetos, sino que simpatiza con ellas, las hace suyas y encuentra en ellas su ley momentánea” (1957: 235).¹⁰

❖ El otro

Hemos destacado la estrecha relación que se da entre el sujeto y el mundo y cómo esta se origina en la percepción. Nuestra atención se centra ahora en el trato con el otro que en el idealismo se presenta problemática. La paradoja está en la armonización de la tensión en que las dos respectivas perspectivas (el yo y el otro) parecen enfrentarse. Merleau-Ponty explica que la solución a esta paradoja es considerar al Ego y al Otro en situación, es decir, en su inhesión en el mundo (Merleau-Ponty, 1957: X). Dicha solución implica salir del encierro del *cogito*, como pensamiento de sí mismo y la valoración del otro en su naturaleza y situación histórica. Siguiendo a Husserl, afirma que solo desde la consideración de la propia encarnación y la del otro, se logra una intersubjetividad (Merleau-Ponty, 1957: XI).

¹⁰ “La sensación tal como nos la da la experiencia no es una materia indiferente y un momento abstracto, sino una de nuestras superficies de contacto con el ser ...” (Merleau-Ponty, 1957: 244).

La dimensión histórica del sujeto solo es posible en la coexistencia con otros y en la comunicación de tareas. En esta conexión hay un mutuo descubrimiento: “En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva misma no tiene límites definidos, se desliza espontáneamente en la del otro y juntas son recogidas en un único mundo en que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción” (Merleau-Ponty, 1957: 388).

Aunque se trate de tareas abstractas, el vínculo con el otro siempre tiene su origen en la experiencia del cuerpo propio y del otro. El cuerpo que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él una manera familiar de tratar el mundo, intenciones en común, forma un todo con el otro. Hasta el punto de que se da una cohabitación de los cuerpos (Merleau-Ponty, 1957: 389). Según Merleau-Ponty, la dimensión social se manifiesta por el solo hecho de existir y es anterior a cualquier objetivación (Merleau-Ponty, 1957: 398). De tal manera que la intersubjetividad se nos presenta como una necesidad del ser de la persona, por esta razón la presencia del otro, su existir en carne y huesos, es imprescindible para los vínculos personales y para la construcción de la historia. Aquí reside un punto crucial de la cuestión que tratamos, y sobre el que habremos de volver en la sección final. La riqueza nunca agotada de la percepción y, en particular, de la percepción del otro, no se conserva a cabalidad en la comunicación virtual. Los medios técnicos que en ella se ponen en juego, sean estos visuales o auditivos, ciertamente posibilitan superar las distancias espaciales (de ahí su utilidad), pero empobrecen y limitan, en la misma proporción, la experiencia perceptiva de los interlocutores. El intercambio interpersonal no se realiza plenamente en el terreno de lo virtual.

❖ Espacio y latencia

Merleau-Ponty se refiere frecuentemente a una cierta generalidad, un anonimato que antecede, en cierto modo, al sujeto. Una explicación de este fenómeno es el contraste entre lo actual y lo habitual. En la percepción del mundo y de los otros, tenemos una cierta familiaridad con lo que conocemos, lo habitual, a la vez que no

alcanzamos a percibirlo todo en la dimensión actual. Siempre se dan este conocimiento previo y la incompletitud. Ambos coexisten y se oponen a la comprensión del conocimiento como aprehensión total, completa.

Nuestra visión de un objeto da por cierto algo más allá de él, la visión no es solo de lo actual, sino también de la dimensión de lo posible. Esta situación se verifica en todos los sentidos y también más allá del conocimiento sensorial, porque el objeto tiene una profundidad que no se agota con nuestro conocimiento. A la vez, el sujeto que conoce no es el que está actualmente conociendo, sino que es también el que ya conoce porque está familiarizado con la cosa, porque hay un hábito que se ha formado de una manera prerreflexiva. Así se explica que haya acciones que parecen automáticas, pero que en realidad deben su precisión a un conocimiento que podemos calificar como “pre-ciencia” (Merleau-Ponty, 1957: 238; García, 2005: 206).

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty explica que la dimensión espacial del sujeto juega un papel central en la forma de conocimiento recién explicada como también en la relación de la persona con el mundo y con los otros. El sujeto no conoce por medio de asociaciones, sino por una conciencia global de la situación espacio-temporal (Merleau-Ponty, 1957: Parte I, cap. III). La relación con el espacio, que es la que reclama nuestro interés, se verifica en vista de una acción actual o posible. Es una espacialidad de situación. Tal como ya se ha visto, esta es una idea muy importante en el pensamiento merleau-pontyano. No hay una espacialidad abstracta, sino en función de una acción y ligada, como es obvio, al cuerpo del que ejecuta la acción, lo que llama cuerpo propio (1957: 106-107).

Esta comprensión del espacio se vincula con la explicación de la latencia o generalidad, porque ambas se comprenden en el marco de la acción y de la situación. Los conocimientos obtenidos de un modo prerreflexivo son el supuesto de aquellos que se adquieren de modo consciente o expreso. Del mismo modo, el espacio experimentado en el cuerpo propio, es la base o fundamento de las otras maneras de vivenciar la espacialidad. En la sección siguiente se recogerán las consecuencias que tiene esta visión del espacio en la

solución o respuesta a la cuestión de la presencia. Por de pronto, vale la pena subrayar que estas dimensiones latentes no se advierten tan claramente en la interacción virtual, en la que el espacio y el tiempo están previamente delimitados y fijados por los medios técnicos de los que se hace uso.

La presencia personal humana

Pensamos que las consideraciones de Merleau-Ponty y, en general, de la escuela fenomenológica, pueden enriquecer la tipología de la presencia que compendiamos en la primera sección de este artículo siguiendo los textos del Aquinate. Antes de comenzar esta tarea, es necesario introducir dos aclaraciones preliminares, a fin de dibujar bien su sentido y horizonte.

La primera es de índole metodológica y dice relación con el alcance y la direccionalidad de la integración que sugerimos. En efecto, escapa a nuestros objetivos la pretensión de realizar una síntesis entre dos pensamientos de tenor, propósito y contexto tan diversos, como lo son el de Merleau-Ponty y Tomás de Aquino. La dificultad no puede asignársele solo a las limitaciones del espacio con que contamos, sino ante todo al problema no menor de su última y definitiva compatibilidad metafísica.¹¹ A nuestro juicio, no es imprescindible resolver esa cuestión para admitir que es posible rescatar ciertos aspectos de la propuesta de Merleau-Ponty y de sus discípulos respecto del asunto particular que nos ocupa, con el fin de desarrollar y proyectar una dimensión del pensamiento filosófico del Aquinate. Al llevar a cabo este ejercicio, entonces, asumimos el marco ontológico que ofrece la doctrina tomista: es desde dicho marco que planteábamos el problema preliminar (lo distintivo de la presencia “física” del hombre, en contraposición con una presencia telemática) y es también ese marco el que buscamos ampliar con las consideraciones fenomenológicas esbozadas en la sección previa.

¹¹ La bibliografía, en este punto, es muy abundante. Para un par de estudios recientes, véase: Colledge (2021); Wagner (2021).

La segunda precisión que tenemos en mente ya nos introduce al meollo del asunto que nos ocupa. Se trata del eje conceptual que vertebrará la integración que nos hemos propuesto llevar a cabo. Una posible línea de trabajo consistiría en contrastar lo que Merleau-Ponty entiende por percepción, y lo que el Aquinate describe, en varias de sus obras, como sensibilidad interna y externa, siguiendo el precedente aristotélico y árabe.¹² Una investigación de esta clase, cuya sede epistémica es la de la psicología filosófica, tendría por cometido fundamental el precisar la eventual compatibilidad entre uno y otro enfoque, y el mutuo enriquecimiento que podría reportarles un tal encuentro. Aun admitiendo la fecundidad de esta clase de composición, aquí optamos por una senda diversa y más atingente, nos parece, al foco de este trabajo. Nos referimos a la noción de una presencia personal específicamente humana.

Si se atiende a lo dicho antes en este artículo, podría resultar desorientador que propongamos articular nuestra interpretación en torno a un tipo de presencialidad que, de hecho, no está explícitamente contenida en el listado que nos legó el Aquinate. Esto es cierto, sin duda, pero nuestra tesis es que el concepto de una presencia corporal humana no solo es coherente con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, sino que más aún, constituye una proyección fructífera del mismo, en la medida que permite aglutinar, por una parte, varias de sus especulaciones acerca de la presencia, y por otra, asimilar los aportes venidos de otras tradiciones y escuelas (incluyendo, por supuesto, la de Merleau-Ponty). Dado que esta integración, según decíamos, toma como fundamento la doctrina filosófica tomista, corresponde partir por trazar el lugar que en ella le cabe a la noción de una presencia corporal humana para, a continuación, examinar cuáles de los desarrollos del fenomenólogo francés podrían enriquecerla.

Siguiendo esta línea, partamos por recapitular un punto que ya emergió antes en esta exposición. La presencia local, según Tomás,

12 La influencia de Aristóteles en este punto es bien conocida. Pero es también un hecho que en la elaboración que el Aquinate hace de esa doctrina (especialmente de los sentidos internos) se deja sentir el influjo de los filósofos árabes y, sobre todo, de Averroes. Véase: Carreño (2020b: 274-277).

es aquella que surge del contacto de las cantidades dimensionales de un cuerpo con las de otro. Ahora bien, un análisis somero de un par de situaciones cotidianas bastó para mostrarnos que esta presencia locativa, aun siendo parte importante de nuestro “contacto” con el mundo, no logra capturar todos los elementos que están en juego en él. Por ello, decíamos que en la presencia “corporal” del hombre hay también un elemento cognoscitivo insoslayable. Pero si esto es así, es porque en el modo característico y distintivo de estar presente el hombre a otros cuerpos —algunos de los cuales son también hombres—, lo más decidor no es, en definitiva, su corporalidad misma, sino más bien su personidad, como se explicará un poco más adelante en este trabajo. Con todo, y a fin de evitar una comprensión parcial de este aserto, es pertinente recuperar un punto de doctrina frecuentemente mencionado por Tomás de Aquino, y en el que coincide también una buena parte de la escuela fenomenológica. Este dice relación con la recepción que el Aquinate le brinda en su filosofía a los fundamentos de la teoría hilemórfica de cuño aristotélico, puesto que es desde dichos fundamentos que comprende la estructura entitativa de las substancias compuestas (*De ente et ess.*, c. 1; *De princ. natur.*, cc. 1 y 2; *Q. D. De anima*, aa. 9 y 12; *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 5; *In I Physic.*, lect. 13; *S. Th.*, I, q. 66, a. 1), incluyendo al hombre. En el esquema antropológico así resultante, pueden identificarse dos co-principios esenciales del viviente humano, denominados alma y cuerpo. La primera es su forma substancial, es decir, el acto primero y vivificador, que le comunica el *esse* al principio potencial e indeterminado denominado como materia, constituyendo así una sola substancia, que es el compuesto humano (*SG.*, II, c. 68; *S. Th.*, I, q. 76, aa. 3, 4, 6, 7).

Pero por supuesto, esto no es todo lo que se puede decir del hombre. Justamente en razón de su alma subsistente e inmortal, él se incluye en la jerarquía más alta de las substancias intelectuales (*SG.*, IV, c. 11; *S. Th.*, I, q. 18, a. 3). Cada una de estas substancias intelectuales es un individuo, y lo es con un grado de perfección que supera todo lo accesible a la esfera infrahumana.¹³ Santo Tomás nos advierte

¹³ “Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no solo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas” (*S. Th.*, I, q. 29, a. 1, co).

que es precisamente para subrayar este modo de ser más perfecto y digno que tienen los singulares de naturaleza racional que se emplea el nombre de persona: substancia individual de naturaleza racional, según la definición de Boecio (1847: 1345) o subsistente distinto en una naturaleza intelectual, según la reformulación tomista (*De Pot.*, q. 9, a. 4, c. 5). Más allá de los matices que pudiesen hallarse en uno y otro enunciado, lo que ambos autores parecen tener en mente es la radical novedad y la existencia irrepetible que a cada persona le compete, en tanto que individuo. Ciertamente, cada persona posee una reflexividad intelectual, en virtud de la cual puede volver sobre sí misma para conocerse y amarse; la interioridad que de ello resulta es expresión de una autoposición que se manifiesta también en el plano operativo como un señorío sobre los propios actos. En conjunto, todos estos rasgos anuncian la especial dignidad que le compete a cada persona, y por eso, ella no está dirigida únicamente al bien de la especie, como sucede con los vivientes infrahumanos, sino que es ya un fin en sí misma, que exige respeto y cuidado (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3; *De Pot.*, q. 9, a. 3; *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2).

Según decíamos, en el marco ontológico y teológico de la doctrina tomista, todas las substancias intelectuales son personas, pero solo las humanas tienen la peculiaridad de poseer una dimensión corporal. En efecto, es ante todo por su alma inmortal que el hombre es persona, pero esa alma constituye con la materia que actualiza una sola substancia. Eso quiere decir que el cuerpo humano no es algo adosado a la persona humana, sino que está él mismo *personificado*: es cuerpo de *esta* persona (del Río, 2023: 188). Por eso, cuando decimos “persona”, refiriéndonos al hombre, no solo designamos su alma —aunque en ocasiones podemos proceder así, si queremos nombrar al todo por su dimensión o parte más importante—, sino un todo subsistente en una naturaleza racional, que incluye su alma y su cuerpo (del Río, 2023: 188). Por eso, para Santo Tomás, la configuración morfológica y funcional del cuerpo humano no es casual. El alma humana no puede unirse substancialmente a cualquier clase de organismo; por el contrario, esa alma actualiza, vivifica, informa, organiza y dispone una organicidad apta para las operaciones propias del hombre, entre las cuales se cuentan no solo las vegetativas y

sensitivas, sino también las específicamente intelectuales (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5; *Q. D. De anima*, a. 8; *SC.*, II, c. 90; *S. Th.*, I, q. 76, a. 6). En la mano y la posición erguida, consecuencia de su bipedestación, encuentra el Aquinate testimonios inequívocos de la singular nobleza que distingue al cuerpo humano como dimensión de un ser personal que trasciende el plano de la organicidad bruta (*S. Th.*, I, q. 91, a. 3, ad 2, 3; Echavarría, 2019: 345-366). Prolongando esta línea, se puede añadir que el modo específicamente humano de satisfacer ciertas necesidades naturales asociadas a su corporalidad, como la protección física, la nutrición y la sexualidad, son manifestación de esta especial dignidad que le compete al cuerpo de un ente que es ya persona.

Pensamos que estas consideraciones permiten enriquecer y a la vez aglutinar ciertos aspectos de la presencia corporal humana sobre los que antes insistimos. Por supuesto, el contacto físico por contigüidad es una dimensión de la presencia de una persona humana en un entorno de objetos, pero es patente que no es todo lo que la especifica y distingue. Esta persona accede cognoscitivamente a ese entorno, y se hace también presente al mismo interviniendo en él. Es aquí, precisamente, donde pueden integrarse con provecho los aportes de Merleau-Ponty y sus discípulos y continuadores respecto del mundo, el otro y el espacio (Ramírez, 2013: 83-84).

En la filosofía contemporánea en general, y en su vertiente fenomenológica en especial, es frecuente hallar expresiones del tipo “yo soy mi cuerpo”, en reacción polémica contra un dualismo de raigambre cartesiana que se considera, con buenos motivos, como insuficiente tanto en el plano ontológico como en el antropológico (Gallagher y Zahavi, 2008: 205-210). No es necesario adherir a ninguna clase de materialismo para conferirle a tales formulaciones un sentido admisible. Como es sabido, el vocablo griego *soma* es empleado por Aristóteles, siguiendo el uso habitual de su tiempo, tanto para designar una substancia que puedo apuntar y mostrar, esto es, un *tode ti*, como para denominar la materia (*hyle*) de un cuerpo vivo (*Met.*, VII, 2, 1028b, 8-20; Le Blond, 1945: 32; Tresmontant, 1974: 34). De ello se sigue que una proposición como “yo soy mi cuerpo” puede tener dos sentidos fundamentalmente diversos. En uno, que

trasunta un materialismo craso e irreconciliable con la doctrina de Tomás de Aquino, se afirma que la estructura entitativa del hombre se reduce a un principio material; pero en el otro, aceptable en el marco de la tradición tomista, se declara que ese hombre es una substancia compuesta de forma y materia. Como es patente, la idea de un cuerpo personal, de cuya presencia característica aquí tratamos, no queda de ninguna manera excluido de este segundo sentido.

Hacemos esta acotación para subrayar que, más allá de cuál haya sido el sentido que su autor les quiso dar, expresiones como las que Merleau-Ponty avanza respecto de la necesidad de una corporalidad con vistas al establecimiento de una interrelación sujeto-mundo no son en absoluto incompatibles con la doctrina tomista. Al menos en el estado de vida presente, es efectivamente en y por el cuerpo que se nos hace presente un entorno significativo de personas y cosas, que de hecho no es ya solo un entorno, sino un mundo. Este mundo no es, como bien lo observa el francés, totalmente transparente a la mirada del sujeto, precisamente por el concurso que le cabe a la dimensión material tanto en la configuración ontológica del mundo como en la de la persona humana que lo presencia. Fiel al principio de que lo cognoscible lo es en tanto que está en acto, el Aquinate afirma en varios pasajes que la materia, en tanto que potencia pasiva pura, no puede ser conocida, sino solo por analogía con la materia segunda, o en la medida que está actualizada por la forma (*De ver.*, q. 3, a. 5; *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3; *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 3; *S. Th.*, I, q. 15, a. 3; *In I Physic.*, lect. 15, n. 10; *De princ. natur.*, c. 2). De aquí se sigue que todas las realidades corporales llevan inscritas en su esencia una dosis de potencialidad que resulta en cierto sentido indócil frente a las pretensiones intelectualistas y descarnadas de un idealismo trascendental.

Dado que la materialidad concursa en la sensación, y muy concretamente, en las disposiciones corporales y orgánicas que sin duda tienen un papel en el acto de sentir, se podría esperar que esta opacidad natural de la materia afectase la constitución del propio ser humano como sujeto cognoscente, y en particular, de su percepción. Merleau-Ponty considera que el acceso de la persona al mundo y a las cosas se da principalmente por la copertenencia de ambos.

Esta compenetración —relativa o parcial, si se quiere, pero sin duda efectiva en términos operativos—, conecta con la idea del francés, ya comentada aquí, acerca de la suerte de comunión que se establece por medio de la sensación entre el cuerpo personal y la cosa percibida. Se trata de una constatación penetrante, y que encuentra también su lugar en el marco de una gnoseología inspirada en la obra de Tomás. Para este, como para Aristóteles, sin inmutación corporal no hay acto de sentir. Pero no es esa inmutación misma lo que así percibimos, sino que, por medio de ella, la facultad correspondiente se identifica con la forma del objeto percibido (*In III De anima*, lect. 8; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, sc).¹⁴ Desde la perspectiva del Aquinate, sin embargo, se podría argumentar que esta identificación “intencional” sujeto-objeto que tiene lugar en la sensación es sin duda un aspecto relevante de la presencia corporal, pero no hay todavía en ella nada específicamente humano. La presa que el león asecha le es presente de este modo, así como lo está el águila a sus huevos que observa desde el aire. En el hombre, por contraste, el conocimiento sensible se vincula con otro modo de conocer, ese que denominamos intelectual. Este ya no depende *per se* del concurso de un órgano corporal, y por ello, posee las notas de universalidad y totalidad que le son características:

Al hombre le corresponde entender más que a los demás animales. Porque es manifiesto que solo el hombre considera los universales, las relaciones de las cosas y las cosas inmateriales, que solo percibe el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento no puede ser un acto ejecutado por un órgano corporal, del mismo modo que la visión se ejerce a través del ojo [...]. El intelecto conoce las cosas inmaterialmente, incluso aquellas que son materiales por naturaleza, abstrayendo la forma universal de las condiciones materiales individuales. Luego es imposible que la especie de una cosa sea conocida materialmente en el

14 Para el sentido de la “intencionalidad” como referencia constitutiva a la realidad, véase: Moya (2000).

entendimiento; luego no se recibe en un órgano corpóreo, pues todo órgano corpóreo es material (*Comp. Theol.*, I, c. 79).¹⁵

Siguiendo la pista aristotélica, Tomás de Aquino reiterará una y otra vez que el sujeto que en definitiva conoce no es una facultad sensitiva ni un entendimiento puro, sino una persona humana. En ella, ambas operaciones cognoscitivas se encuentran íntimamente vinculadas, de modo que los objetos del mundo le son presentes también de manera unitaria y distintiva. La corporalidad sigue desempeñando un papel en este modo de estar presente, pero se trata de un papel nuevo y en cierta medida original, derivado del hecho, ya comentando, de que esa corporalidad es una corporalidad personificada.

La percepción, que es origen del contacto de la persona con el mundo, es también la condición de posibilidad de su encuentro con el otro. En efecto, sin dimensión corporal no es posible una intersubjetividad ni, por tanto, un vínculo interpersonal. La donación, que es rasgo constitutivo de la personeadad, solo puede concretarse, en la esfera de la vida humana, en una existencia corporalizada. La relevancia de la dimensión corporal humana en las relaciones interpersonales tiene dos correlatos muy claros en la realidad del rostro y en el fenómeno de la vestimenta. El primero, gracias a un despliegue maravilloso de estructuración anatómica y control nervioso, es el reflejo corporal más ostensible de esa interioridad que, según veíamos, es inherente a la condición de persona. La vestimenta, por su parte, es no solo un medio de protección y abrigo, sino también vehículo de expresividad y de recato ante la mirada de ese rostro, un rostro que no es sino presencia de otro. Comprendido a la luz de lo dicho antes en esta sección, el sentimiento de pudor puede ser entendido como una expresión de esa natural intimidad que es característica

15 Véase también *De ver.*, q. 10, a. 8; *De ver.*, q. 24, a. 2; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad. 3; *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1, co; *Q. D. De anima*, a. 2, ad. 3; *Q. D. De anima*, a. 8, ad. 20; *Q. D. De anima*, a. 16, ad. 5; *Q. D. De anima*, a. 18, ad. 8; *SG.*, II, cc. 66, 82; *S. Th.*, I, q. 75, aa. 2, 3, 6). Para una exposición histórica y pormenorizada de los argumentos empleados por Tomás y sus contemporáneos para avalar la tesis de la inmaterialidad del conocimiento intelectual, véase: Oguejiofo (2001: 77-127).

de la persona, y que en el caso de la persona humana se extiende también a ese cuerpo que es parte integral de su naturaleza (del Río, 2023: 189-190). No solo evitamos exponer nuestros pensamientos y sentimientos más hondos a la mirada escrutadora de cualquiera; también nuestros cuerpos son parte de ese natural deseo de resguardo, que no es tanto un ocultamiento como una reserva para el plano de la auténtica relación interpersonal fundada en el respeto y el amor.¹⁶

Lo dicho hasta este punto enfatiza el aspecto propiamente cognoscitivo que conlleva una presencia corporal humana. Nos parece, sin embargo, que las reflexiones de Merleau-Ponty pueden también enriquecer nuestra conceptualización de la dimensión local o circunscriptiva que es inseparable a esa presencia. Para avanzar en esa línea, partamos por constatar que la idea de una presencia local o *circunscriptiva*, tal y como la comprende Santo Tomás, supone una noción bien precisa de corporeidad. En este marco, una substancia compuesta, por el hecho de tener materia, está determinada por el accidente de la cantidad y es por tanto extensa, sea en una, dos o tres dimensiones. Estas últimas, las substancias extensas en las tres dimensiones, reciben el nombre de cuerpos (*S. Th.* I, q. 3, a. 1, arg. 1; q. 52, aa. 1 y 2). Pero estos cuerpos no existen suspendidos en el vacío, sino que están unos en relación con otros. Cuando la cantidad dimensiva de un cuerpo está en relación de contigüidad con la cantidad dimensiva de otro cuerpo, ambos quedan mutuamente localizados. A partir de estas nociones fundamentales pueden elaborarse conceptos más abstractos, como el de lugar (que Aristóteles define como la superficie inmóvil del cuerpo continente, inmediatamente contigua al cuerpo localizado) (*Physica*, IV, 4, 212a, 20-21) o el de

16 Escribe acerca de esta cuestión Merleau-Ponty: "El hombre no muestra ordinariamente su cuerpo, y cuando lo hace es bien con temor, o bien con intención de fascinar. Le parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo roba, o por el contrario, que la exposición de su cuerpo le va a entregar al otro sin defensa, que el otro será reducido a la esclavitud" (Merleau-Ponty, 1957: 183). Continúa la cita explicando que en el pudor o en la impudicia se da la dinámica del amo y del esclavo. El otro puede reducir mi cuerpo a objeto, por eso lo cubro, porque puedo dejar de ser considerado como una persona. Si me muestro en mi cuerpo, también me rebajo como persona, porque me expongo a ser reconocido por el deseo.

espacio (que surge al considerarse las relaciones de distancia de los cuerpos, que son reales, abstrayendo de la materia concreta en que se dan) (*In IV Physic.*, lect. 6).

Como lo ha hecho notar T. Suárez-Nani, en la cosmovisión medieval el concepto de lugar y no el de espacio suscitaba mayor interés especulativo (2008: 89). Con el advenimiento de la Modernidad la situación sufre un giro drástico, y probablemente eso explica la mayor atención que la fenomenología le presta a la idea de espacio. Pero el contraste no se acaba aquí. Especulaciones como las aristotélicas y tomistas caben dentro de lo que la escuela fenomenológica concibe como un modo objetivista o en tercera persona de aproximarse a la realidad corporal, típicamente diferente de la perspectiva corporizada y en primera persona de un cuerpo vivido, que autores como Husserl o Merleau-Ponty buscan implementar.¹⁷ No se trata de que la primera sea ilegítima o errónea. Por el contrario, aquel es un examen posible que un observador puede darle al cuerpo y a los contactos o relaciones que él mantiene con otros cuerpos semejantes; de hecho, esta es una mirada que se plantea como un requisito en ámbitos epistemológicos como el de la ciencia empírica. Pero no se debe pasar por alto que si ese observador puede hacer del cuerpo —también de su propio cuerpo— un objeto de observación, es a condición de que dicho observador sea un cuerpo viviente.

Si la idea de espacialidad que deriva de la perspectiva objetivista de la corporalidad es de tipo aloccéntrica, la que se le suele contraponer en el plano del cuerpo vivido es egocéntrica. Se trata, en este segundo caso, de un espacio centrado y definido en función de la percepción y de la acción del cuerpo que percibe u opera. Más aún, y como se señaló antes, según la tradición fenomenológica el marco de referencia egocéntrico se basa en una experiencia preliminar de tipo propioceptiva, entendida como un sentido innato de posición por medio de la cual la persona humana tiene una conciencia no-observacional y cinestésica de sus miembros y de su postura general (Gallagher y Zahavi, 2008: 219).

17 Son relevantes, a este respecto, las distinciones entre *Körper* y *Leib* introducidas por Husserl. Véase Husserl, *Ideas II* (2005: parágrafos 35 a 42).

No deja de ser interesante la proximidad de esta idea de un marco de referencia propioceptivo con aquel tipo de presencia que Tomás reconoce en su propio esquema y que antes catalogamos como de *la de la parte cuantitativa en el todo*. Por supuesto, la persona humana no es un cuerpo homogéneo susceptible de entrar en contacto con otros cuerpos semejantes. Se trata, en cambio, de un cuerpo vivo —un organismo— con una disposición morfo-estructural altamente especializada y apta para concursar en las operaciones de las que el alma humana es raíz última. De aquí se sigue que la situación de sus diversas partes y órganos comporta ya un tipo de presencia insoslayable, como bien lo ha visto Merleau-Ponty (2000: 37). Pero el aporte del fenomenólogo no se limita a esta suerte de recreación moderna del predicamento aristotélico del *situs*. Aquí, como lo decíamos, hay un cambio de enfoque desde lo que se describe como una perspectiva de cuerpo objetivo versus cuerpo vivido. El punto es importante porque, como hemos visto, el intelecto humano no puede forjar la idea de un espacio ni de un lugar si antes no ha comprendido lo que es un cuerpo y un contacto corporal. Y es también un hecho que, en la misma noción de lo corpóreo y del contacto, no podemos prescindir de alusiones a la captación sensorial. Así, por ejemplo, cuando afirmamos que un cuerpo es extenso en las tres dimensiones, remitimos a la experiencia de lo ancho, lo profundo y lo alto, y cuando hablamos de contacto, de una u otra forma recurrimos a la experiencia táctil ligada a la palpación.

Al decir esto no pretendemos declarar la obsolescencia de la filosofía de la naturaleza de inspiración aristotélica que, por cierto, está también muy presente en la obra del Aquinate. Por el contrario, pensamos que lo que concebimos como un aporte perenne de esta tradición de pensamiento puede ser complementado con una aproximación en primera persona de la realidad de la experiencia de corporalidad en que dicha tradición, en definitiva, reposa. En la presencia personal humana está sin duda operando la clase de presencia que Tomás de Aquino denomina como localizada o circunscriptiva, pero de un modo nuevo y original. La misma experiencia de la corporalidad es posible en la medida que el hombre se experimenta a sí mismo, de un modo innato e intrínseco, como una realidad extensa

y compleja, con una *situación*. Es esta experiencia del cuerpo vivido, como la califica Merleau-Ponty, la que hace posible la idea de un aquí y un allá, de unas dimensiones, y de los consiguientes conceptos de cuerpo y espacio.

Presencia personal y telematicidad

En suma, puede decirse que en el modo de estar presente una persona humana en el mundo y en su relación con otros sujetos de su misma índole, interviene la presencia localizada o circunscriptiva, la cognoscitiva y la “situacional”, es decir, eso que Santo Tomás denomina como “presencia de la parte en el todo cuantitativo”. A este respecto, parece importante enfatizar que la presencia corporal humana no es una mera mixtura de estos tres aspectos, sino un tipo de presencialidad original cuya unidad está en definitiva garantizada por la integración de los diversos aspectos de la naturaleza humana, incluyendo su organicidad y su intelectualidad, en una unidad personal. Pensamos que esta consideración unificada permite salvar algunos escollos al que podría llevar una separación artificiosa de sus diversos aspectos. Así, y volviendo a nuestro ejemplo, lo realmente decisivo de la presencia de una persona en un concierto no es el contacto posible que haya tenido con este o aquel cuerpo; lo relevante es que ese contacto por contigüidad de algún modo tuvo que haber ocurrido, y que dicho contacto está integrado y al servicio de un conocimiento y de una experiencia de la espacialidad que arranca de lo que antes calificábamos como un cuerpo vivido.

En nuestra interpretación, esto que denominamos aquí como presencia personal humana es lo que en nuestro lenguaje cotidiano denominamos como presencia *simpliciter*. Al comenzar este estudio, reconocimos que la difusión de medios tecnológicos ha hecho posible un tipo de interacciones humanas a distancia cuyo análisis exigiría un estudio independiente. Solo como proyección, y teniendo como base lo dicho acerca de la presencia corporal, introducimos algunas consideraciones que nos parecen pertinentes, a este respecto.

Lo primero que conviene subrayar es que en la telematicidad se conserva sin duda algo de la presencia corporal humana. Por eso, lo telemático siempre supone y depende de una presencia personal, en última instancia. Según se indicó en la primera sección al hilo del ejemplo de la clase *online*, la participación de un estudiante en esa instancia docente exige que él tenga una cierta relación física, más o menos cercana, con un dispositivo artificial que sirve de mediador. Por otra parte, es claro que toda la tecnología que se ha generado para facilitar este tipo de intercambios a distancia está al servicio de que los interlocutores puedan interactuar y comunicarse, lo que evidentemente conlleva una dimensión o aspecto cognoscitivo. Pero es también claro que en este tipo de presencialidad no se conserva toda la riqueza de una presencia personal, y por eso, cabe catalogarla como una presencia *secundum quid*. Pensamos que la crítica merleau-pontyana al intelectualismo, mencionada en la segunda sección, es coherente con lo que venimos diciendo. En efecto, quienes pretenden constituir un tejido de redes sociales humanas exclusivamente virtuales parecen reeditar la comprensión en clave espiritualista de la persona humana que Merleau-Ponty pone en el centro de sus reparos a lo largo de toda su obra. La corporalidad no es algo que se pueda poner en suspenso, como lo señala el francés, ni tampoco puede ser tratada como un mero objeto de estudio. Si para la persona humana hay un mundo y hay otros, es porque ese mundo y esos otros son cuerpos, pero ante todo, porque ella misma —la persona— es también un cuerpo, en el sentido que antes le hemos dado a tal aserto. La fuerza de esta afirmación nos permite notar que no es posible considerar una relación humanamente significativa al margen de toda experiencia corporal. Esta experiencia corporal, decíamos, se conserva secundaria y relativamente en la telematicidad, y por eso es posible mantener relaciones virtuales con fines acotados, pero si estas se intensifican la mayor parte de las veces se reclama la presencia personal humana. La presencia telemática no puede dar plena cuenta de la actuación de la persona en el mundo ni del encuentro con la persona del otro.

¿Pero en qué consiste, exactamente, esa dimensión de la presencialidad personal del hombre que la telematicidad no logra

preservar? Quizás una de las claves de todo el asunto tiene que ver con la percepción. Como veíamos, para que exista verdadero intercambio con el mundo y con el otro, ese mundo y ese otro tienen que ser objetos de nuestra percepción. Esa percepción tiene lugar en los intercambios telemáticos, pero con el concurso de ciertos artificios que actúan como mediadores “representacionales”. Sin duda, la imaginación y la costumbre pueden inducirnos a pensar otra cosa, pero lo cierto es que cuando veo a una persona en mi pantalla, o cuando la escucho, en rigor no es a la persona a la que escucho ni la que oigo *stricto sensu*. Lo que directamente veo y escucho es una reproducción visual y auditiva que remite, más o menos fidedignamente, a mi interlocutor. Esta reproducción salva la distancia que hace imposible un encuentro personal, pero al precio de menguar y empobrecer lo así representado. En efecto, por medio de la mirada la persona se pone de un modo directo en presencia del mundo y del otro, instalándose en lo mirado y advirtiendo la riqueza insuperable de lo sensible (Merleau-Ponty, 1964: 23-24; Escribano, 2004: 282-286). La infinitud de perspectivas que tiene la mirada es un ejemplo de cómo el conocimiento del otro no se agota de una sola vez, sino que se muestra siempre inacabado, debido en parte a esa opacidad que la materia lleva consigo. La percepción siempre ofrece nuevas dimensiones de lo percibido.

En contraste con el sinfín de dimensiones que ofrece la percepción acerca de lo percibido, el campo perceptual característico de lo virtual es acotado y demarcado, precisamente porque se trata de una semblanza artificialmente generada de la realidad. Los píxeles de una pantalla logran capturar los rasgos más especificativos de lo representado (pues para eso ha sido fabricada la pantalla), pero siempre al precio de una pérdida, derivada de la simplificación en que necesariamente redundan la mediación del dispositivo en cuestión. La percepción no puede ir más allá de lo que le ofrece la pantalla, y eso, sin duda, no agota la riqueza entitativa de lo que existe *in re*.¹⁸

18 No deja de ser interesante preguntarse si acaso las mejoras técnicas pudiesen, eventualmente, sortear este límite propio de la experiencia virtual y de la presencialidad telemática que de ella se sigue. Se trata de un asunto arduo, cuyo abordaje exige un estudio independiente. De momento, nos limitamos a señalar que un enfrentamiento

Un cuerpo real no solo tiene color, sino también una consistencia, un olor y una textura de la que una pura imagen visual solo nos aportan testimonios indirectos e implícitos. Más aún, las dimensiones latentes propias de la presencia personal humana no se conservan plenamente en una interacción virtual en la que la experiencia del espacio ha sido sometida y aplacada en sus matices. Como lo señala Merleau-Ponty, “Ver, es por principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible, y del mismo modo que él, no comporta positividad pura” (1964: 29).

Consideraciones finales

Es sabido que las interacciones telemáticas no tienen la misma eficacia en todos los planos de la vida humana, y quizás eso explique, al menos en parte, la mayor mesura que hoy se observa en la discusión pública respecto del alcance del así llamado “teletrabajo”. Así, y dejando atrás un período de cierta efervescencia, especialmente visible durante la pandemia, hoy tiende a prevalecer un consenso acerca de las posibilidades reales que entraña la telematicidad en esa esfera de la actividad humana, y a la par, de sus innegables limitaciones. Las reflexiones vertidas en este artículo apoyan y sustentan ese tácito acuerdo. Comprendido como un modo de ser presente real y efectivo, aunque derivado y en definitiva dependiente de la presencia corporal humana, la telematicidad comporta una forzosa ambivalencia. Por una parte, es innegable el potencial transformador que la mediación tecnológica lleva consigo, al permitir una superación de las barreras que imponen las distancias en la existencia cotidiana de una persona que, precisamente por su condición corporal, está sometida al *ubi* y al *quando*. Pero, por otra parte, es bastante claro que esa superación no es cabal ni perfecta. Cual más, cual menos, lo cierto

adecuado de esa clase de conjeturas requiere, como punto preliminar, un análisis filosófico fino y pormenorizado del acto propio del conocimiento sensible, incluyendo por supuesto tanto los sentidos externos como los internos.

es que todos los dispositivos o medios técnicos que se emplean para expandir el alcance de nuestras interacciones se conquistan al precio de un empobrecimiento de lo que acontece en la presencia coporal humana. Es por esto que, como decíamos, en el lenguaje habitual esta es reconocida como la presencia *simpliciter*, y la virtual como un tipo de presencia *secundum quid*.

Teniendo en cuenta lo dicho, no es de extrañar que el uso de tecnologías de comunicación tenga un excelente rendimiento en el desempeño de tareas colectivas de carácter operativo y que, en cambio, puedan resultar insuficientes en otras instancias en las que los aspectos cognitivos y afectivos reclaman más relieve. Una reflexión más detenida acerca de las verdaderas potencialidades y limitaciones de estas intervenciones técnicas podría dar sustento a una proyección realista de sus alcances no solo en el ámbito del teletrabajo, sino también en otras áreas sensibles que han sufrido los embates de un tecno-optimismo algo ingenuo, incluyendo la docencia telemática y la telemedicina. Por motivos de extensión, no podemos emprender aquí un análisis minucioso del alcance de la telematicidad en cada una de esas dimensiones del quehacer humano; pensamos, no obstante, que las anotaciones aquí recogidas podrían servir de fundamento y de estímulo para investigaciones dirigidas a abordar esa clase de cuestiones más particulares.

■ Referencias

- Aristóteles. (2001). *Physica*. R. McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House: 218-394.
- (2001). *Metaphysica*. R. McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House: 689-926.
- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Boecio, S. (1847). *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*. J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, vol. 64. Paris: De Migne: col. 1337-1354D.

- Carreño, J. E. (2017). The Possibility of an Artificial Living Being in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas. *Angelicum*, 94(4): 635-672.
- (2020a). “My Name is Legion”: The Biblical Episode of Gerasene in the Light of Thomas Aquinas’s Theory of Angelic Location. *The Thomist*, 84(2): 233-261.
- (2020b). *Vivere viventibus est esse: La vida como perfección del ser en la obra de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Colledge, R. (2021). Thomism and Contemporary Phenomenological Realism: Toward a Renewed Engagement. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 95(3): 411-432. Disponible en: https://www.pdcnet.org/acpq/content/acpq_2021_0095_0003_0411_0432
- De Aquino, T. (1884). *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio (In Physic.)*. Vol. 2. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1888-1906). *Summa theologiae (S.Th.)*, Vols. 4-12. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1918-1930). *Summa contra gentiles (S.G.)*. Vols. 13-15. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1968). *De substantiis separatis (De subst. separat.)*. Vol. 40. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1969). *Sententia libri ethicorum II (In Ethic.)*. Vol. 47. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1970-1976). *Quaestiones disputatae De veritate (De ver.)*. Vol. 22/1-3. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1976). *De ente et essentia (De ente et ess.)*. Vol. 43. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1976). *De principiis naturae (De princ. natur.)*. Vol. 43. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1979). *Compendium theologiae (Comp. Theol.)*, vol. 42. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1992). *Super libros Boethii (In Boet. De Trin.)*. Vol. 50. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1996). *Quaestio disputata De anima (Q.D. De anima)*. Vol. 24/1. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1996). *Quaestiones de quolibet (Quodl.)*, vol. 25/1-2. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (2000). *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis (De spirit. creat.)*. Vol. 24/2. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Roma: Leonina.
- (1929-1947). *Scriptum super libros sententiarum (In Sent.)*. 4 vols. P. Mandonnet y M. Moss (eds.), Paris: Lethielleux.

- (1952). *Super Evangelium S. Ioannis lectura (In Io.)*. R. Cai (ed.). Turin/Roma: Marietti.
- (1964). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio (In Metaph.)*. M. R. Cathala y R. M. Spiazzi (eds.). Turin/Roma: Marietti.
- (1965). *Quaestiones disputatae*. vol. 2: *Quaestiones disputatae De potentia (De Pot.)*. P. Pession (ed.). Turin/Roma: Marietti.
- (2012). *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Romans (In Rom.)*. Vol. 37. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- (2012). *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Corinthians (In Cor.)*. Vol. 38. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- (2012). *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Ephesians (In Eph.)*. Vol. 39. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- (2013). *Commentary on the Gospel of Matthew, chapters 13-28 (In Matth.)*. Vol. 34. *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*. J. Mortensen. y E. Alarcón (eds.). Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine.
- De Vio, T. (1903). *Commentaria in tertiam partem Summae Divi Thomae*, III, 1, 1, n. VII. T. de Aquino, *Summa theologiae (S.Th.)*, vol. 11, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Roma: Leonina.
- Del Río, P. (2023). Persona y unidad alma-cuerpo. A. Fernández Quiroga (ed.), *Antropología y afectividad: orientaciones para la educación de la sexualidad y el amor humano*. Pamplona: Eunsa: 169-194.
- Echavarría, M. (2019). La corporalidad humana según Tomás de Aquino. *Revista española de Teología*, 79(3): 345-366.
- Escribano, X. (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora*. Barcelona: Prohom Ediciones.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2012). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- García, E. A. (2005). La encarnación de la conciencia en la filosofía de M. Merleau-Ponty y sus consecuencias respecto de la concepción moderna del sujeto. *Ágora. Papeles de filosofía*. 24(2): 199-227.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Volumen 2: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de A. Ziri6n. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Kane, G. C., Nanda, R., Phillips, A., & Copulsky, J. (2021). Redesigning the Post-Pandemic Workplace. *MIT Sloan Management Review*, 62(3): 12-14. Disponible en: <https://sloanreview.mit.edu/article/redesigning-the-post-pandemic-workplace/>

- Karl, K. A., Peluchette, J. V., & Aghakhani, N. (2022). Virtual Work Meetings During the COVID-19 Pandemic: The Good, Bad, and Ugly. *Small Group Research*, 53(3): 343-365. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/104649642111015286>
- Le Blond, J.-M. (1945). *Aristote. Traité sur les parties des animaux. Livre Premier*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Malhotra, A. (2021). The Postpandemic Future of Work. *Journal of Management*, 47(5): 1091-1102. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/01492063211000435>
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. Traducción de E. Uranga. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- (2015). *La prosa del mundo*. Madrid: Trotta.
- (2000). *Parcours deux. 1951-1961*. Paris: Verdier.
- Moya, P. (2000). La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, vol. 105. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Oguejiofor, J. O. (2001). *The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas*. Lanham: University Press of America.
- Pratama, H., Azman, M. N. A., Kassymova, G. K., & Duisenbayeva, S. S. (2020). The Trend in Using Online Meeting Applications for Learning During the Period of Pandemic COVID-19: A Literature Review. *Journal of Innovation in Educational and Cultural Research*, 1(2): 58-68. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/344361691_The_Trend_in_Using_Online_Meeting_Applications_for_Learning_During_the_Period_of_Pandemic_COVID-19_A_Literature_Review
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Suárez-Nani, T. (2008). Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances According to John Duns Scotus. I. Iribarren y M. Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*. Hampshire: Ashgate Publishing: 89-111.
- Tresmontant, C. (1974). *El problema del alma*. Barcelona: Herder.
- Vadillo, E. (2020). Las diversas presencias de Dios. Una aportación según las enseñanzas de santo Tomás. *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, 42: 113-138. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/579718>
- Wagner, D. (2021). On the Foundational Compatibility of Phenomenology and Thomism. *Studia Gilsoniana*, 10(3): 579-607.