

Identidad personal y supervivencia post-mortem

Enrique Romerales Espinosa

The problem of this paper is whether the hypothesis of post-mortem survival is a coherent one. This crucially hinges upon what sort of thing our personal identity consists in. There are three main answers: psychological or causal-connection, non-reductionists, and materialist theories (like those of Parfit, Swinburne, and Williams, respectively). There also are three possibilities for survival: immortality of the soul, reincarnation and resurrection of the body. Immortality is possible only according to the non-reductionist hypothesis. Reincarnation is impossible just according to the materialist one, though not very plausible on the psychological hypothesis. And resurrection is possible for all three hypothesis, although not equally probable for the three ones.

Desde que el *homo sapiens* apareció sobre la tierra parece haberse planteado la pregunta de si hay algo tras la muerte; y aún más, la respuesta ha sido mayoritariamente afirmativa. Sin embargo, hoy día no sólo es minoritaria la creencia en una supervivencia post-mortem —al menos entre los filósofos— sino que la misma *posibilidad* de tal *perduración* allende la tumba es a menudo contemplada con escepticismo. ¿Es lógicamente posible sobrevivir a la muerte del cuerpo? Y, de serlo, ¿de qué tipo de supervivencia se trataría? Tal vez pueda parecer que la mera *posibilidad* de tal post-existencia puede concederse sin problema y que lo interesante es preguntarse por su *realidad*. Pero, como veremos, la *posibilidad* de tal post.existencia es muy problemática y suscita interesantes problemas filosóficos. De hecho, incluso algunos autores afirman que *todo tipo de existencia post-mortem es lógicamente imposible*¹.

¹ Entre ellos destaca Anthony FLEW: «Sugerir que podríamos sobrevivir a esta disolución [del cuerpo] parece como sugerir que una nación podría sobrevivir a la aniquilación de todos sus miembros» («Death», en Flew & MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, S.C.M. Press 1955; p. 267). Y también en su *The Logic of Mortality*, Oxford,

Aunque la noción de *supervivencia post-mortem* fuese de hecho incoherente, es un hecho constatado que mucha gente cree que va a seguir existiendo tras la muerte, y que mucha más lo desea aunque no cree que su deseo se vaya a ver realizado (o alberga dudas al respecto). Pero ¿cómo es posible que tanta gente tenga creencias y deseos incoherentes?

En principio, tener un deseo es estar en una actitud proposicional determinada: desear que p es desear que la proposición p sea (o haya sido o vaya a ser) verdadera. Ahora bien, si p es un enunciado incoherente, entonces no constituye una genuina proposición, y en tal caso, o bien simplemente carece de sentido el desear la verdad de p , o al menos es un deseo estúpido. Por ejemplo, si yo deseo que dos más cinco sean once, podemos albergar dudas acerca de si es en última instancia imposible desear tal cosa, o de si simplemente se trata de un deseo estúpido, aunque psicológicamente posible, dada la imposibilidad lógica de que dos más cinco sean once. Pero si el ejemplo consiste en desear que los triángulos no tengan ángulos, se ve claramente que es ininteligible en qué consistiría el desear tal cosa: «ojalá los triángulos no tuviesen ángulos» contiene un enunciado ininteligible que no expresa una proposición coherente (esto es, que no constituye una *genuina proposición*)².

¿Contiene «ojalá siga viviendo tras la muerte» una proposición igualmente incoherente?³ El que sea lógicamente posible que una persona siga existiendo o no tras la muerte depende crucialmente de en qué consista ser una persona (tanto ser persona como, sobre todo, ser *esa* persona). De este modo, el que sea o no posible la supervivencia post-mortem depende de qué tipo de entidades seamos.

Por lo que respecta a las teorías acerca de la identidad personal, hay un profundo disenso entre los filósofos. Creo que es justo decir que la postura mayoritaria hoy día es la *teoría causal*⁴. Aunque no se trata de una teoría unitaria, sino de varias versiones que comparten ciertos aspectos centrales, la versión estándar afirmarí­a *grosso modo* que la identidad de una persona a lo largo del tiempo consiste en la conectividad y contigüidad de cada uno de

Blackwell, 1987; p. 2 y ss. Por su parte, J. ROSENBERG afirma: «no podemos dotar de un sentido coherente a la supuesta posibilidad de que la historia de una persona pudiera continuar más allá de la muerte de esa persona» (*Thinking Clearly About Death*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1983; p. 96).

² Por supuesto, «ojalá...» no constituye un enunciado, el enunciado correspondiente sería *sensu stricto* «deseo que “los triángulos no tienen ángulos” sea verdadero», en donde el enunciado flanqueado por las comillas simples es el incoherente.

³ Por contra, «ojalá fuera inmortal» contiene una proposición claramente coherente: el pensamiento de que deseo no morir nunca, lo cual es perfectamente concebible e imaginable. Desgraciadamente, es tan palmariamente verdadero que los hombres son mortales, que la simple coherencia de la noción de inmortalidad así entendida no nos sirve para nada.

⁴ Las obras más representativas de tal teoría son *Philosophical Explanations* (Oxford, Clarendon Press, 1981) de R. NOZICK; *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984) de D. PARFIT; y «Persons and their Pasts», *American Philosophical Quarterly*, 7, 1970, pp. 269-85 de S. SHOEMAKER (hay trad. esp. en México, UNAM).

sus estados con los antecedentes (y los subsiguientes), basadas en un *enlace causal* que hace dimanar unos estados a partir de otros. Una persona es así concebida como una serie de fases o etapas interconectadas a lo largo del tiempo: la *conectividad* garantizaría que todas las fases estén interconectadas por lazos de causalidad, y la *contigüidad* que no haya hiatos o saltos entre una fase cualquiera dada y la subsiguiente.

Aunque los estados causalmente interconectados son tanto físicos como psicológicos, la mayoría de los defensores de esta teoría sostienen que en casos problemáticos (reencarnación, intercambio de cuerpos, descorporeización etc.) lo decisivo sería únicamente la conexión entre los estados psicológicos, y en particular de los recuerdos. Así, Juan en t_2 es el mismo que Juan en t_1 si puede recordar todo lo que Juan podía recordar (haber hecho o vivido) en t_1 , no puede recordar en t_2 nada que Juan no pudiera en t_1 (salvo, naturalmente, *aquello que haya ocurrido en t_2*), y el hecho de que pueda recordar todo y sólo eso *es debido a* una conexión causal entre uno y otro estado⁵.

Frente a esta teoría, que afirma que la identidad personal consiste fundamentalmente en la memoria acompañada de los enlaces causales pertinentes entre las sucesivas fases de la vida de una persona, la principal teoría rival —llamémosla no reduccionista— afirma que la identidad de una persona no *consiste en nada*, sino que es algo último, simple e indefinible, no reducible a propiedades cualitativas de ningún tipo: una esencia individual o *haecceitas*. Es sencillamente la «perspectiva interior», la unidad de la autoconciencia, el «ojo de la mente» o como se le quiera denominar, algo único e intransferible. Así, una persona en principio podría sufrir radicales cambios físicos y/o psicológicos (p.e. un trasplante de cuerpo o una amnesia total irrecuperable) y seguir, empero, siendo la misma persona. Y viceversa —aunque esto sería mucho más raro— no sufrir ningún cambio psicossomático apreciable y dejar de ser la persona que era⁶. Aunque no exclusivamente con ella, esta teoría de la identidad personal se compagina muy bien con la teoría de que las personas poseen un yo espiritual o alma distinta y separable del cuerpo (ya sea separable de todo cuerpo —como pensaba Platón—, ya sea separable solamente del cuerpo concreto al que está ligada en esta vida para

⁵ Los diversos teóricos difieren justamente en cuál haya de ser el tipo de enlace causal que nos permita hablar de identidad personal. Así para S. Shoemaker sólo una conexión causal apropiada (p.e. la tradicional en términos de permanencia de los recuerdos en el cerebro) nos daría derecho a pensar que se conservaba la identidad; mientras que para otros como D. Parfit cualquier conexión causal nos justifica para hablar de permanencia de la identidad de la persona, aunque cuanto más extraño o débil sea el enlace causal, tanto más difuminada quedará la identidad personal, acabando por diluirse completamente en los casos límite. Pero no necesitamos aquí entrar en mayores sutilezas.

⁶ Las exposiciones más cualificadas de esta teoría aparecen en *The First Person* (Minneapolis, Uni. of Minnesota Press, 1981) de R. GISSEROLM; *The Identity of the Self* (Edinburgh Uni. Press, 1981) de G. MADELL; *The Evolution of the Soul* (Oxford, Clarendon Press, 1986) de R. SWINBURNE; y *Kinds of Being* (Oxford, Blackwell, 1989) de E.J. LOWE.

unirse posteriormente a otro cuerpo).

Si bien la discusión actual sobre la identidad personal gira en torno a estos dos tipos de teorías, es justo decir que las teorías materialistas o corporalistas siguen gozando de bastante predicamento. Según la teoría corporalista, lo que constituye la identidad de una persona es —al igual que lo que constituye la identidad de cualquier objeto— la continuidad (y contigüidad) espacio-temporal de su cuerpo (o, en las versiones más refinadas, de su cerebro, o de la mayor parte de él). Hay que resaltar que muchos corporalistas consideran la continuidad espacio-temporal del cuerpo (o del cerebro) no tanto un criterio de identidad personal *por sí solo*, cuanto un complemento del criterio psicologista. Así, la conectividad y continuidad psicológicas serían también condición necesaria para la identidad, pero no una condición suficiente —como mostrarían los casos problemáticos, entre ellos las putativas reencarnaciones—. Por ello, habría que añadir la continuidad del cuerpo para tener un genuino criterio de identidad personal: «Tiene que haber algún modo independiente de determinar que la persona que hizo o experimentó lo que Smith cree que recuerda haber hecho o experimentado fue, o no fue, Smith mismo. Y esto, parece, tiene que ser su presencia física en la ocasión en cuestión. Así pues, la memoria no es un estándar independiente de identidad».⁷

Por último, una última teoría de la identidad personal que no debe ser desdeñada es la que afirma que el yo es algo en última instancia irreal, que no consiste en nada determinado ni indeterminable, sino que es una ilusión del pensamiento y del lenguaje. Así pues, la personas en tanto individuos son algo irreal, pasajero, destinado a desaparecer incluso como ilusión (como afirman, p.e., Hume o el budismo theravada)⁸.

Pues bien, las diferentes teorías acerca de la identidad de la persona o del yo nos darán resultados diferentes acerca de la coherencia o no de la idea de

⁷ T. PENELIUM: *Survival and Disembodied Existence*, Londres, Routledge & K.P.; p. 56. Y prosigue afirmando que eso «basta para poner fuera de juego un concepto inteligible de supervivencia descorporeizada» (ibidem). A conclusiones similares llega P. CARRUTHERS en el cap. 3 de *Introducing Persons* (Londres, Rotledge, 1986). Peter GEACH, partiendo de la insuficiencia del concepto de alma con vistas a constituir la identidad de una persona, afirma: «Me parece que no podemos identificar correctamente un hombre que viva “de nuevo” con un hombre que murió a menos que se cumplan condiciones *materiales* de identidad. Tiene que haber alguna relación de continuidad material uno-a-uno entre el cuerpo antiguo y el nuevo» (*God and the Soul*, Londres, Routledge, 1969; p. 26). Pero, como todo materialista moderado, Carruthers afirma que la continuidad material no es suficiente para la identidad en el caso de las personas: «para que el individuo resucitado sea la misma persona que yo mismo, es al menos necesario que habría de estar conectado psicológicamente conmigo mismo» (loc. cit. o. 194). Esto es justamente lo que negará un materialista radical como FLEW: «La solución simple es que una persona en un tiempo dos era la misma persona que una persona en un tiempo uno *si y sólo si* la primera ha sido materialmente continua con la última... «La continuidad física no es sólo la condición necesaria, sino asimismo, para todos los fines prácticos, la condición suficiente de la identidad personal» (*The Logic of Mortality*; p. 118 y 132).

⁸ Puede verse un análisis detallado de estas teorías acerca de la identidad personal en mi artículo «¿Consiste en algo ser una y la misma persona?», *Daímon*, 6, 1993; pp. 101-121.

sobrevivir a la muerte. La cosa se complica algo al existir también varias concepciones acerca de la supervivencia post-mortem. Me referiré brevemente a las principales: supervivencia (o inmortalidad) del alma, reencarnación y resurrección/recreación.

La primera concepción de supervivencia post-mortem consiste en la idea de que todos poseemos un alma espiritual distinta del cuerpo y que sobrevivirá a la muerte de éste por ser por naturaleza inmortal. Dado que dicha alma constituye el yo o la mismidad de cada sujeto, todo ser humano, si bien mortal en cuanto hombre, es de suyo inmortal en cuanto individuo y persona. Esta es la concepción defendida por Platón en el *Fedón* y por Descartes en la *Meditación* sexta. Pues bien, para los defensores de cualquier teoría corporalista de la persona, tal hipótesis es manifiestamente incoherente: si ser una persona determinada consiste en ser un cuerpo (o un cerebro) que va pasando por sucesivas fases espacio-temporalmente ligadas⁹, una vez destruido el cuerpo y el cerebro no puede quedar nada de la persona. Incluso si algún elemento espiritual sobreviviera a la corrupción del cuerpo, eso no sería una persona, sino algún otro tipo de entidad (entidad difícilmente imaginable por nosotros).

Ahora bien, en este punto conviene deslindar dos tesis diferentes por su radicalidad. La más fuerte afirma que la noción de espíritu es incoherente *simpliciter* y, por ende, las nociones de «alma que sobrevive a la muerte del cuerpo», como la de ángel, la de demonio o la de Dios (en el sentido tradicional del teísmo), son todas incoherentes. De ser cierta esta hipótesis, la inmortalidad del alma sería *lógicamente imposible*. Pero esta hipótesis, aunque sostenida por algunos¹⁰, es muy problemática. De hecho, demostrar en sentido estricto que un concepto o una hipótesis es incoherente implica derivar de él (o de ella) enunciados inconsistentes con alguno de los teoremas de la lógica de primer orden, y nadie ha podido hacer esto con la noción de espíritu. No obstante, tal concepto de qué es ser incoherente es seguramente demasiado estricto para fines prácticos, por lo que muchos filósofos prefieren considerar incoherente un concepto cuando *no es coherentemente construible*, esto es,

⁹ En palabras de PENELHUM: «es una verdad convencional que una persona es... un organismo físico continuo que sufre pautas de cambio apropiadas al tipo de organismo que es» (*Survival...*; p. 59). O de D. WIGGINS: «una persona es cualquier animal de una especie cuya configuración física constituya los seres inteligentes pensantes miembros típicos de la especie, con razón y reflexión, y típicamente los capacite para considerarse a sí mismos como sí mismos, las mismas cosas pensantes, en diferentes tiempos y lugares» (*Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell, 1980; p. 188). Esta es la definición clásica de LOCKE (*Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII, § 9), pero con la crucial restricción a animales donde Locke decía simplemente seres (Beings).

¹⁰ No me refiero a los positivistas lógicos para quienes todo término no empíricamente contrastable (sea verificable, primero, o falsable, más tarde) carece de sentido; tal postura está superada hace mucho. Sino a quienes, como NIELSEN (*Contemporary Critiques of Religion*, Londres, Macmillan 1973, cap. 6) o FLEW (loc. cit.) afirman que la idea de espíritu encierra contradicciones lógicas, que ser capaz de actuar, ser un agente, entraña ser un organismo y poseer un cuerpo.

cuando no podemos ofrecer una descripción inteligible y aceptable de en qué consistiría ser lo significado por el concepto. Sin embargo, de hecho pueden ofrecerse descripciones inteligibles de en qué consistiría el ser un espíritu. Así, según R. Swinburne¹¹, nociones claramente inteligibles de la parapsicología, como las de telekinesia o telepatía, nos permiten un primer acercamiento a tal concepto. Un espíritu es una persona —y por tanto un agente racional y moral— sin cuerpo. La telekinesia es un primer modo de ejecutar acciones a distancia sin intervención del cuerpo. Si el sujeto con poderes telekinéticos se hiciera progresivamente invisible, intangible, no desprendiera olor etc., pero pudiera comunicarse con nosotros (sea de viva voz, sea telepáticamente) y cada vez que le solicitáramos que hiciera algo (p.e. cerrar una ventana, conducir el coche etc.) eso *fuera hecho*, entonces tendríamos buenas razones para pensar que un espíritu estaba comunicándose con nosotros y operando sobre el mundo físico. Dado que todas estas nociones (telekinesia, ser invisible, ser intangible etc.) son inteligibles por separado y mutuamente compatibles, el concepto de un ser que posee todas esas cualidades tiene que ser coherente.

Esto ha llevado a algunos críticos como J. Mackie a reconocer que, aunque no hay ninguna razón para creer en la existencia de espíritus (y menos de espíritus infinitos como Dios) la noción de persona-sin-cuerpo no es positivamente incoherente: «Sabemos, partiendo de nuestra familiaridad con nosotros mismos y con otros seres humanos, lo que es una persona... Aunque todas las personas con las que estamos familiarizados poseen cuerpos, no hay gran dificultad en concebir lo que sería que hubiera una persona sin un cuerpo: por ejemplo, uno puede imaginarse a sí mismo sobreviviendo sin un cuerpo, y mientras que en el presente uno puede actuar y producir resultados sólo usando sus miembros o sus órganos de habla, puede *imaginar* que las propias intenciones se cumplan directamente, sin tales medios físicos»¹².

En este punto es interesante mencionar la postura de Penelhum¹³. Tras muchos reparos, Penelhum concede que puede que sea coherente la noción de persona sin cuerpo; esto es, de un agente racional inmaterial capaz tanto de tener percepciones (por supuesto extrasensoriales) como de tener voliciones y ejecutarlas (telekinéticamente). Desde luego, tanto el concepto de «sensación no procedente de los sentidos» como el de «acción llevada a cabo sin la mediación del cuerpo» serían sumamente extraños, pero podríamos llegar a construir coherentemente tales nociones echando mano de la imaginación, y la analogía psicológica cualitativa con las correspondientes nociones estándar haría posible el aplicar tales conceptos a esos extraños casos. Ahora bien, el problema, según Penelhum, está en cómo diferenciar un espíritu de otro. Porque en el caso de los seres humanos corpóreos es su localización espacio-temporal lo que los singulariza e individualiza, aun cuando fuesen cualitativa-

¹¹ *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon, 1977, cap. 7.

¹² *The Miracle of Theism*, Oxford, Clarendon, 1982; p. 2.

¹³ *Survival...*, caps. 2 y 3.

mente idénticos (memoria y conciencia incluidas). Pero en el caso de las personas sin cuerpo que existen al mismo tiempo, dado que no existen en el espacio, serían *de suyo* indiferenciables (esto es, serían metafísicamente indiscernibles, no meramente epistémicamente indiscernibles): todas serían una. En efecto, una vez admitido que la memoria es *insuficiente* como criterio de identidad personal, y que ha de complementarse con la identidad de cuerpo, las personas sin cuerpo tendrán una identidad *indeterminada*, y carecerá de sentido decir que en un instante dado están actuando (o apercibiéndose de ciertos hechos) dos o más espíritus más bien que uno solo.

De la teoría de Penelhum se sigue para nuestro asunto que, en el mejor de los casos, podría existir de forma inmortal una sola alma, con lo cual la supervivencia post-mortem entendida como inmortalidad del alma que conserve la identidad personal individual sería imposible, aunque sería acaso posible una inmortalidad impersonal de todos —o de varios— en una alma universal única¹⁴.

Sin embargo, R. Swinburne ha mostrado cómo Penelhum confunde el criterio de identidad personal con el criterio de identificación¹⁵. Según Penelhum, en ausencia de tests corporales no habría forma de verificar la identidad de un espíritu. Esto es falso, pues la identidad de un espíritu podría comprobarse, p.e., por el tono de su voz, por su carácter o por sus recuerdos, máxime si hubiese estado previamente unido a un cuerpo (p.e. si el supuesto espíritu de un amigo muerto me repitiera una conversación que tuvimos él y yo a solas), de forma que la memoria podría usarse como criterio de identificación incluso en ausencia de la continuidad corporal. Pero aun si fuera cierto, la ausencia de procedimientos de identificación no implica que las personas sin cuerpo carezcan de identidad, a menos que presupongamos que tales procedimientos de identificación *constituyen la identidad de las personas*. Y eso es precisamente lo que Swinburne — y todo antireduccionista— niega: porque una persona sin cuerpo puede ser una determinada persona aunque no exista procedimiento alguno para comprobar quién es, ni evidencia de que es tal persona. La continuidad de memoria y personalidad *junto con* la continuidad de cuerpo son seguramente necesarias para cualquier criterio de identificación de las personas; pero cuando se convierte en criterios de identidad se cae en innumerables dificultades lógicas¹⁶.

Cabe proponer, entonces, una hipótesis más débil, y afirmar que, si bien es posible que existan espíritus —e incluso que sean inmortales—, nosotros los humanos, *como cuestión de hecho*, no pertenecemos a esa categoría, pues somos unidades psicósomáticas en las que el cuerpo forma una parte inalienable¹⁷. En tal caso, aunque la noción de espíritu sea coherente, la no-

¹⁴ Esta es la conclusión —puramente elucubrativa— del libro de Penelhum.

¹⁵ *The Coherence of Theism*, p. 109 y ss.

¹⁶ Que Swinburne expone en las pp. 112 y ss. de la obra citada.

¹⁷ Entre nosotros, esta es la postura de LAIN ENTRAIGO en su libro *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, esp. caps. 4 y 5.

ción de supervivencia de nosotros los humanos en cuanto espíritus es incoherente, por la simple razón de que *no somos* espíritus¹⁸.

Cabría aquí plantearse la difícil cuestión de si la omnipotencia divina no podría transformar nuestra esencia universal (humana) en otra (espiritual pura) sin que se perdiera nuestra identidad personal individual; esto es, si p.e., Sócrates podría seguir siendo Sócrates aun si dejara de ser un ser humano¹⁹. Esto es justamente lo que niegan las teorías corporalistas de la identidad personal, de modo que no proseguiré indagando esta cuestión y concederé, por mor de la argumentación, que de ser verdaderas dichas teorías la noción de inmortalidad del alma humana y su consecuente supervivencia tras la muerte es incoherente.

¿Qué piensan de la supervivencia del alma los defensores de las teorías causales? Esto es más complejo. En principio, si lo que constituye la identidad de una persona a través del tiempo es la conectividad y contigüidad de sus estados mentales ligados entre sí por las conexiones causales apropiadas, no se ve por qué tras la muerte uno no podría continuar existiendo si, aun privado del cuerpo, algún tipo de energía espiritual conservase su memoria y su autoconciencia. Es verdad que la mayoría, si no todos, de los defensores de tales teorías suponen que el portador de la identidad personal es el portador de la memoria y la autoconciencia: el cerebro. Pero, a diferencia de los corporalistas, para quienes es crucial la identidad del cerebro —sea meramente cualitativa o, en la versión más estricta, incluso la identidad numérica (o sea, que sea *justamente éste cerebro* y no algún otro)—, para muchos de los defensores de las teorías causales al igual que para sus predecesores —los defensores de las teorías psicologistas de la identidad²⁰— lo que importa es *la información* que porta ese cerebro, y muy especialmente la referente a asuntos propios o «personales», esto es, las vivencias en primera persona. De modo que, tanto si esa información privilegiada que constituyen la memoria y la autoconciencia resultara ser producto de la actividad de una mente espiritual o alma (o de la actividad conjunta de la mente y el cerebro), cuanto si dicha información codifi-

¹⁸ Esta es ahora la postura de NIELSEN: «Puede ser que la idea de una "persona descorporeizada" no sea contradictoria... pero las personas descorporeizadas ni son físicamente ni... metafísicamente posibles... Puede que Persona no sea un género natural, pero un ser humano —una persona humana— lo es. Para nuestro género de género natural, la mente y el carácter dependen para sus actividades de un cuerpo en interacción causal con el mundo. No tenemos razones coherentes para pensar que nosotros seamos substancias inmateriales o continuantes descorporeizados no susceptibles de destrucción» («The Faces of Immortality»; en S.T. DAVIS (ed.): *Death and Afterlife*, Londres, Macmillan, 1989; p. 18). Esta es asimismo la postura de FLEW en *The Logic of Mortality*, caps. 7 y 8.

¹⁹ SANTO TOMAS responde negativamente a esta cuestión en *Suma contra los gentiles*, III, 84: «es imposible que el cuerpo humano se convierta en una sustancia espiritual» (ed. cit. p. 969). Presumiblemente tendría que convertirse en un ser de una especie dotada de razón y voluntad para que consideráramos seriamente la cuestión; pues parece claro que Sócrates no podría convertirse en un paramonio o en un mineral sin *eo ipso* dejar de ser Sócrates.

²⁰ Que se remontan a Locke y que afirman que la identidad de la persona consiste en la memoria más la autoconciencia de la identidad o del sí mismo.

cada en el cerebro pudiera ser transferida por un agente omnipotente a un alma espiritual, en uno u otro caso la noción de supervivencia del alma tras la muerte sería coherente.

Pese a todo, el partidario de tales teorías planteará agudos problemas a esta hipótesis. En el primer supuesto, porque no parece haber ninguna razón para pensar que poseamos un alma *además* de un cuerpo (o una mente *además* de un cerebro). De modo que la hipótesis de la inmortalidad de nuestra alma sería coherente sólo de forma condicional: *dado que es lógica-mente posible que poseamos un alma espiritual que constituya nuestra mis-midad, es posible que nuestra alma (nuestro yo) sobreviva a la muerte del cuerpo*. Ahora bien, si admitimos, como seguramente debemos hacer, que de hecho *no poseemos almas puramente espirituales*, sino que somos unidades psico-somáticas, entonces la idea de supervivencia espiritual tras la muerte es incompatible con nuestra naturaleza.

En cuanto a la segunda posibilidad —que Dios transfiera a la hora de la muerte (o inclusive más adelante) toda la información almacenada en nuestro cerebro a un espíritu creado al efecto— plantea el problema antes mencionado: si se puede conservar o no la identidad personal individual siendo alterada la identidad de la especie. Pero, sobre todo, esta hipótesis, aunque pueda en última instancia ser coherente, no afirma en realidad la *supervivencia* del alma —que no existiría en esta vida— sino la transfiguración del hombre de carne y hueso en un ser puramente espiritual. Transformación que no vendría dada por el curso natural de los acontecimientos, sino por la sobrenatural acción divina. Dado que esta hipótesis suscita numerosos interrogantes y que no ha sido reivindicada en general por las grandes tradiciones religiosas, dejaremos su análisis para mejor ocasión. Entonces, para los defensores de las teorías causales, la idea de una supervivencia del alma tras la muerte, aun no siendo lógicamente incoherente, es incompatible con lo que a todas luces *parece ser* nuestra humana naturaleza.

Son las teorías no reduccionistas de la identidad personal las que mejor se compadecen con las ideas de inmortalidad del alma y de supervivencia espiritual del yo o la conciencia tras la muerte física²¹. Aquí encaja el argumento cartesiano según el cual, dado que yo puedo concebirme a mí mismo sin el cuerpo, es lógicamente posible que exista como espíritu puro. Descartes trató de demostrar, sin éxito, que de ello se deduce que cada uno de nosotros, *de hecho*, es distinto y separable de su cuerpo. Pero lo que sí prueba el argumento cartesiano es que *es lógicamente posible* que nuestro ego sea distinto e independiente de nuestro cuerpo. Si esa posibilidad resulta ser un hecho, entonces la supervivencia post-mortem estaría garantizada —y sin tener que recurrir a agente omnipotente alguno²²—. Pero de momento nadie ha podido

²¹ Aparte de los citados en la nota 6, recientemente ha defendido esta postura J. FOSTER en *The Immaterial Self* (Londres, Routledge, 1991).

²² R. SWINBURNE, aun admitiendo que nuestra existencia futura temporalmente descorporeizada es una posibilidad —aunque remota—, piensa que, de darse, tal existencia como es-

probar tal cosa. En definitiva, dado que las teorías no reduccionistas de la identidad personal constituyen una hipótesis coherente —y en esto hay un relativo consenso— la hipótesis de la inmortalidad del alma, que cuadra con aquélla, tendrá que ser asimismo coherente²³.

La segunda concepción de la supervivencia post mortem, la reencarnación²⁴, suscita en principio una respuesta parecida al caso anterior según las diversas teorías. Así, para un corporalista la noción de reencarnación tiene que ser incoherente, pues si lo que identifica a un individuo como tal es su cuerpo, no solamente será inconcebible que alguien sea ese individuo sin un cuerpo, sino igualmente inconcebible que sea *ese mismo individuo* con *otro cuerpo*: otro cuerpo constituirá *eo ipso* otro individuo.

Podría objetarse que, dado que a lo largo de la vida de un hombre tiene lugar un cambio corporal radical, de forma que al final de su vida su cuerpo es muy distinto de cómo era al nacer —sin que por ello deje de ser la misma persona que era— en la reencarnación acaso podría un cambio cualitativo igualmente radical del cuerpo dejar inalterada la identidad de la persona²⁵. Pues bien, si al morir un ser humano el cuerpo corrupto se transformara en un cuerpo nuevo dando lugar a otro ser humano vivo, el corporalista podría albergar dudas acerca de si se trataba o no de la misma persona (máxime si el nuevo individuo conservara los recuerdos y la autoconciencia del antiguo), *dado que la continuidad y contigüidad espacio-temporal quedaría intacta*; aunque la respuesta más probable sería «no», al igual que la bellota plantada y el roble que brota no son la misma entidad, por más que sean materialmente continuos. Pero este no es el caso, pues el cadáver permanece (o se destruye) sin dar nunca lugar a un nuevo ser humano. Y es que para el corporalista la

píritus puros se debería a la intervención divina *para conservar nuestra alma en la existencia*, y nunca a que de suyo nuestras almas sean inmortales (cf. su *The Evolution of the Soul*, p. 298 y ss.).

²³ Un caso sumamente instructivo respecto de la coherencia de la noción de inmortalidad del alma lo representa santo Tomás. En cuanto dualista, admite que el alma es *de suyo* inmortal (y *a fortiori* coherente la noción de inmortalidad del alma). Pero en cuanto materialista, dado que la materia (concreta) es el principio de individuación para los entes (incluidos humanos), el alma descorporeizada por un lado no es el mismo yo que antes de la muerte, pero por otro lado las almas separadas del cuerpo se distinguen entre sí porque cada una es *el alma de su cuerpo* y no de otro. Esto hace que hasta que no resucite el cuerpo y se reúna con el alma no se restituya la identidad personal. Pero, si en el interín entre la muerte y la resurrección, lo que queda no conserva la identidad personal del muerto, ¿cómo puede salvar el hiato espacio-temporal entre la muerte y la resurrección que garantice que el resucitado es *el mismo* que el muerto? Más adelante veremos su solución.

²⁴ Por reencarnación pueden entenderse muchas cosas, pero no entraremos aquí en ello. Simplemente entenderemos que significa que una persona muerta vuelve a nacer en un tiempo posterior y con otro cuerpo.

²⁵ Es lo que aplica GEACH a la resurrección: «el cuerpo nuevo no tiene por qué ser ni siquiera en parte materialmente *idéntico* con el antiguo; a diferencia de la continuidad material, esto no se requiere para la identidad personal, porque el hombre viejo no tiene por qué haber mantenido ni siquiera un grano de materia del bebé de hace setenta años» (*God and the Soul*, p. 26).

razón por la que la reencarnación no puede (lógicamente) preservar la identidad personal no es sólo, ni principalmente, que el nuevo cuerpo sea cualitativamente distinto del cuerpo del muerto, sino que entre la muerte de uno y el nacimiento del otro —del putativo reencarnado— media un lapso o hiato espacial (y casi siempre también temporal) que quiebra el criterio de identidad de todos los objetos (personas incluidas): su continuidad espacio-temporal; esto es, que no existe *ninguna conexión física* —ningún enlace causal material— entre el cuerpo que fallece y el que nace.

Pero algunos corporalistas han tratado de demostrar que la idea de reencarnación es incoherente, no meramente si se asume la verdad de la teoría corporalista de la identidad personal, sino incoherente *simpliciter*. Fue precisamente B. Williams, un famoso corporalista, quien hace algún tiempo en un celebrado artículo²⁶ diseñó el siguiente experimento mental para probar la incoherencia *simpliciter* de la noción de reencarnación. Supongamos que una mañana Pedro se despierta habiendo perdido todos sus recuerdos y sus rasgos psicológicos habituales (incluyendo carácter, temperamento y personalidad), y que en su lugar posee los recuerdos y rasgos psicológicos de, digamos, Franco. Supongamos incluso que verificamos p.e. algunas afirmaciones suyas tales que sólo Franco podría conocerlas. Entonces aceptaríamos que, misteriosamente, Franco se había reencarnado. Esta descripción es perfectamente concebible —por más que nos preguntáramos perplejos acerca del «mecanismo» que había operado tal metamorfosis (p.e., ¿a dónde había ido a parar Pedro)—. Ahora bien, prosigue Williams, es igualmente concebible que a la mañana siguiente Dionisio —el hermano de Pedro— sufra exactamente la misma transformación, adquiriendo la memoria y personalidad de Franco y perdiendo las propias. Pero en tal caso, no podemos afirmar que Dionisio sea Franco, dado que ya lo es Pedro (y el principio de necesidad de la identidad nos dice que no es posible que dos individuos sean uno). Entonces, ni siquiera podríamos afirmar ya que Pedro es Franco, pues *ex hypothesis* Dionisio es un candidato igual de bueno a la identidad con Franco que Pedro —dado que los dos poseen exactamente los mismos recuerdos y personalidades franquistas—. En dicha circunstancia, puesto que no hay razón para elegir a uno más bien que al otro, la única alternativa parece ser que *ninguno* es Franco. Pero entonces, el que Pedro sea verdaderamente Franco o no dependerá de la existencia y las propiedades de un tercero (en este caso Dionisio), lo cual es absurdo: la identidad de una persona tiene que ser independiente de la identidad de todas las demás²⁷. Esto es, que alguien sea o no Franco depende exclusivamente de *quién sea ese alguien* y no de quién sea

²⁶ «Personal Identity and Individuation», *Proceed. Aristotelian Soc.*, 57, 1956-7; recogido en su *Problems of the Self*, Cambridge Uni. Press, 1973 (hay trad. esp. en México, UNAM). El ejemplo ha sido convenientemente metamorfoseado.

²⁷ Llamemos a esto *principio de intimalidad de la identidad*: el que x e y sean o no idénticos sólo puede depender de las propiedades de x , de y y de la relación entre ambos, cualquier propiedad de z tiene que ser irrelevante para la identidad de los anteriores.

ningún otro. Por tanto, concluye Williams, si Pedro no puede ser Franco tras la metamorfosis de Dionisio, tampoco puede serlo antes, pues lo que le ocurra o *pueda ocurrir* a su hermano o a cualquier otro tiene por fuerza que dejar intacta su identidad.

Recientemente J. MacIntosh ha retomado el ejemplo de Williams para argumentar que la noción de reencarnación es incoherente porque nos compromete con la negación de la necesidad de la identidad²⁸. El principio de necesidad de la identidad, formulado por Kripke²⁹, afirma que si dos individuos son idénticos, entonces son necesariamente idénticos; esto es, que si son uno en el mundo real, entonces son también uno *en todos los mundos posibles* (o, dicho de una tercera manera, que una cosa no puede ni podría haber sido dos, ni dos ser una). El principio de necesidad de la identidad es generalmente aceptado por los lógicos, y su negación sería un corolario indeseable para cualquier teoría de la identidad personal. Pero según MacIntosh precisamente a esto está abocada la hipótesis reencarnacionista. Así, en nuestro primer ejemplo Pedro es Franco, pues sólo él posee sus recuerdos y personalidad. Pero en nuestro segundo ejemplo Pedro no es Franco, pues Dionisio posee exactamente los mismos recuerdos y personalidad. Eso quiere decir que la identidad entre Pedro y Franco es contingente (en otro mundo posible en el que también Dionisio tenga los mismos recuerdos, etc., Pedro no será Franco). Pero el principio de necesidad de la identidad nos dice que todas las relaciones de identidad son necesarias, que rigen *en todos los mundos posibles*. Luego quien defienda la posibilidad de la reencarnación se compromete con la negación de tal principio, y por ende con la incoherencia lógica.

¿Está en lo cierto MacIntosh? H. Noonan ha replicado que hay dos alternativas para aceptar la posibilidad de la reencarnación sin negar la necesidad de la identidad³⁰. Una es negar el principio de internalidad de la identidad. Esta es la opción seguida por R. Nozick, para quien que *y* sea o no idéntico con *x* depende de que exista o no un *z* más parecido a *x* y/o más estrechamente conectado con *x* que el propio *y*³¹. Entonces, en el primer caso, Pedro es indudablemente Franco —pues no hay ningún rival para su identificación con Franco—, pero en el segundo caso Pedro no es Franco, pues hay un rival para la identificación con Franco (i.e. Dionisio) que está en igual de buena posi-

²⁸ «Reincarnation and Relativized Identity», *Religious Studies*, 25, 1989; pp. 153-65.

²⁹ En «Identity and Necessity», En M.K. MUNITZ (ed.): *Identity and Individuation*, New York Uni. Press, 1971; p. 135 y ss.

³⁰ «The Possibility of Reincarnation», *Religious Studies*, 26, 1990; pp. 483-91.

³¹ Al negar el principio de internalidad de la identidad R. NOZICK sostiene que la identidad de cualquier cosa o individuo —personas incluidas— viene dada por el candidato más próximo (i.e. en mejor disposición o situación) para la identificación con ese individuo, y eso depende siempre de cuáles sean los restantes individuos que pueblan el universo. En los casos dudosos se trataría de una cuestión meramente de decisión o estipulación (cf. su *Philosophical Explanations*, cap. 1). Una discusión y defensa del principio de internalidad de la identidad personal aparece en *Personal Identity* (Londres, Routledge, 1989, caps. 7 y 11) de H. NOONAN.

ción. Y lo que afirma justamente la teoría del continuador más próximo de Nozick es que la identidad sólo se puede atribuir (*atribuir*, porque para Nozick la identidad personal es algo que se atribuye o, en los casos dudosos, incluso se estipula, no que se dé de suyo) cuando hay un candidato que posee *una relación causal y una semejanza cualitativa* más estrecha con el original *que cualquier otro candidato existente*. De este modo, la teoría de Nozick acepta que, en el primer caso, Pedro es la reencarnación de Franco sin negar la necesidad de la identidad: *pues el Pedro del primer ejemplo y el Pedro del segundo ejemplo no son la misma persona* (dado que, aun siendo cualitativamente idénticos, la inexistencia en un caso, y la existencia en el otro de Dionisio como putativa reencarnación de Franco hace que en el primero Pedro=Franco, y en el segundo Pedro≠Franco).

La otra salida para aceptar la reencarnación sin negar la necesidad de la identidad es, observa Noonan, defender alguna versión de la tesis de la ocupación múltiple. ¿Qué pasaría si una persona se dividiera cual ameba en un instante dado? Según los defensores de la ocupación múltiple³², lo que ocurriría es que desde ese instante habría dos personas separadas donde antes había habido dos juntas. Así, si una persona, p.e. Marta, se fisionara en Rufina y Sebastiana³³, lo que ocurriría en realidad es que Marta^R y Marta^S, que hasta entonces habían funcionado como una sola persona³⁴ —aun siendo metafísicamente dos— ahora se habrían separado, y Rufina sería idéntica con Marta^R y Sebastiana idéntica con Marta^S. Aplicando esto a nuestro ejemplo de re-

³² D. LEWIS (cf. «Survival and Identity», en A. Rorty (ed.): *The Identities of Persons*, Berkeley, Univ. of California Press, 1976) y J. PERRY (cf. «Can the Self Divide», *The Journal of Philosophy*, 78, 1972; pp. 463-88). Existen, empero, importantes diferencias entre ambos.

³³ Hasta hace poco estos experimentos mentales eran cosa de ciencia ficción por lo que a los humanos se refiere, si bien se plantean genuinos problemas de identidad para los organismos que se reproducen por partenogénesis, como las amebas, o para los que pueden regenerarse completamente tras su división, como las estrellas de mar. Pero la separación de los hemisferios cerebrales mediante el corte del cuerpo calloso para mitigar los ataques de epilepsia en humanos ha puesto *realmente* en cuestión la unidad de la autoconciencia y hace que la cuestión de la identidad personal tras dicha operación no sea ya un mero entretenimiento académico especulativo.

³⁴ Por citar a Lewis, serían como «dos mentes pero con un único pensamiento» (postscript a «Survival and Identity», 1983).

³⁵ No siempre está claro cómo exactamente hay que interpretar la tesis de la ocupación múltiple. En «Survival and Identity» Lewis defiende que la identidad personal no es la misma relación que la identidad lógica. En concreto, que la transitividad se predica de la segunda, pero no de la primera, pues en un caso de fisión como el contemplado, Rufina y Sebastiana serían idénticas antes del instante de la fisión, pero distintas después, con lo que la transitividad no se cumple: Rufina=Marta, Sebastiana=Marta, pero Rufina≠Sebastiana. A esta relación especial de identidad la denomina Lewis *identidad temporizada*, y afirma que esta relación es la que corresponde a la identidad personal. De acuerdo con la identidad temporizada, entonces, que dos personas sean o no idénticas depende del momento en cuestión; puede ocurrir que dos personas sean idénticas en un momento dado y distintas después (o antes, si admitimos también la posibilidad de la fusión de personas). Naturalmente, esto viola la necesidad de la identidad, pues significa que tras la fusión tenemos dos personas que eran una, y antes de ella una persona que va a ser dos; pero precisamente por ello Lewis ad-

encarnación, tendríamos que, no solamente en el primer caso Pedro es Franco, sino que en el segundo Pedro y Dionisio *son ambos* Franco, pues Franco (como todos) era en realidad dos personas (o más bien un número indefinido) unidas, de modo que Pedro es idéntico con Franco^P y Sebastián es idéntico con Franco^S —sin que Pedro tenga que ser idéntico a Sebastián, de igual forma que Franco^P y Franco^S no son idénticos (contados con la identidad lógica)—: simplemente *ocuparon el mismo espacio-tiempo* durante un período.

Ahora bien, ¿son las hipótesis de Nozick o de Perry y Lewis alternativas viables para escapar a la incoherencia? Por lo que respecta a Nozick, MacIntosh ha señalado dos cosas³⁶. En primer lugar que, aun suponiendo que la teoría de Nozick no sea ella misma incoherente (lo cual es mucho suponer, como admite el mismo Noonan), no es una representación adecuada de la relación de identidad. De hecho, para salvar la necesidad de la identidad (que una cosa no pueda ser dos) Nozick se ve obligado a adoptar una cláusula de individuación: que sólo haya un candidato para la identificación (el más estrechamente emparentado), y *en caso de haber dos iguales, ninguno es idéntico al original*. Pero esta última parte en cursiva de la cláusula es completamente *ad hoc*, y su única justificación es que, de no aceptarla, se hunde la teoría del continuador más próximo³⁷. Pero el principio de internalidad de la identidad es irrenunciable, y es la teoría de Nozick la que resulta totalmente antiintuitiva —si no incoherente— al afirmar que la identidad personal es materia de convención o estipulación³⁸, y que una persona puede dejar de ser quien es si en algún lugar del mundo aparece de repente alguna otra persona con tales o cuales características.

En segundo lugar, la teoría de Nozick sostiene que se conserva la identidad personal cuando existe un lazo causal entre un individuo y su supuesto continuador. Pero en el caso de la reencarnación que nos ocupa, prosigue MacIntosh, *se da una total ausencia de lazos causales*, por lo que *pace Noonan* incluso Nozick se vería obligado a admitir que la identidad cualitativa de memoria y personalidad entre el muerto y el (re)nacido no es suficiente para que haya identidad personal, para que sean la misma persona. Y esto mismo invalidaría las alternativas de Perry y Lewis, pues ambos suponen también la existencia de lazos causales para que se conserve la identidad.

¿Llevan, pues, razón Williams y MacIntosh cuando extraen como conclusión que en ningún caso, ni siquiera en uno tan peculiar como el de Pedro

vierte que la identidad temporizada *no* es la relación lógica de identidad. No obstante, si bien a efectos prácticos la persona antes de la fisión es una, y así es como hay que contar según la identidad temporizada, si nos empeñamos en contar con la identidad estrictamente lógica —y en eso consiste la tesis de la ocupación multiple—, entonces hay dos personas incluso antes de la fisión (cf. NOONAN: *Personal Identity*, p. 164-68).

³⁶ «Reincarnation, Closest Continuers, and the Three Card Trick», *Religious Studies*, 28, 1992; pp. 235-52.

³⁷ MacIntosh, loc. cit. pp. 237-38.

³⁸ Como dirá Chisholm, la identidad personal es siempre determinada: o yo *soy* tal o cual persona, o *no lo soy*, pero no puedo serlo o dejar de serlo porque así lo estipulemos.

sin Dioniso, tenemos derecho a decir que una persona se ha reencarnado? Esto es equívoco. Si lo que pretenden Williams y MacIntosh es que nunca podemos demostrar infaliblemente que alguien es la reencarnación de otra persona, eso es correcto, como lo prueba su experimento mental. Pero si lo que pretenden es que nunca podemos estar racionalmente justificados al decir que una persona es la reencarnación de otra, entonces están en un error. En primer lugar, porque hay una diferencia crucial entre el caso en que hay dos candidatos igualmente buenos a ser la reencarnación de alguien y el caso en que sólo hay uno, y el argumento de Williams de que «si dos no, uno tampoco» no es concluyente³⁹. Pero, sobre todo, porque podría incluso ocurrir que aun habiendo dos candidatos a ser la reencarnación de alguien cualitativamente iguales (en el ejemplo Pedro y Dionisio difieren supuestamente en sus propiedades corporales, pero podríamos estipular que son gemelos univitelinos, con lo que la semejanza cualitativa sería completa), uno de ellos fuera la reencarnación de ese alguien y el otro no (sino sólo una réplica): o bien *porque sólo uno de ellos poseyera la conexión causal apropiada* con el fallecido, o bien *porque sólo uno de ellos poseyera la esencia individual del fallecido*. En el primer caso, *tal vez* pudiéramos llegar a descubrir la naturaleza de dicho enlace causal (aunque es difícil imaginar cómo). En el segundo, *ex hipotesi*, no podríamos descubrir si su *haecceidad* es o no la misma, pues ello es inverificable. Pero los argumentos de Williams y MacIntosh al efecto de que, como Pedro y Dionisio son psicológicamente indiscernibles, es imposible optar por uno u otro como reencarnación de Franco, ocultan el hecho de que esa imposibilidad es meramente epistémica: *de hecho* no podríamos *saber* cuál de los dos es Franco, pero eso no implica que no pueda serlo uno de ellos⁴⁰. Dar por sentado esto último es rechazar subrepticamente la verdad de la teoría no reduccionista (según la cual la identidad de alguien no *consiste en* propiedad cualitativa alguna) pero eso es precisamente lo que está en cuestión.

MacIntosh insiste en que en un caso putativo de reencarnación se da una *completa ausencia de conexión causal*. Pero ¿por qué habría de ser así? Más bien lo que ocurre es que *ignoramos por completo el enlace causal que se da en la reencarnación*, esto es, la ley natural (o acaso sobrenatural) que la produce. Estipular que en nuestro ejemplo no hay conexión causal es, por supuesto, estipular que no hay reencarnación, sino sólo inexplicable coincidencia de memoria y personalidad. Pero al estipular *a priori* que no hay enlace causal hemos prejuzgado de forma negativa la posibilidad de la reencarnación y con ello el ejemplo se vuelve irrelevante. Más bien, para que el ejemplo sea

³⁹ Como afirma John Hick en *Death and Eternal Life* (Londres, Macmillan, 1985; p. 290-292).

⁴⁰ Esta es la crítica de Ch. DANIELS en «In Defense of Reincarnation» *Religious Studies*, 26, 1990; p. 502. Pero MacIntosh niega que su argumento sea epistemológico: no es que tras la reduplicación no haya modo de determinar quién es el original, es que no hay modo de que se constituya la identidad personal (loc. cit. p. 246-9).

relevante, la cuestión de si hay o no enlace y explicación causal del fenómeno debería *quedar abierta*. Y si los casos comprobados de putativas reencarnaciones fueran suficientemente numerosos, y si no hubiera hipótesis alternativas mejores para su explicación que la de la reencarnación, habría que admitir que debía de existir alguna conexión causal entre el muerto y el (re)nacido, aun cuando no pudiéramos saber en qué consistía o cómo operaba⁴¹.

Del ejemplo de la reduplicación de Williams sí se sigue, empero, algo que constituía la finalidad última de su artículo: probar que la memoria no puede *constituir por sí misma* la identidad de la persona. En efecto, dado que siempre es posible (lógicamente posible) que dos personas distintas posean exactamente los mismos recuerdos e incluso que ambos creen ser una misma persona (en nuestro caso los dos creen ser Franco) ello muestra que la memoria-más-autoconciencia no es condición suficiente para la identidad.

En suma, y volviendo a nuestro ejemplo, antes de la metamorfosis de Dionisio tenemos óptimas razones para pensar que Pedro es Franco reencarnado (aunque los nuevos rasgos psicológicos de Pedro no *entrañan lógicamente* que él sea ahora Franco). Después de la metamorfosis de Dionisio estaríamos mucho más perplejos, pero tenderíamos a pensar que ninguno era Franco (aunque tal duplicidad tampoco *entrañaría lógicamente* que ninguno era Franco). La consecuencia de todo ello es que, *pace* Williams y MacIntosh, la idea de reencarnación es por sí misma perfectamente coherente e inteligible. Más aún, el que lo sea muestra que algo va mal con la teoría corporalista de la identidad personal, porque es precisa y solamente esta teoría la que contempla la reencarnación como algo absurdo e ininteligible.

¿Qué pensará de la reencarnación un teórico del enlace causal? Parece que siempre y cuando se conserven los recuerdos de la persona reencarnada y la conciencia de ser esa persona, estaremos en condiciones de afirmar que la persona muerta y la viva son la misma.

Naturalmente, si no hay rastro de los recuerdos del muerto, *ex hypothesi* la persona viva no es la misma que la muerta, ya que para los partidarios de las teorías causales es la conectividad y continuidad *psicológica* la que *constituye* la identidad personal. Como quiera que en la inmensa mayoría de los casos las personas no poseen *ni rastro* de supuestos recuerdos de una vida anterior ni conciencia de haber sido otra persona, la reencarnación —para los partidarios de las teorías causales— sólo será lógicamente posible en algunos casos. Pero recuérdese que lo que estamos discutiendo es que sea lógicamente posible que alguna persona se reencarne alguna vez en otra, no que *todas las personas sean la reencarnación de personas anteriores* (para un teórico del enlace causal esta última hipótesis es manifiestamente incoherente⁴²).

⁴¹ Así, Penelhum se ve obligado a admitir que si los testimonios en favor de la reencarnación fueran numerosos y fiables, habría que admitir que la reencarnación operaba como una ley más de la naturaleza. Esta ley podría ser la ley del karma u otra semejante.

⁴² Si la teoría del karma exige, para dar cuenta del mal, una estricta universalidad de la reencarnación, entonces, desde el punto de vista de cualquier teoría psicologista de la identidad personal —incluidas las causales— es incoherente. Si bien J. Hick señala una posibili-

Con todo, algunos partidarios de esta teoría causal —los más restrictivos— presumiblemente plantearán cuestiones en cuanto a la razón o «mecanismo» que hace que la persona viva posea en verdad los recuerdos de la muerta (y no simplemente alucinaciones o sugerencias) así como su genuina autoconciencia (y no simplemente una identificación proyectiva o algo similar). Ahora bien, si se constatará que tales supuestos casos de reencarnación eran relativamente frecuentes, ello mismo induciría a pensar en un procedimiento natural, aunque desconocido, que hacía que las mismas personas volvieran a la vida una y otra vez —naturalmente con cuerpos diferentes—. Entonces la reencarnación de las personas (esto es de las series causalmente enlazadas de memoria-autoconciencia) sería un hecho bien establecido y *a fortiori* posible. Por supuesto, para un Parfit, que admite que cualquier tipo de conexión causal puede preservar la identidad personal, no habrá mayor problema en admitir que la reencarnación preserva dicha identidad, aun cuando el lazo causal fuera sobrenatural o extraordinario. Pero si, como hemos mencionado, los casos de reencarnación se convirtieran en algo frecuente y constatado, habría que admitir que el mecanismo causal de su explicación tenía el carácter de algo ordinario, por lo que plausiblemente incluso un Shoemaker, que piensa que sólo los enlaces causales *ordinarios* (i.e. la continuidad —incluso mediante transplante— del cerebro o de las partes relevantes de éste) pueden ser portadores de la identidad personal, debería verse obligado a ampliar su concepto de «enlace causal ordinario» y, en consecuencia, a admitir que la reencarnación preservaba la identidad personal.

Dado que para un teórico de la teoría causal este estado de cosas es lógicamente posible, la noción de reencarnación no plantea mayor problema en cuanto a su coherencia. Sí lo plantea en cuanto a su realidad efectiva, pero esa es otra cuestión. De hecho hemos visto como la teoría del continuador más próximo de Nozick no tiene reparos en admitir que alguien pueda ser la reencarnación de otra persona, siempre y cuando no haya reduplicación y demos por sentado alguna conexión causal entre el nacimiento del vivo y la muerte del fallecido.

Por último, para el partidario de la teoría no reduccionista la noción de reencarnación es una posibilidad muy presente. Sea que la acepte como hecho o no, la posibilidad de que las almas tras la muerte del cuerpo puedan volver a emparejarse con otro cuerpo incluso en este planeta es algo que se concibe y se concede fácilmente. Más aún, si ya en esta vida somos almas encarnadas, la reencarnación sería simplemente —desde el punto de vista ontológico— una repetición de nuestro estatus entitativo actual. Pero, al igual que lo real es (incluso necesariamente) posible, la repetición de lo real es simplemente la repetición de lo posible.

dad para dotar de contenido a la idea de reencarnación aun en ausencia de todo recuerdo de una vida anterior: que al final de la serie completa de reencarnaciones todos los recuerdos, hasta entonces inconscientes, se hagan presentes a la conciencia, restituyendo así la unidad de todas esas vidas (cf. *Death and Eternal Life* p. 308 y ss.)

Por otra parte, no deja de ser curioso que una de las tradiciones religiosas que más ha insistido en la idea de reencarnación, el budismo theravada, afirme simultáneamente la irrealidad del yo, la inexistencia de un alma espiritual individual. Si no existe una sustancia individual espiritual ¿qué es entonces lo que se reencarna? Según tales budistas el yo sería únicamente un conjunto de rasgos psicológicos (memoria probablemente incluida) característicos de una persona, pero sin mayor consistencia ni fundamentación última en sustancia o sustentividad alguna⁴³.

Ahora bien, esta hipótesis sí me parece de muy dudosa coherencia. Primero, porque si lo que *constituye*⁴⁴ la identidad de una persona es un conjunto de rasgos psicológicos (personalidad, temperamento etc.), entonces una persona podría reencarnarse en varias a la vez, dado que varias personas podrían compartir en un momento dado exactamente la misma personalidad, temperamento etc. Pero eso es obviamente absurdo⁴⁵, de modo que un «conjunto de rasgos psicológicos» no parece ser condición suficiente para la identidad personal. Más aún, el hecho de que quizá haya —o al menos pueda perfectamente haber— distintas personas con personalidades idénticas, muestra que la identidad de la persona no se fundamenta en su personalidad. Pero tampoco es una condición necesaria: de hecho, incluso en esta vida una persona puede sufrir cambios psicológicos radicales (de creencias, actitudes, formas de comportamiento etc.) y, sin embargo, sigue siendo la misma persona (o al menos esa es la hipótesis a todas luces más razonable). De modo que la permanencia de los mismos rasgos psicológicos no es necesaria para preservar la identidad personal.

Por otra parte, algunos cambios de cuerpo en la reencarnación tendrán que producir alteraciones radicales en la psique del individuo (supóngase p.e., que Induráin se reencarnara en un paralítico, o en una mujer sumamente obesa, ¿qué cambios psicológicos no habría de sufrir, especialmente si recordara haber sido el mejor ciclista del mundo!).

Además, si a lo largo de las sucesivas reencarnaciones permaneciera invariable la personalidad del individuo, ¿cuál sería la finalidad teológica del sistema de reencarnaciones? ¿No se supone que el alma se reencarna para purificarse moral y religiosamente? Claro que podría alegarse que tal purificación (esto es, tal transformación psicológica) se da *durante* la vida, conservándose invariable el conjunto de rasgos psicológicos precisamente entre el momento de la muerte y el nuevo nacimiento en otro cuerpo. Pero aun así tendríamos la paradoja de que, si bien la persona muerta era *al morir* la misma que la reen-

⁴³ Véase E. CONZE: *El budismo*, México, F.C.E., 1978; pp. 21-25 y 145-47. Asimismo H. BECHERT: «El Buda histórico: su doctrina como camino de liberación»; en H. Küng y otros: *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Cristiandad, 1987; p. 354 y ss. Y para profundizar, M. ABE: *Zen and Western Thought*, Londres, Macmillan, 1985; esp. parte I.

⁴⁴ Repárese: no lo que nos permite *identificar* a una persona, sino lo que hace que una persona *sea* esa persona.

⁴⁵ Viola la necesidad de la identidad. A menos que aceptemos alguna teoría hiperproblemática, como la ocupación múltiple o la identidad personal es una identidad temporizada.

carada *al nacer*, después a lo largo de la vida *la persona cambiaría varias veces de identidad*. Esto último no se compagina nada bien ni con nuestros usos lingüísticos ni con nuestras intuiciones al respecto, por lo que, en ausencia de nuevos argumentos, la teoría budista me parece que debería descartarse: un «conjunto de rasgos psicológicos» por muy determinado que sea está lejos de *poder constituir* la identidad personal de nadie.

En conclusión, la idea de reencarnación, entendida bien como la idea de un alma que transmigra de un cuerpo a otro, o bien como la idea de una autoconciencia-memoria-personalidad que, mediante algún mecanismo causal desconocido, transita de un cuerpo a otro, sólo es incoherente si admitimos una teoría estrictamente materialista de la identidad personal. Mientras estas teorías no triunfen claramente, los creyentes en la reencarnación pueden respirar tranquilos en cuanto a la coherencia de su creencia.

Para terminar me centraré en la idea de resurrección. En sentido estricto, resucitar significa que un cuerpo ahora cadáver se regenere y vuelva a la vida. Esta parece que era la concepción que tenían en mente los judíos cuando empezaron a creer en una supervivencia tras la muerte hacia finales del siglo II a.C., y era asimismo la concepción dominante entre los contemporáneos de Jesús —por ello no podían aceptar la resurrección sin la correspondiente tumba vacía—. Desde el punto de vista filosófico, esta es la concepción de los materialistas estrictos, para quienes la identidad de la persona viene constituida no sólo por las propiedades cualitativas de su cuerpo, sino por ser *exactamente ese cuerpo*; esto es, no es suficiente sólo con la identidad cualitativa de la materia, sino que es precisa la *identidad numérica*. Entonces, para que Sócrates resucite es menester no simplemente que reviva un individuo físicamente idéntico a Sócrates, sino que justamente los mismos átomos y moléculas que una vez constituyeron a Sócrates se vuelvan a reunir todos en el mismo orden y disposición. Hoy puede sorprendernos recordar que este corporalismo era dominante en el período patrístico o en autores como santo Tomás⁴⁶.

Desde luego, tamaña hazaña es posible para un ser omnipotente. Sin embargo, entender así la resurrección plantea al menos dos problemas. El primero —y menor— es que, dado que la historia de la humanidad es ya muy larga, en los grandes núcleos de población es factible que las moléculas o los átomos de un cadáver, andando el tiempo, lleguen a formar parte de otro ser humano. Pero entonces, ¡Dios sólo podría resucitar a uno de los dos! De este modo, podría muy bien ocurrir que fuera lógicamente imposible resucitar a

⁴⁶ Esta es p.e. la opinión de ATENAGORAS en *Sobre la resurrección de los muertos*, para quien, aunque el hombre posee un alma inmortal no estará completo y vivo como hombre hasta que el alma sea otra vez unida a su antiguo cuerpo. Y esa es la opinión también de santo Tomás: «Para que resucite el mismo hombre numéricamente, es necesario que sus partes esenciales sean las mismas numéricamente. Luego si el cuerpo del hombre resucitado no consta de estas carnes y estos huesos de los que ahora se compone, el hombre resucitado no será el mismo numéricamente» (*Suma contra los gentiles*, IV, 84, Madrid, B.A.C. 1967; p. 969).

todo el mundo —aunque no, desde luego, a una persona en particular—.

El segundo problema —que en parte solventa lo anterior— consiste en que, dado que las moléculas que componen cada ser humano están reemplazándose constantemente, si, como parece, cada siete años aproximadamente hemos renovado todas nuestras moléculas, entonces, un agente omnipotente podría resucitar a unos diez individuos por cada persona que haya vivido unos setenta años. Así, p.e., podría resucitar a un Sócrates bebé, uno de siete años, uno de catorce etc. ¡Y todos serían Sócrates! Pero es manifiestamente absurdo que puedan resucitar diez Sócrates a la vez, cada uno de una edad diferente⁴⁷.

Una solución sería estipular que los constituyentes físicos del individuo resucitado tienen que ser numéricamente idénticos con los que éste poseía *en un momento determinado* (y sólo en ese momento); por ejemplo, en el momento de su esplendor físico, como sostenía la doctrina católica, o quizá más bien en el momento de la muerte, como deben afirmar los corporalistas estrictos, a fin de que quede intacta la continuidad espacio-temporal⁴⁸. En efecto, si lo que constituye la identidad de una persona a lo largo del tiempo es, al igual que la de los demás objetos, su continuidad espacio-temporal, para que el resucitado y el muerto sean la misma persona el cuerpo del resucitado ha de ser físicamente continuo con el del muerto *en el momento del morir*⁴⁹.

La objeción inmediata que se plantea para un corporalista ante la resurrección es que como esta, obviamente⁵⁰, no se produce inmediatamente tras la muerte, necesariamente existe un hiato temporal, que hace que, aun si dentro de x años resucita una persona físicamente idéntica a Sócrates en la misma tumba de Sócrates, podamos albergar serias dudas acerca de si se puede identi-

⁴⁷ A menos que aceptáramos que una persona se convierte en un individuo distinto cada vez que se reemplazan todas sus moléculas —i.e. cada siete años—; corolario que parece debería seguirse de la teoría corporalista estricta, pero que es palmariamente inaceptable.

⁴⁸ Pero aun así se reproduce el primer problema: si tienen que ser precisamente los componentes físicos que constituyeron a esa persona *en un momento dado* siempre cabe la posibilidad —aunque ahora mucho más remota— de que *esos mismos componentes* hayan constituido más tarde parte de otra persona *también en ese su momento crucial*. Desde luego, es una posibilidad remota el que una molécula de una persona en su momento crítico (sea el de esplendor, el de la muerte o cualquier otro) vaya a constituir más adelante parte de otra persona también en su momento crítico. Pero si esa posibilidad pasa de la potencia al acto —y en toda la historia de la humanidad acaso no sea algo tan improbable— sería lógicamente imposible resucitar a ambos.

⁴⁹ Y según Geach esta continuidad es compatible con una transformación radical del cuerpo, por lo que la resurrección no implicaría ni la identidad numérica ni siquiera la cualitativa de la materia (cf. nota 25).

⁵⁰ Este «obviamente» puede discutirse, pues si bien es patente que nadie ha resucitado jamás al poco de morir *en este mundo*, podría alegarse que acaso la resurrección tenga lugar inmediatamente tras la muerte pero *en otro mundo*, con lo que la continuidad temporal quedaría intacta. Pero entonces, objetaría el corporalista, quedaría rota la contigüidad espacial y, *a fortiori*, la identidad numérica de la materia.

ficar con Sócrates⁵¹. Es decir, dado que el principio de contigüidad queda necesariamente roto, la identificación de un resucitado con un muerto es siempre problemática, *aun si el resucitado se compone de una materia numéricamente idéntica con la del muerto*. Justamente por eso, autores fuertemente corporalistas como santo Tomás (recuérdese que la cantidad de materia es el principio de individuación para las criaturas de este mundo) sostienen que entre la muerte y la resurrección tiene que existir *algo que enlace* uno y otro cuerpo (o más bien una y otra persona), y ese algo es el alma que, aun privada de ciertas funciones esenciales es *portadora de la identidad personal*⁵².

Por supuesto que los corporalistas actuales se niegan a admitir la existencia de tal alma, y debido a ello la conexión de identidad entre muerto y resucitado desaparece o se difumina. No obstante, suelen conceder que en tal caso habría que revisar el criterio actual de identidad personal, y admitir que se trataba en efecto de la misma persona, con lo que la identidad numérica de la materia podría ser suficiente para considerar que la persona habría sobrevivido a la muerte.

Con todo, esta doctrina plantea serias aporías teológicas. Si la resurrección ha de tomar como base el cuerpo a la hora de la muerte, vaya una suerte para los que mueren decrepitos, deformados o en cualquier tipo de ruina física: ¡al momento de resucitar volverían a morir! Pero si la resurrección tomara como punto de partida el apogeo físico, los bebés, los niños y quizá incluso los adolescentes ¡se quedarían sin resurrección!⁵³

⁵¹ «En la gran mayoría de los casos donde [el cadáver] perdura durante un tiempo substancial incorporaríamos una vez más un hiato temporal en nuestra historia, y de nuevo la identificación [de muerto y resucitado] sólo sería obligatoria si añadiríamos algo que portara la identidad de la persona, que abandonara el cuerpo pre-mortem cuando muriera y haya de entrar subsiguientemente en el otro» (PENELHUM: *Survival...* p. 101-2).

⁵² En *Suma contra los gentiles* II, 81 afirma que el alma sin cuerpo tendrá entendimiento y voluntad, pero no otras funciones cognitivas como la percepción. En cuanto a la memoria: «como el recordar es ejecutado por un órgano corpóreo... no podrá perdurar en el alma tras la desaparición del cuerpo, a no ser que 'recordar' equivalga equívocamente a conocimiento de aquello que uno conoció antes; y este conocimiento de lo que en vida conoció necesariamente ha de estar en el alma separada» (Madrid, B.A.C. 1967; p. 664). O sea, el alma sin cuerpo no podrá almacenar conocimientos nuevos, pero conservará los antiguos, de modo que se mantendrá justo la memoria necesaria para preservar la identidad personal (cf. R. SWINBURNE: *The Evolution of the Soul*, cap. 15). Pero, como señala Davis, esto parece inconsistente con lo afirmado en IV, 84 (véase nota 46): porque si el alma sola preserva la identidad personal, ¿cómo no habría de preservarla el alma unida a un cuerpo aunque sea numéricamente distinto? («The Resurrection of the Dead», en S.T. DAVIS (ed.): *Death and Afterlife*, Londres, Macmillan, 1990; p. 131). Además, existen afirmaciones difícilmente compatibles con la recién citada de la *Suma*: «Yo no soy mi alma; y si sólo las almas se salvan, Yo no soy salvado, ni lo es ningún hombre.» (*Comentario a Corintios* 5 citado por GEACII *God and the Soul*, p. 22).

⁵³ Puede, no obstante, que estos problemas sean solventables. Por ejemplo, el criterio podría estipular que la persona resucitada habría de ser idéntica con la muerta en la edad de su apogeo (p.e. veinte años) o en su defecto (bebés etc.) en el momento de la muerte. Y estipular que si la muerte fue debida a causas naturales, los componentes materiales del resucitado serían numéricamente idénticos *excepto aquellos que causaron la muerte*, que naturalmente serían reemplazados por los correspondientes sanos equivalentes.

Felizmente, esta teoría de la resurrección del mismo cuerpo numéricamente idéntico puede reemplazarse por una concepción de la resurrección consistente en la vuelta a la vida de un cuerpo *cuantitativamente idéntico* con el del muerto. De hecho para la mayoría de los materialistas lo crucial es la identidad cualitativa del cuerpo (y del cerebro), no la numérica. Esta es p.e., la idea de Carruthers: «si el criterio de identidad corporal es la continuidad espacio-temporal... entonces para la mayoría de nosotros no puede plantearse la cuestión de la resurrección»... pero «la resurrección es muy estrechamente similar a la reconstitución a partir de átomos que ocurriría al final de un proceso de irradiación [de personas]. Así, pues, concluyo —bien que tentativamente— que la resurrección es una posibilidad lógica, incluso para aquellos cuyos cuerpos se han desintegrado»⁵⁴ y eso plantea muchos menos problemas lógicos. En efecto, si la resurrección consiste en volver a vivir con un cuerpo como el que tenemos en esta vida, entonces ya seamos ahora solamente cuerpos vivientes, series psíquicas de estados de conciencia y memoria o almas espirituales encarnadas, no hay dificultad lógica en volver a ser lo mismo otra vez. Naturalmente, para que tal posibilidad se actualice será necesario el concurso de un ser omnipotente (o al menos sumamente poderoso), pero ese es el supuesto de la mayoría de las grandes religiones. En definitiva, la concepción de la resurrección como *recreación* no plantea mayores problemas lógicos⁵⁵, pues se reduce más o menos a esto: que lo que ha sido una vez (creado por Dios) vuelva a ser otra vez (nuevamente (re)creado por Él). Desde luego, para quienes defiendan que *somos* almas inmortales, la idea de resurrección del cuerpo puede parecer innecesaria o incluso superflua⁵⁶; pero no existirá ninguna dificultad en cuanto a su coherencia.

Hay, empero, otra versión de la idea de resurrección como recreación que supone que nuestro nuevo cuerpo ni siquiera va a ser cualitativamente idéntico con el presente, dado que no va a ser puramente físico. Es la idea de *cuerpo espiritual* (soma pneumatikón) que se remonta a Pablo. En principio, tal

⁵⁴ (*Introducing Persons*, pp. 190 y 192). Carruthers es un corporalista materialista. Pero en este punto —que no es necesaria la identidad numérica de la materia, sino que basta con la identidad cualitativa— convienen con él cristianos como S.T. Davis («The Resurrection of the Dead»; p. 129 y ss.).

⁵⁵ El mismo Nielsen se ve obligado a reconocer que aunque la resurrección parece extremadamente fantástica y sin duda es algo cuya realidad es, en verdad muy improbable, no obstante, al menos no parece ser una noción incoherente, al menos si entendemos que una noción incoherente es una noción que es lógicamente imposible («The Faces of Immortality»; en Davis. loc. cit. p. 3).

⁵⁶ Esta no es la postura clásica católica, al menos tal como aparece en santo Tomás, para quien el estado del alma separada del cuerpo, aunque posible y efectivo durante un tiempo, es siempre provisional y no natural; pues el estado natural del alma es la unión *con el cuerpo para el que fue creada*. O sea, la resurrección del cuerpo no sólo no sería superflua, sino que sólo en virtud de ella cobra sentido una existencia temporalmente desencarnada (*Summa Contra Gentiles*, 2, 81).

idea parece incoherente: ¿como habría de poder ser espiritual un cuerpo?⁵⁷ Sin embargo, si profundizamos en la idea su incoherencia no es tan clara. Por ejemplo, por cuerpo espiritual podríamos entender un cuerpo humano como los actuales, *sólo que* fuesen traslúcidos en vez de opacos, penetrables por los objetos físicos en vez de impenetrables, y a su vez que pudiesen atravesar los objetos (o sea, más o menos como nos representamos a los fantasmas, espectros y apariciones semejantes). Un «cuerpo» semejante tendría contornos bien definidos (esto es, ocuparía una posición espacio-temporal bien definida, aspecto esencial para calificarlo de cuerpo), sería visible, audible al hablar, e incluso tal vez desprendería olor. Tal descripción parece inteligible. Con todo suscita algunos interrogantes: si el cuerpo no hace contacto físico con los demás cuerpos (recuérdese que puede atravesar los objetos y los objetos atravesarlo a él sin tocarlo), ¿cómo podría caminar?; pues es imposible caminar sin oponer la fuerza de los pies a la resistencia del suelo. Más aún, dado que al carecer presumiblemente de masa la fuerza de la gravedad no le afectaría ¿se estaría quieto sobre el suelo o más bien vagaría aleatoriamente por los aires? Y podemos seguir planteando indefinidamente semejantes preguntas embarazosas ¿podría comer, o sólo podría fingirlo? ¿Le alimentaría la comida? ¿Tendría necesidades fisiológicas?, etc., etc. Pienso que, no obstante, podríamos dar una descripción adecuada e inteligible de en qué consistiría poseer un «cuerpo espiritual». Naturalmente muchas de sus propiedades serían incompatibles con las de los cuerpos propiamente dichos, por lo que tal vez la aplicación del término «cuerpo» para tales entidades no sería muy adecuada. En realidad, es probable que muchas de las dificultades que la noción de tal cuerpo espiritual plantea se deriven del hecho de concebirlo insertado en un mundo físico ordinario. Es posible que una descripción completa de un mundo puramente espiritual sea menos problemática que una mezclada de espíritus en medio del mundo material⁵⁸. En todo caso, no tengo aquí espacio para ofrecer tal descripción; simplemente afirmo que no está claro el que la noción de «cuerpo» espiritual sea lógicamente incoherente.

Recapitulando todo lo hasta aquí dicho, tenemos que la idea de resurrección entendida como recreación o reconstitución psico-física (o incluso psico-«física») de la persona es coherente para todas las teorías de la identidad personal (aunque para quienes defienden una aplicación irrestricta del principio de continuidad espacio-temporal, dado que los cuerpos se corrompen, la

⁵⁷ Davis lo interpreta de forma que «cuerpo espiritual» no signifique «cuerpo no compuesto de materia», sino cuerpo plenamente obediente al Espíritu Santo («The Resurrection of the Dead», en loc. cit. p. 126).

⁵⁸ Tal descripción de una supervivencia post-mortem en términos puramente espirituales fue ya llevada a cabo con notable éxito por H.H. PRICE en «Survival and the Idea of "Another World"» (en J. HICK (ed): *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Londres, Prentice Hall, 1970). Un estudio de los problemas que tal descripción acarrea aparece en el cap. 14 de *Death and Eternal Life*, de J. HICK y en el 8 de *The Self and Immortality* (Londres, Macmillan, 1970) de H. LEWIS.

resurrección es imposible). La idea de la reencarnación es coherente para los partidarios de las teorías no reduccionistas y de las causales. Finalmente, la idea de la supervivencia del alma desencarnada sólo es claramente aceptable para los no reduccionistas; para los defensores de las teorías causales, aunque acaso se trate de algo lógicamente posible, es una posibilidad tan remota que a efectos prácticos debería descartarse por completo. Creo que por esta razón la idea de resurrección tiene cada vez más aceptación entre teólogos y filósofos de la religión, y cada vez menos la idea de la supervivencia del alma aislada.

Sin embargo, hay una poderosa razón para que no descartemos del todo la idea de la inmortalidad del alma. La idea de la inmortalidad del alma presupone que la supervivencia tras la muerte es el curso natural de los acontecimientos, y por tanto no tiene que recurrir a la idea de un agente omnipotente. Esto quiere decir que el partidario de tal teoría tratará de ofrecer argumentos naturales (esto es, basados en la razón) a favor de su hipótesis, mientras que los partidarios de la resurrección sólo podrán ofrecer argumentos sobrenaturales (o sea, basados en la fe) a favor de su doctrina⁵⁹. La gran ventaja es que con (y contra) los argumentos de la razón se puede discutir de un modo en que no se puede con los de la fe. Por eso, al partidario de lo primero deberán exigírsele argumentos, cosa que no cabrá hacer para con el segundo. Naturalmente, el que una postura sea, por así decir, *más filosófica* que otra no implica que sea más próxima a la verdad, sólo que es más interesante para el filósofo *qua* filósofo⁶⁰.

Tampoco debería olvidarse que tanto los partidarios de las teorías causales como los de las teorías corporalistas, que admiten respectivamente como coherentes las hipótesis de la reencarnación y la resurrección o bien sólo esta última (y no todos), casi nunca están dispuestos a dar un solo paso más. Dado que la verdad de estas hipótesis (sobre todo de la referente a la resurrección⁶¹) depende crucialmente de la existencia de Dios, y dado asimismo que la mayoría de los teóricos de una y otra teorías suelen considerar muy improbable la existencia de Dios, la probabilidad de nuestra reencarnación y, muy

⁵⁹ Hay una alternativa: que ofrezcan argumentos puramente racionales a favor de la existencia de un Dios omnipotente y para demostrar que Dios tiene poderosas razones para querer resucitarnos. Personalmente creo que la primera tarea es difícil aunque no imposible; en cuanto a lo segundo se me antoja francamente insuperable (más bien parece que en la mayoría de los casos Dios tendrá buenas razones para *no querer* resucitarnos).

⁶⁰ Quiero recordar que ha habido autores, como D.C. Broad o McTaggart, que han defendido argumentativamente la inmortalidad del alma y a la vez la inexistencia de Dios.

⁶¹ Que la reencarnación es posible sin apelar a Dios (o más aún, afirmando la no existencia de Dios) es afirmado por varias de las tradiciones budistas —si no todas—. Pero ya vimos que la coherencia del concepto budista de reencarnación es harto dudosa. No obstante, si poseyéramos almas inmortales e increadas, podría perfectamente ser el curso natural de los acontecimientos que éstas se reencarnaran una y otra vez *motu proprio*, y ello sin la intervención de ningún Dios.

especialmente, la de nuestra resurrección aparece como casi despreciable⁶².

En consecuencia, quien quiera conformarse con pensar que su supervivencia tras la muerte es meramente posible puede contentarse con la idea de resurrección. Si desea avanzar algo más hasta constatar que esa posibilidad tiene algunos visos de realidad, entonces deberá preocuparse por la existencia de Dios (y por su voluntad), el único que podrá asegurar que su resurrección sea algo más que una mera idea. Pero si la existencia de Dios no la ve del todo clara (o no ve claro que Dios vaya a tener *buenas razones* para resucitarle) conviene que contemple las hipótesis de la reencarnación y especialmente de la inmortalidad del alma, no vaya a ser que alguna suerte de argumento platónico (¿o de evidencia parapsicológica?) nos conduzca, o al menos nos aproxime, allí donde la escatología teológica no puede sino dar rodeos.

Septiembre 1994

⁶² «Deberíamos tener muy presente que si las razones para creer en Dios son escasas, las razones para creer en la resurrección corporal son doblemente escasas. Creer en ello es un considerable escándalo para el intelecto» (K. NIELSEN: «The Faces of Immortality»; en Davis, loc. cit. p. 2).