

¿PUEDE LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS PRESERVAR LA IDENTIDAD PERSONAL?

ENRIQUE ROMERALES
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: La creencia en la resurrección de los muertos es central para las religiones abrahámicas. Al estar actualmente desacreditada la noción de alma, muchos filósofos cristianos materialistas se replantean la posibilidad de tal resurrección. Dos problemas fundamentales amenazan tal posibilidad: la discontinuidad espacio-temporal entre la muerte y la resurrección (que impediría esta última si fuera imposible una existencia intermitente para los seres humanos) y la degeneración, disgregación o incluso completa destrucción de los componentes materiales del cuerpo (que impediría la reconstrucción del cuerpo original). Ambas cuestiones ponen en peligro la identidad numérica entre la persona muerta y la resucitada. Tras examinar diversas hipótesis recientes que intentan superar estas dificultades, constato que, o bien recurren a ideas disparatadas para asegurar la identidad, o asumen directamente que el cuerpo resucitado es una mera copia del original. Así, concluyo que, supuesta una concepción puramente corporalista de la persona, no parece viable ninguna noción de resurrección que preserve la identidad personal.

PALABRAS CLAVE: resurrección; muerte; identidad personal; cuerpo; materialismo; yo; contrapartidas; supervivencia.

Can the resurrection of the dead preserve personal identity?

ABSTRACT: The belief in the resurrection of the dead is a central tenet for the Abrahamic religions. Given the current discredit of the notion of soul, many materialist Christian philosophers reconsider the possibility of resurrection. Two basic problems loom over this possibility: spatio-temporal discontinuity between death and resurrection (which would preclude resurrection if intermittent existence were impossible for human beings) and degeneration, disaggregation or even complete destruction of the material components of the body (which would prevent the reconstitution of the original body). Both issues endanger numerical identity between the dead and the resurrected person. After surveying various recent hypotheses aimed at overcoming these difficulties, I verify that these theories either recourse to farfetched ideas to secure identity, or they directly concede that the resurrected body is a mere copy of the original one. Thus, I conclude that, under a purely corporeal conception of person, no notion of resurrection that preserves personal identity seems feasible.

KEY WORDS: Resurrection; Death; Personal identity; Body; Materialism; Self; Counterparts; Survival.

1. LA IDEA DE RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

La creencia en la resurrección de los muertos es peculiar de la tradición judeo-cristiana. Sin embargo, como es bien conocido, no surge en el judaísmo hasta el siglo III o II a. C. y no se acepta mayoritariamente hasta la aparición del cristianismo¹.

¹ La idea de que en la resurrección se recupera el mismo cuerpo que uno tuvo en vida, se manifiesta ya hacia mediados del siglo II a. C. en el Libro II de los Macabeos, (deutero) canónico para los cristianos católicos y ortodoxos (pero no así para los judíos, ni para los cristianos protestantes): «Ya completamente exangüe [Razías], se arrancó las entrañas y tomólas con ambas manos, las arrojó contra las tropas. Y, después de invocar al Dueño de la vida y del espíritu que otra vez se dignara devolvérselas, llegó de este modo al tránsito» (2Ma 14:46). Todas las citas bíblicas proceden de la *Biblia de Jerusalén*, 4ª ed. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.

Una representación superficial de tal noción no resulta demasiado problemática. Así, dicha idea nos parece perfectamente inteligible siempre que se posea el cadáver del difunto, y cuanto más reciente mejor². De hecho, en tales casos podríamos tomar fácilmente una simple reanimación por una genuina resurrección, como ocurre con la *resucitación* de la hija de Jairo (Mc 5, 21-43). Por eso en la resurrección de Lázaro (Jn 11) el evangelista insiste en que Lázaro llevaba ya tres días muerto, y en que su cadáver hedía: para que no queden dudas acerca de la vuelta a la vida desde la muerte. En estos casos no hay duda acerca de *quién* es la persona resucitada, sino, a lo sumo, acerca de si ha acontecido una genuina resurrección³.

No obstante, la situación deviene bastante más problemática cuando solo quedan residuos sólidos: huesos o dientes (Ezequiel 37:1-9)⁴. ¿Cómo recuperar el resto del cuerpo perdido? Y, muy especialmente, ¿cómo recuperar el cerebro, que

² Los debates sobre la resurrección entre los siglos II y IV d. C. giran mayoritariamente en torno al problema de la degradación y corrupción de los cuerpos muertos. Básicamente habrá dos bandos: quienes exigen y afirman la identidad numérica de los componentes materiales (sean restos mortales o incluso átomos), algo que solo puede garantizarse gracias a la omnisciencia y omnipotencia divina, y quienes, siguiendo el modelo paulino, conceden la degeneración corporal para que «fertilice» o dé paso a un *cuerpo nuevo*, espiritual, glorificado e incorruptible. Con la primera concepción se alinean Justino, Taciano, Teófilo de Antioquía, Atenágoras o Minucio Félix, y luego Jerónimo; con la segunda Orígenes y sus seguidores, así como los docetistas (autores como Ireneo, Tertuliano o Gregorio de Nisa oscilan o tratan de compatibilizar una y otra concepción). Los primeros se enfrentarán a varios de los problemas que examinamos aquí; los segundos, serán acusados por Jerónimo de no creer en una verdadera *resurrección de la carne* (cf. BYNUM, C. W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. Columbia Univ. Press, Nueva York, 1995; pp. 27 y ss. y 81).

³ Hans KÜNG (*¿Vida eterna?*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 190 y ss.) insiste en que estos casos de *resucitación* nada tienen que ver con el concepto cristiano de *resurrección* (que sería en realidad metafórico), pues en los pasajes evangélicos las personas *reanudan* su vida biológica ordinaria, y volverán a morir (o morirán por primera vez) definitivamente, mientras que la concepción cristiana consiste en la inauguración de una vida inconmensurablemente distinta, eterna, espiritual, en presencia de Dios y que supera y suprime para siempre la muerte. Hay, empero, un pasaje en Mateo (27, 50-56) perturbador: «Pero Jesús, dando de nuevo un fuerte grito, exhaló el espíritu. En esto, el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo; tembló la tierra y las rocas se hendieron. Se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de *santos difuntos* resucitaron. Y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos». Aquí los difuntos bien podrían llevar mucho tiempo muertos, presumiblemente quedando solo los huesos. Pero ¿reanudarán una vida biológica normal y volverán a morir, o están ya glorificados y libres de la muerte? Si es lo primero, ¿para qué se les ha resucitado? Si es lo segundo, ¿por qué se han anticipado a la resurrección universal, y dónde están ahora?

⁴ Para Teófilo de Antioquía era esencial que quedara un núcleo indestructible de los difuntos a partir del cual Dios pudiese reconstituirlos, lo que implicaba que estos residuos fuesen indigeribles, de forma que no pudiesen desaparecer siendo asimilados por otros animales (p. e. las fieras que devoraban a los mártires) o humanos (caníbales). Los huesos, tal como aparecen en el texto de Ezequiel, resultan el candidato ideal (cf. BYNUM, *o. c.* pp. 30-31). Yendo más lejos, para evitar la dificultad del canibalismo, Atenágoras afirmó que la carne humana no es digestible ni asimilable por los humanos (*ibidem*. 32-33).

presumiblemente resulta esencial para la identidad del fallecido?⁵ En el texto de Ezequiel contemplamos cómo los huesos desperdigados y entremezclados de los soldados caídos primero se van juntando, cada uno con los demás de su cuerpo original, luego se van recubriendo progresivamente de nervios, músculos y piel. Pero falta algo esencial para revivir al cadáver: el *soplo del espíritu*. Podríamos interpretar ese espíritu como el alma, pero parece como si para el autor del texto la reconstrucción del cuerpo a partir de los huesos originales preservara la *identidad*, mientras que el «soplo del espíritu» otorgara la *vida*, es decir, la existencia. Si esto fuera correcto, no sería la identidad numérica del alma lo que haría que el resucitado fuera la misma persona que el muerto, sino la identidad numérica de sus restos mortales. En todo caso, *esta versión* de la resurrección necesitaría tanto de la reconstrucción del cuerpo como de la infusión de un espíritu o alma.

Sin embargo, la idea de alma está tan desprestigiada en el ámbito científico y en el filosófico, que muchos de los filósofos que abordan la cuestión de la posibilidad de la supervivencia *post mortem*, incluso filósofos cristianos, prefieren tematizar la noción de resurrección excluyendo por completo la idea de alma. A menudo se añade, además, que la idea de inmortalidad del alma es ajena al judaísmo, y que la noción original (y, por ende, a la que no puede renunciar un cristiano), es la de *resurrección de los muertos*⁶. Se desarrolla, entonces, alguna versión de la noción de resurrección en términos puramente materiales u orgánicos. En lo que sigue, me propongo explorar varios problemas suscitados por las hipótesis que aceptan tales premisas: que la resurrección del cuerpo es posible para un Dios omnipotente, y que no hace falta recurrir a ninguna noción de alma, de la cual podemos simplemente prescindir.

2. LAS CONCEPCIONES CORPORALISTAS DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y SUS PROBLEMAS CON LA RESURRECCIÓN

En el caso de Ezequiel, el problema es cómo a partir de los huesos se podría formar un cerebro. Porque con los nervios o músculos plausiblemente es

⁵ Aunque hay filósofos defensores de una concepción materialista o corporalista de la identidad personal que insisten en que es el cuerpo completo, *no solo el cerebro*, el constitutivo de esta identidad (cf. THOMSON, J. J., «People and their Bodies», en Dancy, J. (ed.), *Reading Parfit*, Blackwell, Oxford, 1997; pp. 202-29) también hay quienes niegan que *el cerebro entero* (y específicamente el córtex) sea necesario para la identidad personal: si el hombre es *esencialmente un animal humano*, y cualquier animal preserva su existencia y su identidad mientras esté *vivo*, entonces un hombre sigue siendo la misma persona mientras siga con vida, y para ello es solo necesario el tronco encefálico, que se ocupa con regular *todas* las funciones vitales, pero no el córtex (cf. OLSON, E. *The Human Animal*, Oxford, Univ. Press, Oxford, 1997, cap. 6, 3-5).

⁶ Así, la idea de inmortalidad del alma ha sido rechazada por varios teólogos cristianos contemporáneos, no tanto por la incoherencia de la noción misma, cuanto por su —supuesto— carácter ajeno a la Biblia (cf. RATZINGER, J., *Escatología*, Herder, Barcelona, 1979, p. 105 y ss.).

irrelevante su identidad numérica, pero para que resucite el difunto su cerebro debería ser numéricamente idéntico al morir y al resucitar. Y no se ve cómo esto sea posible a partir de meros huesos⁷. No obstante, este problema es cuestión baladí si lo comparamos con otros. En concreto, ¿qué ocurre cuando, bien por haber transcurrido, no ya decenas o cientos de años, sino cientos de miles o incluso millones, o bien por la forma de morir —por ejemplo, en el epicentro de una explosión nuclear— no queda ni rastro del cuerpo? ¿Cómo puede entonces Dios resucitar *ese mismo* cuerpo?

La doctrina de los primeros teólogos cristianos fue variopinta y confusa. Por ejemplo, Atenágoras pensaba que la resurrección tiene que proceder de los mismos restos mortales del difunto, lo cual para él era posible dada la omnipotencia y la omnisciencia divinas y la indestructibilidad de los elementos materiales últimos. Dios podría rastrear el destino de cada partícula del cuerpo del difunto para, en su momento, reunir las y reconstituir exactamente el original⁸.

Sin embargo, esto deja irresueltos los bien conocidos problemas del canibalismo o de las partículas que a lo largo de mucho tiempo llegan a formar parte de personas distintas. ¿Qué ocurre si un caníbal se come a un misionero? Porque entonces hay muchas partículas que han formado parte de dos personas distintas. Lo mismo ocurre si, por ejemplo, el cadáver de alguien es devorado por los gusanos, éstos son ulteriormente engullidos por algún ave, que a su vez es cazada y comida por otro humano. De nuevo, las mismas partículas habrían formado parte de dos personas distintas, por lo que Dios solo tendría en su mano resucitar a una⁹.

Alguien puede objetar que las partículas cuya totalidad ha de preservarse para la resurrección son plausiblemente las que componen el cuerpo de la persona *en el momento de la muerte*, y no absolutamente todas las que han ido

⁷ Es quizá posible que gracias al ADN los científicos puedan un día reconstruir (o más bien *generar*) un animal completo, pero otra cuestión es si ese espécimen sería numéricamente el mismo que el fallecido. Si lo que se hace es generar un embrión a partir del ADN, todo empezaría de cero, cerebro incluido, y por ende el organismo en cuestión debería considerarse un individuo nuevo, un clon, más bien que el original.

⁸ Atenágoras era un defensor de lo que R. Chisholm ha llamado *esencialismo mereológico*: que para la identidad de un individuo (compuesto de partes) es esencial preservar la identidad numérica de cada una de sus partes componentes (CHISHOLM, R., *Person and Object*, Open Court, La Salle (IL), 1976, p. 145 y ss.). Atenágoras defendía esto para los cuerpos de las personas, mientras que Chisholm lo defiende para los objetos, pero no para las personas cuya identidad —según él— vendría dada por la simplicidad de su esencia individual incorpórea.

⁹ Siempre queda la opción de pergeñar alguna hipótesis *ad hoc* para salvar esta incompatibilidad. Por ejemplo, podríamos alegar que, si solo los justos van a ser llamados a la resurrección (como en el pasaje de Mateo antes referido) entonces la Providencia divina se habrá asegurado de que allí donde, por los avatares históricos, surja una imposibilidad de resucitar a dos o más personas, a lo sumo una de ellas sería merecedora de tal «rescate». No obstante, semejante hipótesis, aparte de ir contra la doctrina tradicional de que la resurrección será universal con vistas a un Juicio Final de toda la humanidad (cf. nota 56), presupone determinadas concepciones sobre la presciencia, la predestinación y la libertad humana (o la ausencia de esta) que consideramos erróneas, aunque no es este el lugar para debatirlas.

sucedándose en su cuerpo a lo largo de su vida¹⁰. Pero esto no resuelve del todo el problema: si el caníbal que acaba de devorar al misionero muere poco después —por ejemplo, porque un soldado de la misión toma cumplida venganza de la antropofagia—, habrá partículas compartidas por el misionero y por el caníbal en el momento de sus muertes respectivas, ergo Dios tampoco podría resucitar a ambos.

A esto se añade que, si Dios tiene que resucitarnos tal y como éramos al morir, entonces a muchos nos resucitará decrépitos, o en estados física y psicológicamente lamentables. Claro que Dios quizá pueda acto seguido someternos a un proceso rápido de rejuvenecimiento intensivo. Ahora bien, si Dios va a resucitar a alguien que murió con, supongamos, noventa años, para acto seguido rejuvenecerlo, volviendo su cuerpo al estado en que se hallaba a los, digamos, treinta años, ¿por qué no resucitar directamente el cuerpo que tenía a los treinta con exactamente las partículas que entonces lo constituían? Esto parece tener más sentido, pero entonces se exagera el problema de marras: que varias de las partículas que componían p. e. a Matusalén cuando tenía treinta años han podido pasar a formar parte de otra persona cuando tenía una edad similar, y estas a su vez a otra, y así sucesivamente hasta el fin de la Historia¹¹.

Otra dificultad es que, si la edad óptima para la resurrección es X, ¿qué ocurre entonces con todos aquellos que murieron antes de alcanzar esa edad? Tendríamos que fijar un criterio disyuntivo: el Día de la Resurrección Dios resucitará a todos con la edad X, salvo a quienes hubieran fallecido con menos edad, en cuyo caso los resucitará con la edad que tenían en el momento de su muerte. Esto, obviamente, sigue dejando sin resolver el problema de las partículas compartidas, tanto para quienes alcanzaron la edad X como para quienes no.

Pero todo eso parecen nimiedades comparadas con una posible dificultad generalizada. Al abordar el famoso problema del puzle del barco de Teseo¹², en aquel caso en el que alguien decide restaurar las piezas antiguas (que, a medida que se iba reparando el barco, iban siendo acumuladas en un hangar) y reconstruir con ellas el barco tal como era, a la vez que el barco de Teseo ha seguido navegando ininterrumpidamente (ahora ya sin ninguna de sus piezas originales), surge la difícil cuestión de cuál de los dos barcos es, entonces, el original, el auténtico barco de Teseo: si el que ha navegado de forma casi ininterrumpida capitaneado por Teseo (siendo reparado progresivamente hasta

¹⁰ Naturalmente, un asunto crucial es si la identidad de la persona viene determinada por la identidad numérica de su cuerpo exactamente en el momento de la muerte; pero, de ser así (lo cual parece plausible), las personas deberían ser resucitadas justo con la edad y el estado corporal que tenían al fallecer.

¹¹ Surge, además, el problema de cuál sería la edad para la resurrección. Pero esto podemos obviarlo alegando simplemente ignorancia: Dios podría fijar una edad común para todos, o bien una determinada para cada uno.

¹² El enigma del barco de Teseo se remonta a Plutarco, quien refiere que los estoicos discutían acerca de si el barco de Teseo seguía siendo el mismo tras haber sido reparado sucesivamente en incontables ocasiones. Es introducido en el debate sobre la identidad en la época moderna por Thomas HOBBS (*De corpore*, 2, 11).

acabar sustituyendo todas sus piezas) o el reconstruido ahora en el hangar a partir de las viejas piezas originales restauradas. Jonathan Lowe ha defendido que el original es el barco reparado, no el reconstruido, y se basa en el siguiente principio: *si un componente de un objeto X entra a formar parte de otro objeto distinto, Y, entonces su identidad se altera, y ya no constituye parte de X sino de Y*¹³. Y una vez que ha perdido su identidad primigenia esta es irrecuperable¹⁴. Lowe concluye que, en el caso de marras, dado que los viejos componentes del barco han acabado formando *uno adicional* (pues el barco de Teseo nunca ha dejado de existir, y ahora obviamente existen dos barcos), ya nunca pueden volver a constituir el barco de Teseo original (ni aunque se acabara hundiendo el barco que sigue pilotando Teseo). Pues bien, aplicado a Teseo y su barco, el criterio de Lowe podría parecer insuficiente para fundamentar su respuesta, dado que cuando se juntan todas las piezas antiguas para formar un barco, precisamente lo que está en cuestión es si ese va a ser o no el barco original de Teseo; y si partiéramos de que lo es, entonces las piezas nunca habrían formado parte de un barco *distinto*, con lo que no habrían llegado a perder su identidad.

Pero si aceptamos y aplicamos el principio de Lowe al caso de la resurrección, es evidente que las células (o, si se prefiere, las moléculas) que componen al difunto progresivamente irán formando parte de otros organismos (bacterias, gusanos, plantas, aves...) y que al hacerlo perderán (según Lowe de forma irremisible) su identidad originaria como *parte-de*. Pero en tal caso nadie podrá volver a ser resucitado, salvo aquellos cuyos cuerpos se han conservado incorruptos por algún procedimiento, ya sea momificación, criogenización o cualquiera que evite que los componentes del difunto se incorporen a otros organismos y adquieran así una nueva identidad *qua partes*. De aceptar, pues, este principio de Lowe, la resurrección sería imposible para buena parte de la humanidad¹⁵.

Incluso podemos considerar plausible un principio aún más restrictivo que el enunciado por Lowe: no sería necesario que un componente (pongamos que fuere el mástil del barco) tras desmontarlo entrase a formar parte de otro barco

¹³ Así, si un reloj se desmonta y sus partes se incorporan a otros relojes, perderían su identidad inicial y si, en un futuro esas mismas partes se extrajeran de sus relojes actuales y volvieran a formar todas ellas un único reloj, este ya no podría ser el original, sino uno nuevo. Lowe concede que, en cambio, si las partes del reloj se desmontan todas, pero no se incorporan a otros relojes, y luego se vuelven a montar, entonces sí se trataría del reloj original, que habría sufrido un período de «existencia desperdigada» (cf. Lowe, E. J., *A survey of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 34).

¹⁴ El hecho de que sea *irrecuperable* puede resultar discutible...

¹⁵ Quizá subyazca alguna idea semejante tras la práctica de embalsamar los cuerpos en perfecto estado para posibilitar su transición a la otra vida. En realidad, enterrar a los muertos impediría la resurrección, pues al morir inmediatamente las bacterias se «hacen cargo» del cadáver devorando fugazmente sus células. Curiosamente, los cadáveres incinerados no sufrirían este proceso (o lo harían de forma mucho más restringida), con lo que sí podrían ser resucitados. A este problema fueron muy sensibles los apologistas cristianos de los siglos II y III.

para que adquiriera una nueva identidad; bastaría con que otro mástil ocupara su lugar en el barco original para que le «usurpara» definitivamente su antigua identidad. Así, dado que el mástil nuevo, una vez instalado, es *desde ahora* el mástil del barco de Teseo, el mástil antiguo deja de serlo, dado que no pueden existir a la vez *dos mástiles del barco de Teseo*, y ello con independencia de que el mástil viejo se incorpore a otro barco o languidezca en el hangar sin formar parte de barco alguno¹⁶. Este principio no es incontrovertido, pero me resulta plausible. Aplicado al tema que aquí nos concierne, tiene la siguiente relevancia: las células (o las moléculas) que componen a Pedro en un momento dado asumen la identidad *ser-tal-o-cual-parte-de-Pedro* en ese momento, y con ello implican que todas las células (o moléculas) que constituyeron parte de Pedro en un momento anterior y han sido reemplazadas ya no siguen siendo partes componentes de él, y que, por ende, si esas células (o moléculas) volvieran a reunirse para formar un organismo, incluso un ser humano completo, ese ya no sería Pedro. Así entendido, este principio no impide que Pedro pueda resucitar, con tal de que sus componentes sean exactamente los que le constituían en el momento de su muerte, y no los que lo constituyeron en cualesquiera momentos anteriores de su vida. Con ello seguimos teniendo todos los problemas que provoca la idea de resurrección en términos de la identidad numérica de las partículas componentes del difunto al morir (aunque evitamos el problema de la edad adecuada para resucitar).

En definitiva, la *posibilidad* de la resurrección *de todos* los humanos solo puede quedar garantizada si nos olvidamos de exigir la identidad numérica de todos los componentes materiales del cuerpo (átomos o moléculas), sea en una edad determinada, en el momento de la muerte o en una combinación de ambas cosas, y en su lugar pensamos que la resurrección solo comporta el crear un cuerpo *cualitativa, pero no numéricamente* idéntico con el original. Obviamente, el problema, entonces es que —si tenemos una concepción corporalista de la identidad personal— el resucitado será una copia del difunto, pero no la misma persona.

Richard Sturch¹⁷ ha replicado a esta objeción diciendo que la identidad numérica de la persona podría preservarse, aunque el cuerpo resucitado estuviera compuesto por diferentes partículas, siempre y cuando Dios hubiera tenido de antemano la intención de crearnos con dos fases separadas de nuestra existencia, la terrenal y la post-resurrección universal. Así, al igual que en un partido de cricket todo se interrumpe al final del primer día de partido (los espectadores, jugadores, árbitros y demás, se van todos a casa, el estadio se cierra etc.) y al segundo día lo que se juega es el mismo partido (e igualmente al tercer

¹⁶ El principio así entendido significa que una vez que un componente nuevo entra a formar parte de un objeto asimila su identidad como «el componente *x de ese* objeto», y con ello impide que cualquier otro componente similar pueda reclamar ya dicha *identidad de parte*.

¹⁷ STURCH, R., «Games of Cricket and the General Resurrection». *Religious Studies*, 2015, vol. 51, pp. 347-351.

día), el resucitado sería el mismo que el difunto *por el hecho de que Dios habría dispuesto* que él tuviera esas dos fases de existencia separadas por un intervalo.

Ciertamente, la respuesta de Sturch evita las rocambolescas «soluciones» de los materialistas cristianos, como Peter van Inwagen y compañía (que veremos a continuación), pero detecto tres dificultades en su propuesta. La primera es que concibe las personas en términos de fases (además, con un gigantesco hiato entre dos series de dichas fases), y tal concepción ontológica parece más en consonancia con las doctrinas budistas¹⁸, que niegan la realidad sustantiva y perdurable del yo, que con las concepciones cristianas, que afirman la realidad ontológica del sujeto humano¹⁹. En segundo lugar, un partido de cricket (como cualquier *actividad social* pautada) es una entidad muy diferente de una persona: es un evento, y los eventos sí son susceptibles de existencia intermitente bajo ciertas condiciones²⁰. Por ejemplo, la *Champions League* europea se juega a lo largo de unos nueve meses, con amplias interrupciones. Pero es más que dudoso que un ser humano sea un evento y, en todo caso, si fuera un proceso (o conjunto de procesos), sería un proceso *ininterrumpido*, justamente porque es un *proceso biológico*, no un evento social (donde las normas pueden dictarse arbitrariamente). Y, en tercer lugar, en un partido de cricket, cuando se reanuda el partido al día siguiente, se hace en el mismo estadio y con los mismos jugadores, entrenadores y árbitros, que han seguido existiendo en el ínterin; pero el problema es que, en el caso de las personas, sus cuerpos y sus componentes pueden haberse destruido por completo para el Día de la Resurrección (o al menos haberse redistribuido de incontables formas).

Finalmente, es cierto que podríamos inventar un deporte llamado cricket*, pero en el que un partido se jugara en tres días separados entre sí por meses (o incluso años), que los jugadores pudieran cambiarse todos de una jornada para la siguiente, y que el estadio donde se jugara cada sesión del partido fuera diferente. Entonces, cada sesión del «partido» resultaría muy diferente de la anterior, pero seguiría siendo el mismo partido de cricket*, *porque* habríamos

¹⁸ Así, el filósofo budista de la escuela Madyamaka, Santideva (seguidor de Nagarjuna), hacia el siglo VIII de nuestra era afirmaba: «La *serie* y el *conjunto* [de fenómenos que llamamos «yo»] es una quimera, como lo son [la percepción de] *una fila de hormigas* o la de *un ejército*. No hay nadie a quien pertenezca el dolor; entonces, ¿quién tendrá dolor propio?» (SANTIDEVA, *Camino al despertar. Introducción al camino del Bodisatva*. Ed. y trad. Luis O. Gómez. Ediciones Siruela, Barcelona, 2012, p. 82).

¹⁹ Sería interesante plantearse si y cómo podría construirse una idea de resurrección que preservara la identidad personal, o al menos la supervivencia en sentido de Parfit, porque cuanto más laxa sea la noción de identidad personal que manejemos, parece tanto más fácil que esa «identidad» se pueda restaurar o reanudar en un futuro.

²⁰ Por ejemplo, hasta hace no tanto, las partidas de ajedrez del campeonato mundial podían jugarse durante días, interrumpiéndose por la noche. Por las noches, el equipo de cada jugador analizaba la partida y las posibles jugadas. El problema es que, al desarrollarse exponencialmente los ordenadores y los programas de ajedrez, este análisis del equipo ya desvirtuaba por completo el campeonato. Por lo tanto, se cambiaron las normas para que las partidas hubieran de jugarse ininterrumpidamente en una jornada.

estipulado así las reglas de este juego. Pero esto es posible precisamente porque un deporte de competición es algo enteramente convencional, al que le conferimos arbitrariamente unas normas de existencia y funcionamiento. Nada de esto podemos hacer con las personas; no podemos *estipular* arbitrariamente sus condiciones de existencia. Porque, *si los seres humanos somos organismos biológicos*, que es lo que suponen los cristianos materialistas (o al menos la mayoría de ellos), entonces ni siquiera Dios puede hacer por *fiat* que un cuerpo supuestamente «resucitado» —pero en realidad fabricado a partir componentes nuevos— sea la misma persona que quien falleció millones de años antes, por el solo hecho de ser cualitativamente idéntico al cuerpo (y al estado psicológico) del difunto al morir. Será una copia virtualmente indiscernible, sí, pero no más que eso, pues sin alma, *haecceitas*, o algún otro *principium individuationis*, no hay base ontológica alguna que fundamente la identidad numérica²¹.

Tampoco me parece aceptable una variable de la versión anterior, defendida por Kevin Corcoran²². Según este autor, las personas no somos cuerpos, pero sí estamos *constituidas por* nuestros cuerpos. Sin embargo, lo que nos hace ser personas es nuestra perspectiva en primera persona (como, luego veremos, afirma Baker) y dicha perspectiva implica una estructura relacional y social. Lo que hace que una persona siga siendo la misma incluye, ciertamente, que su cuerpo siga siendo el mismo (dado que no hay alma) y esto se basa en la *continuidad causal* de las sucesivas fases o etapas del cuerpo a lo largo de la vida. Pero esto no excluye la posibilidad de una existencia intermitente, que es la que se daría entre la muerte del cuerpo y su resurrección. Sin embargo, la cuestión decisiva aquí es: ¿cómo podría darse una continuidad causal entre el cuerpo fallecido (y supongamos que extinto) y el resucitado? Corcoran admite que aquí no es posible una continuidad causal intrínseca natural (frente a lo que han intentado otros autores), sino que la causalidad habría de ser divina:

Pues bien, si Dios causa que este mismo cuerpo exista una vez ¿por qué no podría causar que él exista en una segunda ocasión? Quizá, como la primera vez, una vez que es traído a la existencia lo que hará que sea el caso que alguna fase ulterior sea una fase del mismo cuerpo sea que las relaciones causales inmanentes ligan esas fases. Pero lo que hace que la primera fase del cuerpo

²¹ Dios puede crear a voluntad a una persona con cualesquiera propiedades que le apetezca (siempre y cuando sean compatibles con su supervivencia biológica), pero no puede hacer *por decreto* que esa persona sea idéntica con otra que ya existió; la identidad es una relación lógica intrínseca de algo consigo mismo, inmune frente a «manipulaciones» procedentes de la omnipotencia. Trenton Merricks, sin embargo, rechaza este supuesto (para mí indiscutible) de que «necesariamente, siempre que rige la identidad entre un objeto en un tiempo y un objeto en otro tiempo, algo debe *dar razón de* o fundamentar *esa identidad*» (Cf. «How to Live Forever without Saving Your Soul: Physicalism and Immortality», en Kevin CORCORAN (ed.), *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*. Cornell University Press, Ithaca, 2001, p. 183 y ss.) Más abajo retomo el asunto.

²² CORCORAN, K., «Constitution, Resurrection and Relationality». En GASSER, P. (ed.): *Personal identity and Resurrection. How Do We Survive our Death*. Ashgate Publishing Comp., Farnham, 2010, pp. 191-206.

post-hiato sea una fase diferente del mismo cuerpo que pereció es justamente que Dios hace que sea así²³.

Pero entonces nos hallamos en una tesitura tan inviable como en el caso previo: Dios no puede hacer *por fiat* que un cuerpo sea *causalmente continuo* con otro *porque sí*; la continuidad causal depende de la estructura del mundo y de las relaciones físicas y biológicas intrínsecas (*inmanentes*, como dice Corcoran) entre un determinado estado de un cuerpo y su estado sucesivo. Y eso es lo que aquí se ha quebrado: al destruirse completamente un cuerpo ya no hay estado *sucesivo de ese cuerpo*, y cualquier cuerpo futuro que quisiera aparecer como su continuador tras tal hiato sería en realidad un cuerpo numéricamente distinto. Dios puede, ciertamente, crear cualquier cuerpo en cualquier estado, incluso en un estado tal que *aparezca* como causalmente contiguo de un cuerpo previo, pero no puede hacer que uno y otro cuerpo sean numéricamente idénticos *si la identidad numérica consiste en la sucesión causal intrínseca* entre las fases sucesivas de un cuerpo, justamente porque la acción divina *convierte eo ipso en extrínseca* la relación causal.

3. EL DEBATE ACTUAL. LA RESURRECCIÓN COMO RECREACIÓN

Llegados a este punto, ciertos filósofos quieren asegurar tanto la identidad entre el difunto y el resucitado como la posibilidad real de la resurrección, y así agudizan el ingenio al máximo. Peter van Inwagen²⁴ acepta el principio de Locke según el cual ningún individuo puede tener dos orígenes de existencia²⁵ (principio que será aceptado de forma mayoritaria por los filósofos materialistas cristianos). Eric Olson lo denomina *principio de irreversibilidad*: «lo que ha sido totalmente destruido ha cesado de existir y no puede existir de nuevo»²⁶. Por supuesto, lo problemático es qué significa «totalmente destruido»: ¿es menester que se haya *desintegrado* hasta el último átomo de un individuo para que esté *totalmente* destruido? ¿Basta con que sus átomos se hayan desperdigado? etc. Tomado en su sentido estricto, el principio parece verdadero, pero seguramente son también aceptables versiones más restringidas del mismo. Al respecto afirma Trenton Merricks:

Los huesos parecen al ser cremado un cuerpo. Pero algunas partes menores del cuerpo no. Por ejemplo, un electrón que ahora forma parte de mi cuerpo no perecería si mi cuerpo fuera cremado ahora. Así, podríamos sugerir

²³ CORCORAN, *loc cit.* p. 202-3.

²⁴ VAN INWAGEN, P., «The Possibility of Resurrection», *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 9, 1978, pp. 114-121.

²⁵ LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 27, 1 (Clarendon, Oxford, 1990, p. 328).

²⁶ OLSON, E. T., «Immanent Causation and Life after Death». En Gasser (ed.), *Personal identity and Resurrection*, *loc. cit.* p. 53).

que hay alguna parte muy pequeña —digamos un cierto electrón, como algo opuesto a un hueso muy duro— de cada cuerpo, tal que ese cuerpo volvería a la existencia si un cuerpo resucitado fuera construido a partir de ese electrón²⁷.

Pero el propio Merricks responde que: a) los electrones mismos podrían dejar de existir, o bien incorporarse a otro cuerpo —con lo que perderían su identidad previa (en esto sigue a Lowe)— y añade que, dado que los seres humanos están constantemente reemplazando sus componentes ínfimos, como los electrones, parece extravagante decir que la identidad corporal tras un hiato temporal podría depender de tener o no un electrón en particular como componente.

Pero centrémonos ahora en van Inwagen. Para él la existencia y la individuación de un ser humano (como de cualquier organismo) consiste en, y depende de, su seguir estando vivo gracias a procesos biológicos naturales. Entonces, para un materialista que defienda que la identidad personal consiste en el estar vivo de un cuerpo, la resurrección tiene que ser inmediata a la muerte²⁸; de lo contrario, —dado el principio lockeano— el simple hiato en la existencia, por breve que fuere, imposibilitaría la identidad numérica entre muerto y resucitado²⁹. Siendo sensible al problema, van Inwagen expuso su teoría del rapto divino de los moribundos y su reemplazo por copias terrestres ya cadáveres: lo que ocurre es que, anticipándose justo al momento de la muerte, Dios reemplaza instantáneamente el cuerpo original por una copia indiscernible, que es la que fallece en la Tierra, siendo el original transportado inmediatamente al Cielo. Así se preserva inequívocamente la identidad numérica con el original, porque quien aparece en el Cielo es *el original*. Una vez allí, Dios lo rejuvenecerá y remodelará como sea menester.

²⁷ MERRICKS, T., «The Resurrection of the Body», en: FLINT, T. P. y REA, M. C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2009, p. 487, nota 5.

²⁸ En rigor, van Inwagen admite que, si el cadáver está muy bien conservado y resucita, sería la misma persona, aunque hubiese transcurrido un tiempo breve (p. e. los tres días transcurridos entre la muerte y resurrección de Cristo), pero que si el cadáver se ha destruido y es Dios quien milagrosamente recompone los átomos del difunto, entonces sería una persona distinta, al haberse interrumpido la cadena causal que sustenta la continuidad biológica («The Possibility of Resurrection», *loc. cit.* p. 119). Pero esto es hartó discutible. Supongamos que alguien recién fallecido es criogenizado y que mil años después se «resucita» ese cadáver. ¿Hemos de decir que no es la misma persona porque la continuidad biológica se ha interrumpido artificialmente, evitando la degradación natural del cadáver, y la vuelta a la vida ha sido igualmente producto de una intervención artificial exterior? Además, la insistencia en que la continuidad biológica se deba a los procesos naturales (respiración, nutrición, digestión etc.) para salvaguardar la identidad parece un requisito demasiado fuerte, ¿acaso deja de ser la persona que era quien recibe respiración artificial, un corazón artificial, diálisis, alimentación intravenosa etc.?

²⁹ Un cristiano tradicional que crea en el alma, puede servirse de esta para garantizar la permanencia (y, por ende, tanto la existencia como la identidad) del individuo tras la muerte, a la espera de la resurrección corporal. Pero quienes profesan una teoría corporalista de la identidad personal carecen de este recurso.

Esta teoría ingeniosa, aparte de fantástica, carece de todo respaldo escritural, y además plantea problemas teológicos graves. El primero, que Dios nos engañaría masivamente, pues estaríamos velando y llorando cadáveres que no son nuestros genuinos familiares o amigos, sino simples réplicas. El segundo, que Dios estaría realizando milagros continuamente. El tercero, que, si el raptó ocurre justo antes de fallecer, nadie moriría nunca en realidad. Esto último podría resolverse alegando que el raptó ocurre justo al morir, y no un segundo antes, con lo que propiamente tendría que haber *resurrección*, como enseñan las Escrituras. Pero entonces, ¿para qué dejaría Dios morir a las personas para resucitarlas inmediatamente después? ¿No sería mejor rescatarlas aún en vida?³⁰ Un cuarto problema: ¿cuál es la identidad de las copias que quedan en la Tierra en lugar de los originales raptados? ¿Son zombies? ¿Son meros cuerpos humanos muertos que nunca han sido ni serán personas? Todos estos problemas hacen que la ingeniosa hipótesis de van Inwagen resulte difícilmente digerible.

John Hick, por su parte, había defendido un poco antes³¹ una versión que es el reverso de la hipótesis de van Inwagen: para Hick la copia es la que aparece en el Cielo, mientras en la Tierra queda el cadáver original. En su influyente libro *Death and Eternal Life* afirmó que, *por un proceso natural*, al morir el cuerpo humano aparece una copia en el otro mundo, que es inmediatamente revivida, regenerada y rejuvenecida por Dios. Este es el individuo resucitado que prosigue su carrera hacia el perfeccionamiento moral e intelectual iniciado en su vida terrenal. Lo crucial y común a ambas hipótesis es que se evita el hiato temporal que, supuesto el principio lockeano, implicaría la imposibilidad de volver a la existencia por parte del fallecido. Probablemente lo más extraño de la hipótesis de Hick sea que la aparición de la copia en el otro mundo sea resultado de un *proceso natural* (el resto sí sería obra de Dios).

Sin embargo, más recientemente y naturalizando el proceso entero, Eric Steinhart³² ha retomado la hipótesis de Hick, «perfeccionándola» para que todo ocurra de forma, ahora sí, completamente natural, sin intervenciones divinas. Su argumento es que no tiene mucho sentido revivir a un anciano decrepito para ulteriormente rejuvenecerlo. Además, si tuviera enfermedades desde la infancia o taras genéticas seguiría con ellas. Por lo tanto, lo mejor es remontarse al cigoto, e incluso dado cierto caso (el de taras genéticas) mejorarlo extirpando los defectos. Pero entonces lo ideal es que se (re)cree directamente el cigoto

³⁰ Podría alegarse que, acaso, una vez raptada al cielo cada persona difunta no es aún resucitada, sino conservada en perfecto estado hasta el Día de la Resurrección. Pero según cuál fuera el proceso de conservación, esto suscitaría nuevas dificultades. Para empezar, habríamos de considerar al Cielo no como el lugar donde habitan los santos, sino como un descomunal almacén de criogenización impecable.

³¹ Hick, John., *Death and Eternal Life*, Macmillan, Londres, 1974, cap. 15. De hecho, hay que entender la hipótesis de van Inwagen como una reacción a la no preservación de la identidad personal en la teoría de Hick.

³² STEINHART, E., «The Revision Theory of Resurrection», *Religious Studies*, Vol. 44, 2008, pp. 63-81.

(mejorándolo donde haga falta), olvidándonos del cadáver. Para Steinhart, lo que aparece en otro mundo no es, entonces, el cuerpo anciano decrepito ni cadavérico, sino el cigoto: uno vuelve a nacer en el mundo de resurrección.

Esto parece tener bastante sentido. No obstante, podemos plantearlos si la hipótesis de Steinhart, dado que se trata de un *volver a nacer*, no supone en realidad una *reencarnación* en otro mundo, más bien que una *resurrección*. ¿Y cómo va a reencarnarse *el cuerpo*? La queja de Steinhart es que en Hick el proceso no es plenamente naturalista, pues es Dios quien *manipula* casi todo. Su solución es que en la *nueva Tierra* todos los aspectos (físicos, biológicos, sociales...) reaparezcan mejorados. Pero la duda que nos asalta es: dado que Dios no interviene para nada en el proceso, pues todo acontece de forma meramente espontánea y natural, ¿tenemos el más mínimo indicio, evidencias o experiencia de semejante proceso de resurrección/renacimiento en otro planeta? Es obvio que no. Peor aún, ni siquiera podemos imaginar cuál sería la «mecánica» responsable de semejante proceso. Es algo totalmente contrario a todos nuestros conocimientos de astronomía, física, química y biología, con lo cual nos quedamos sin razón alguna para aceptar la hipótesis de Steinhart³³.

Dean Zimmerman³⁴, por su parte, «mejora» la teoría de van Inwagen evitando el raptó y el reemplazo subrepticio del finado, que son tan inconvenientes teológicamente, pero preservando el requisito de que opere una causación natural inmanente al proceso, a condición de que estemos dispuestos a admitir hiatos espacio-temporales en la conexión causal³⁵. Lo que ocurre en realidad es que, justo antes de morir, las partículas que componen al moribundo se escinden en dos o, mejor dicho, se reduplican (por una suerte de efecto cuántico), conformando un cuerpo que surge en otro universo (u otra dimensión del nuestro) y otro que permanece en la Tierra, que es el que muere. Si los dos duplicados fueran idénticos, ninguno podría pretender identidad con el original, y el sujeto habría entonces cesado de existir. Pero el hecho de que un duplicado viva y el otro no marca la diferencia. Por el principio del continuador más

³³ Podría ser más aceptable la hipótesis entendida como producto de la intervención sobrenatural divina: Dios recrearía nuestro cigoto en otra Tierra. Pero entonces, por muy mejorado que hubiera sido nuestro cigoto, seguiríamos siendo organismos biológicos, sometidos a la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, algo que no tiene que ver con la idea cristiana de resurrección en un *cuerpo espiritual*, incorruptible, glorioso e inmortal. Aparte de que, ¿qué mejoras en el cigoto serían compatibles con la identidad? Seguramente no todas. ¿Podría alguien con el síndrome de Down ser recreado desde su cigoto «original» pero sin la alteración del cromosoma 21?

³⁴ ZIMMERMAN, D., «The Falling Elevator Model Revisited», en GASSER (ed.), 2010, *loc. cit.* pp. 33-50. Las citas se refieren a este artículo.

³⁵ ZIMMERMAN ya había defendido esta posibilidad previamente («The Compatibility of Materialism and Survival: The “Falling Elevator» Model»), *Faith and Philosophy*, 16, 1999, pp. 194-212). Pero es justamente la compatibilidad entre causación inmanente e hiatos temporales (especialmente si son enormes) lo que está en cuestión, porque ello implicaría una existencia intermitente *sin ningún sustrato ontológico*.

próximo³⁶, el cuerpo «celestial» vivo es el original, pues posee una relación más estrecha con él, dado que la vida es el constitutivo esencial de un ser humano. Zimmerman admite, además, que podría haber un salto temporal entre la escisión y la aparición del duplo «celestial» (igual que lo hay espacial), siempre y cuando se preserve la causalidad inmanente (es decir, siempre y cuando no intervengan agentes causales ajenos responsables de la resurrección).

La extraña concepción de Zimmerman suscita de inmediato muchos interrogantes. La primera objeción es que el principio del continuador más próximo, de Robert Nozick, es inaceptable como teoría de la identidad personal para cualquier noción metafísicamente robusta de la naturaleza e identidad de las personas, como ocurre en el caso del judaísmo o el cristianismo. Tal principio funciona con conjuntos, clubes o sociedades corporativas, pero no con individuos que posean lo que Joseph Butler denominó «identidad en sentido estricto y filosófico»³⁷, es decir, genuina e irreductible identidad (no divisible, no indeterminada, no gradual, no relativa al sortal, no contingente etc.).

Una segunda objeción reza: si la escisión acaece justo *antes* de morir (como defiende Zimmerman), las dos copias son equivalentes, luego ninguna puede ser idéntica con el original³⁸; y si alguna hubiera de tener prioridad sería la terrenal, por tener continuidad espacial, además de la temporal³⁹.

Por otra parte, si la escisión acaeciera, no cuando postula Zimmerman, sino justo una vez muerta la persona, el cuerpo idéntico con el original terrestre sería claramente el cadáver terrenal, no el celestial, dado que preserva la continuidad espacio-temporal⁴⁰. Para que la hipótesis de Zimmerman funcione tendría que ser la escisión misma la que produjera la muerte del original terrestre, dejando intacta la vida del «original» ultraterreno. Esto sortearía quizá la dificultad anterior. ¿Pero, cómo podría una suerte de escisión cuántica producir semejante efecto? ¿Por qué mataría un duplo y no el otro? La escisión cuántica aparece como responsable de demasiados sucesos: duplicaría los cuerpos, enviaría uno a no se sabe dónde, y produciría la muerte del cuerpo terrenal.

³⁶ Que reza: si dos entidades tienen iguales credenciales para la identidad con una previa, ninguna es la original, pero si una tiene mejores credenciales que la otra, entonces ella es la original (cf. NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Harvard Uni. Press, Cambridge Mass., 1983, p. 32 y ss.).

³⁷ BUTLER, J., *An analogy of Religion*, Dissertation I *Of Personal Identity*, en *The Works of Joseph Butler*, Elibron Classics, Londres, 2006, p. 265.

³⁸ Por el principio de necesidad de la identidad de Kripke: si dos cosas son idénticas en un mundo posible, entonces son una y la misma en todos los mundos posibles (o sea, lo que es uno, no podría haber sido dos, y viceversa), (cf. KRIPKE, S., «Identity and Necessity», en MUNITZ, M. K. (ed.), *Identity and Individuation*, New York Univ. Press, Nueva York, 1971, p. 136).

³⁹ Podría incluso objetarse que, si las dos copias son idénticas, si fallece una ha de fallecer igualmente la otra; aunque a esto puede replicar Zimmerman que es precisamente la inmediata asistencia divina celestial la que consigue evitar una muerte que inevitablemente sucedería sin ella.

⁴⁰ La dupla celestial no es espacialmente continua, y acaso tampoco temporalmente.

De ser tan traumática, ¿no produciría tantos o más estragos en la dupla transferida que en la dupla que permanece aquí? ¿No sería más plausible pensar en la duplicación cuántica como *efecto* de la muerte antes que como *causa* de la misma? —dado, además, que hay causas biológicas suficientemente explicativas de las muertes—. De nuevo, demasiados interrogantes abiertos para poder aceptar la hipótesis. Pero quizá lo más decisivo de todo sea que tal hipótesis resulta completamente *ad hoc*, sin que tengamos la menor razón para creer en la realidad de tales *efectos cuánticos*.

Al respecto, David Hershenov⁴¹ objeta que, al ser las partículas del cadáver las que producen la escisión *instantánea*, el resultante vivo no puede ser idéntico al original, pues sus partículas nunca han formado parte de la cadena dinámica del organismo vivo (metabolismo, respiración, homeostasis etc.), pero, dado que la *asimilación natural progresiva de partes* es esencial para que un organismo siga siendo el mismo, el duplo celestial sería en realidad un organismo nuevo. El punto en común de van Inwagen y Zimmerman es que, al considerar a los seres humanos como esencialmente organismos, la vida es esencial para su existencia e individuación, de modo que, si esta se interrumpe, ellos han desaparecido para siempre, irremediamente. Pero Hershenov cuestiona, tanto que pertenezcamos esencialmente a una especie, como que necesariamente solo podamos proceder del cigoto del que efectivamente procedemos. Y concluye:

Si los procesos causales que nos traen a la existencia no son esenciales para nuestra identidad, entonces quizá los procesos causales que precedan a nuestra existencia en un tiempo ulterior [o sea, tras la muerte] sean igualmente irrelevantes. Así, la causación inmanente no sería necesaria para nuestra resurrección. Lo esencial es que (la mayoría de) la materia que nos compone en el último momento de nuestra existencia esté dispuesta en gran medida de la misma forma en el siguiente momento de nuestra existencia... aunque esto se cumpla gracias a la intervención milagrosa de Dios⁴².

Es decir, basta con que sea la misma materia (o casi) que compuso al cadáver y que al recomponerla se disponga con la misma forma (o casi). Naturalmente, Hershenov rechaza el principio lockeano, admitiendo en su lugar la posibilidad de existencia intermitente incluso para las personas. Tal posibilidad no me parece enteramente implausible⁴³. Si rechazamos la existencia del alma, hemos de conceder que durante tres días Lázaro no existió (solo había un cadáver) y que Jesucristo hizo que volviera a existir al resucitarlo. Pero, sin duda, la posibilidad de existencia intermitente ha de respaldarse en algo; en este caso, en los *restos mortales*. Es, ciertamente, muy debatible exactamente cuáles y cuántos de esos restos son necesarios para que un ser humano pueda

⁴¹ HERSHENOV, D., «Van Inwagen, Zimmerman and the Materialist Conception of Resurrection», *Religious Studies*, Vol. 38, 2002, p. 462.

⁴² *Ibidem*, p. 467.

⁴³ La he defendido en ROMERALES, E., «Constitución, identidad y existencia intermitente». *Revista de filosofía* (Univ. Complutense) Vol. 28, 2003.

volver a existir (¿el cuerpo entero bien conservado?, ¿bastan los huesos?, ¿un mínimo residuo que contenga ADN útil?, ¿todo el cuerpo, pero a nivel molecular, o atómico?), *pero tiene que quedar algo*⁴⁴.

4. DOS OBJECIONES FUNDAMENTALES A LAS HIPÓTESIS DE LA RESURRECCIÓN EN TÉRMINOS DE CONTRAPARTIDAS

Antes de proseguir con otros autores, hay una objeción ontológica básica común contra Hick, Steinhardt, Zimmerman y Corcoran. Todos ellos comparan que el cuerpo resucitado es una *contrapartida* del original, y no el original mismo. La objeción fundamental entonces es: «Para que resucite numéricamente el mismo ser humano es necesario que sus partes esenciales sean numéricamente las mismas. Si el cuerpo del ser humano resucitado no fuera de su carne y sus huesos a partir de los cuales está compuesto ahora, el ser humano que resucita no sería numéricamente el mismo»⁴⁵.

Dando un paso más, Eric Olson ha afirmado que, incluso si nuestra persistencia consistiera únicamente en la continuidad psicológica, como defendió Locke, y Dios creara en el mundo futuro a seres con estados mentales intrínsecamente idénticos a los de nosotros al morir, eso no restauraría *nuestra* existencia, «porque no habría continuidad psicológica real, dado que los seres resultantes no habrían obtenido sus estados mentales *a partir de* los nuestros, ni sus experiencias se habrían generado a partir de las nuestras, sino que habrían sido creadas de la nada por Dios»⁴⁶. Por ejemplo, *sus* recuerdos, no solo es que no serían *suyos*, es que ni siquiera serían genuinos *recuerdos* de nadie. Olson prosigue señalando que no habría *ningún tipo de* conexión causal entre mis estados mentales en la Tierra y los estados mentales futuros en el mundo

⁴⁴ Naturalmente, según cuán exigentes seamos con este requisito, la posibilidad de resurrección se ampliará o reducirá. Si optamos por «todo el cuerpo», la reducimos al mínimo; si optamos por «todas las moléculas», la ampliamos algo, pues las moléculas pueden sobrevivir bastante a la destrucción del cuerpo (aunque no todas por igual). Si optáramos por «todos los átomos» la ampliación sería mayor, y todavía más si bastase con «muchos átomos» originales, sin tener por qué ser necesariamente todos. En este último caso se nos podría resucitar incluso cuando la Tierra haya sido destruida por el Sol en su fase de estrella gigante roja. Pero, cuanto más generoso el criterio, más implausible resulta como preservador de la identidad personal: ¿qué tiene *la colección* (incluso la colección *exacta* de átomos que componen a alguien en un momento dado) de inexcusable para su identidad? Si se responde que *la forma y disposición* de los mismos, entonces, ¿no reconstruiría la identidad igualmente otra colección de átomos indiscernibles de los primeros, con tal de que estén asimismo dispuestos de manera idéntica?

⁴⁵ SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, IV, 84. Es cierto que el análisis modal y de la identidad en términos de contrapartidas, defendido por David Lewis, es muy controvertido. Pero está claro que tal análisis es incompatible con una noción determinada y fuerte de identidad, como presumiblemente requiere la teología judeo-cristiana.

⁴⁶ «Immanent Causation and Life after Death», en GASSER (ed.), *loc. cit.*, p. 56.

de resurrección, «no importa cuánto pueda asemejarse un ser futuro a ti, él no será tú si la semejanza es un completo accidente» (ibid.). Ahora bien, cuando se le replica que la semejanza no es un «mero accidente», sino que es fabricada por Dios a partir de mi existencia terrena en mi último instante, y ha sido causada conforme a una intención, Olson prosigue: «Tampoco basta, para que una persona persista, que sus estados previos sean de algún modo causalmente relevantes para los posteriores; *tú* tienes que causarte *a ti mismo* el continuar existiendo, no es algo que otros seres o fuerzas externas puedan hacer por ti».

Sin embargo, esta tesis de Olson contra la posibilidad de una resurrección causada por intervención divina me parece algo más discutible. La mayoría de los filósofos medievales y modernos pensaban que Dios está perpetuamente sosteniendo a toda la creación en la existencia. Pero según esta afirmación de Olson, eso impediría la persistencia de las personas (y de cualquier entidad) por ser una fuerza externa la que los mantiene en la existencia. Y eso resulta bastante poco plausible.

Con todo, acto seguido Olson afirma: «Ningún ser que exista mañana podría ser tú a menos que fuera causado a existir y a ser del modo en que es entonces, al menos en parte, por tu existir y ser del modo en que eres ahora. Una persona es un ser auto-subsistente». Ahora bien, «al menos en parte» implica una tesis más débil: que yo tengo que ser *parcialmente causante* de mis estados futuros, y eso es algo que sí se cumple en los modelos de Hick y compañía, porque Dios necesita de mis estados mentales terrenales para poder reproducirlos. Olson concluye: «Para que una cosa que existe ahora exista en el futuro, pues, debe (1) causarse a sí misma a existir entonces, y (2) el modo en que es ahora debe, en alguna medida, causar que ella sea del modo que es entonces». Mi réplica es que lo segundo sí se da *en alguna medida*, mientras que lo primero, que ciertamente no se da en los modelos de resurrección en los que el causante de la misma es Dios, no está claro que sea necesario. La clave es, pues, que la causación tenga que ser inmanente —como exige Olson— o no. Y es aquí donde acabamos en la objeción presente sobre la identidad numérica: si la causación no es inmanente, parece perderse la identidad. Dado que en la resurrección es otro (Dios)⁴⁷ quien nos resucita o regenera, la causación será siempre *a fortiori* externa.

Con todo, hay que reconocer que el principio de causación inmanente genera dudas. Por ejemplo, si alguien está clínicamente muerto en la UCI, y lo reaniman entre las máquinas y los doctores, no sería él el causante de su existencia post-reanimación, pero seguramente no por ello deja de ser la misma persona. Es cierto que en este caso persiste el cuerpo —aunque clínicamente muerto— mientras que en los casos de marras de resurrección el cuerpo original ha desaparecido por completo. Y aquí está la fuerza de la causación inmanente ligada

⁴⁷ Excepto en el modelo de Steinhart, en el que Dios no interviene, sino que todo es un proceso «natural». En ZIMMERMAN, aunque la escisión es espontánea, la regeneración/restauración de la copia ultraterrena es obra divina.

a una concepción material de la persona: si no queda *nada* del cuerpo original, *toda la causalidad eficiente es ajena*, la persona sería meramente la causa formal o modelo. ¡Pero entonces el resultante ha de ser una copia! Y ese es el problema de estos modelos, que en ellos no se *resucita* a un cadáver, sino que se *fabrica* una réplica⁴⁸.

5. ¿Y SI PRESCINDIMOS TANTO DEL PRINCIPIO LOCKEANO COMO DE LA IDENTIDAD NUMÉRICA DEL CUERPO? LA TEORÍA DE BAKER

Lynn Baker⁴⁹ pretende defender una teoría corporalista de la resurrección receptiva a esa objeción de santo Tomás: hay que preservar la identidad numérica. Pero no necesariamente la del cuerpo o sus componentes, sino *la de la persona*. Singularmente, ella rechaza el principio lockeano de que *nada puede tener dos orígenes de existencia*. Además, ella defiende (junto con otros) una teoría de la constitución material para los objetos en general, como modo de resolver los puzzles de la persistencia. En el caso de las personas, éstas *tienen* necesariamente un cuerpo (ella también rechaza la existencia del alma), pero (a diferencia de van Inwagen) no *son* su cuerpo, sino que el cuerpo es *lo que las constituye*. Por tanto, la identidad de una persona no viene dada por la identidad de su cuerpo (que de hecho cambia de continuo, o podría reemplazarse por componentes biónicos), sino que consiste en la *mismidad de la perspectiva-en-primera-persona* a lo largo del tiempo (o sea, en la identidad numérica del sujeto de experiencias). Esto es lo que se debería preservar en la resurrección, con independencia de que el cuerpo nuevo tenga todo, mucho, poco o incluso nada de los componentes del cuerpo original. Dado que una persona está necesariamente constituida por un cuerpo, pero no es idéntica con él, la identidad numérica del cuerpo resulta *irrelevante*. Lo relevante es preservar la identidad numérica de aquello en que consista ser una persona determinada: su irrepetible e irreductible perspectiva subjetiva.

La teoría de Baker resulta atractiva y tiene varias ventajas. Filosóficas: no recurre las contrapartidas ni al principio del continuador más próximo, y (según ella) puede haber un hiato temporal entre la muerte y la resurrección. Y teológicas: la resurrección no tiene que ser inmediata a la muerte, es por

⁴⁸ Un problema añadido es la vaguedad implicada en que la inmanencia de la causación pueda ser gradual. Esto lo reconoce Olson: «No sé exactamente qué género o grado de causación inmanente se requiere para que persista una persona. Pero si se requiere alguno, es probable que sea en un alto grado. En cualquier caso, nadie va a decir que tú podrías sobrevivir a tu destrucción total siempre y cuando al menos una de tus partículas originales sea preservada» («Immanent Causation and Life after Death», en GASSER (ed.), op. cit. p. 53). Esa es la clave: la inmanencia de la causación no puede ser cero para preservar la identidad, pero en los casos de marras es cero.

⁴⁹ BAKER, L., «Persons and the Metaphysics of Resurrection», *Religious Studies*, vol. 43, 2007, pp. 333-348.

intervención divina y no un (misteriosísimo e inverosímil) proceso natural, y finalmente es un suceso único e irreplicable (todo lo cual es conforme a sus creencias cristianas). El problema es que Baker no es capaz de ofrecer criterio alguno por el cual podamos afirmar que (o discernir si) una persona resucitada (o recreada) es o no la misma que una difunta.

¿En virtud de qué tiene una persona resucitada la misma perspectiva-en-primera-persona que una cierta persona terrenal que vivió en, digamos, 1800? En mi opinión, *no hay ninguna respuesta informativa no-circular a esta cuestión*: «¿En virtud de qué, la persona P1 en t1 y la persona P2 en t2 tienen la misma perspectiva-en-primera-persona a lo largo del tiempo?» Es simplemente un hecho primitivo, inanalizable, que alguna persona futura es yo; pero existe un hecho en cuestión, no obstante⁵⁰.

Pero tal afirmación solo parece inteligible si las personas poseyeran algo así como una *haecceitas*. Y tal *haecceitas* tendría que sustanciarse en el alma (como ha reivindicado Richard Swinburne)⁵¹. ¿O acaso puede hacerlo en la pura perspectiva-en-primera-persona? El único problema de la teoría de Baker sobre la posibilidad de la resurrección es *que no existe tal teoría*. Cómo pueda hacer nadie —ni siquiera un agente omnipotente— que una *perspectiva-en-primera-persona* que se cerró por completo vuelva a abrirse en un cuerpo distinto tras un largo hiato temporal y aun así siga siendo *la misma perspectiva-en-primera-persona* es algo más que un enigma, es un misterio absoluto. Supondría que dos sujetos de experiencias producidas por los sentidos y cerebros de sus respectivos cuerpos, cuerpos surgidos en tiempos y lugares diferentes y a partir de componentes diferentes, resultan ser un mismo sujeto por *fiat* divino.

6. ¿EL ESCEPTICISMO AL RESCATE? UN ARGUMENTO *AD IGNORANTIAM*

Así las cosas, parece que el único modo de reconducir la situación es cambiar el planteamiento de partida. Ya no se trataría tanto de encontrar una noción plausible, o al menos coherente, de resurrección, cuanto de recurrir a un argumento *ad ignorantiam* que paralice las objeciones. Siguiendo esta línea, Trenton Merricks⁵² ha argumentado que, dado que no hay ningún consenso acerca de en qué consista la identidad personal (lo cual es cierto), no podemos evaluar con propiedad la viabilidad de la noción de resurrección (y, por ende, tampoco desecharla) hasta que no sepamos en qué consiste tal identidad. Hemos, pues, de suspender el juicio sobre la inteligibilidad de la noción de resurrección. Más específicamente, él afirma:

⁵⁰ BAKER, *loc. cit.* p. 345.

⁵¹ SWINBURNE, R., *The Evolution of the Soul*, Clarendon, Oxford, rev. ed. 1997, pp. 155 y ss. y pp. 333-345.

⁵² MERRICKS, T., «The Resurrection of the Body», en FLINT, T. P. y REA, M. C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2009, 476-490.

No veo ninguna razón decisiva para concluir que exista condición alguna que sea a la vez necesaria para la identidad corporal a través del tiempo y asimismo no sea posible su cumplimiento a través de un hiato temporal. Por otro lado, las consideraciones suscitadas arriba no muestran que no exista tal condición. Hasta donde alcanzan estas consideraciones, deberíamos ser agnósticos acerca de la existencia de una condición tal⁵³.

Como es habitual en Merricks, esta es una jugada *prima facie* inteligente. El problema es que, una vez excluida la noción de alma —y ese era nuestro punto de partida— parece que, con *cualquier* teoría materialista de la identidad personal, o bien la resurrección es imposible (o al menos totalmente inverosímil) o bien parece posible, pero a costa de reemplazar el concepto de resurrección por el de recreación, es decir, copia. Lo cual supone rendirse a la evidencia de la imposibilidad de resurrección de uno y el mismo individuo que falleció⁵⁴.

Incluso podemos dar un paso más y defender la imposibilidad humana de concebir en modo alguno la resurrección, como afirma Hans Küng:

¿Cómo debe uno *imaginarse* la resucitación? Respuesta: ¡De ninguna manera! «resucitación» y «resurrección» son términos metafóricos, figurados, tomados del «despertar» y «levantarse» del sueño. Sólo que en el despertar y levantarse de la *muerte* no se trata de un retorno al anterior estado de vigilia de la vida cotidiana, sino de una *radical transformación* a un estado completamente distinto, inusitadamente nuevo, definitivo: la vida eterna. Y ahí no hay nada que imaginar, representar, objetivar. No sería una vida completamente distinta, si pudiéramos representarla con conceptos e imágenes de nuestra vida diaria⁵⁵.

⁵³ *Loc. cit.* p. 481. El argumento es que nadie ha encontrado aún un criterio satisfactorio en términos de condiciones necesarias y suficientes para la identidad de la persona (ni del cuerpo) a través del tiempo. Y que, si tales condiciones en verdad existen, no hay razón para suponer que no pudieran cumplirse por culpa del lapso entre la muerte y la resurrección. De hecho, la hipótesis de Merricks es que entre la muerte de la persona y su resurrección hay un salto temporal (un *viaje en el tiempo*), que *evitaría* el hiato en la existencia, pero no intenta ofrecer ninguna hipótesis acerca de cómo y por qué se preservaría la identidad entre el cuerpo del difunto y su cuerpo glorioso resucitado.

⁵⁴ Una cuestión crucial —para ulterior reflexión— es si el cuerpo resucitado es espiritual o físico. Y si es físico, si es un cuerpo vivo, biológico, o no.

⁵⁵ ¿*Vida eterna*? Cristiandad, Madrid, 1983, p. 185. En esto coincide con Joseph Ratzinger, quien, tras analizar el arduo debate, tanto en la tradición patristica como en la teología contemporánea, concluye: «No hay manera alguna de imaginarse el mundo nuevo. Tampoco disponemos de ninguna clase de enunciados concretos que nos ayuden a imaginarnos, de alguna manera, cómo el hombre se relacionará con la materia en el mundo nuevo y cómo será el «cuerpo resucitado». Pero sí que tenemos la seguridad de que la dinámica del cosmos lleva a una meta, a una situación en que la materia y el espíritu se entrelazarán mutuamente de un modo nuevo y definitivo» (RATZINGER, J., *Escatología*, Herder, Barcelona, 1979; p. 179-80). Al final, ambos teólogos recomiendan abstenerse de especular, remitiéndose a lo enunciado por Pablo: «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman». (1Co 2:9).

Creo que Küng lleva razón en que los intentos de concebir la resurrección en términos de una transición *natural* a un ulterior estado de vida biológica renovada —algunos de los cuales hemos referido— supuestamente en algún lugar ignoto de nuestro universo están totalmente desorientados, pues la tradición cristiana siempre ha concebido la resurrección como efecto sobrenatural de la *acción divina*, ubicada en un futuro remoto, al final de los tiempos, y ligada al Juicio Universal⁵⁶. Sin embargo, lo relevante aquí —desde el punto de vista estrictamente filosófico— es que esa «*radical transformación* a un estado completamente distinto» no sea tan radical que se lleve por delante la identidad de la persona; es esencial que, por muy distinto que sea el estado nuevo, sea un estado *de la misma persona* que falleció y es en el tiempo nuevo objeto de resurrección, transformación y enjuiciamiento. Y el problema no es simplemente que nos cueste *imaginar* esa situación, sino la *inteligibilidad y coherencia* de una noción de resurrección que preserve la identidad personal. Eso es lo que debe proporcionar el filósofo y lo que, en mi opinión, no consigue.

Aunando las estrategias de Merricks y de Küng podríamos concluir lo siguiente: no tiene sentido plantear la congruencia de las nociones de identidad personal y resurrección de los cuerpos, dado que no tenemos un concepto claro y consensuado de qué sea la identidad personal, ni menos aún de qué pueda ser la resurrección a la vida eterna. Pero, si ni siquiera sabemos a qué se refieren los textos cuando se nos habla de resurrección de los muertos, entonces ¿en qué se supone que debemos creer cuando el credo nicénico afirma la «resurrección de los muertos»?

CONCLUSIONES

O bien (1) aceptamos una teoría fantasiosa y teológicamente muy problemática para preservar la identidad personal en la resurrección sin que haya hiatos (van Inwagen), o bien:

(2) negamos (*de facto*) que se conserve la identidad personal en la resurrección, ya sea con las contrapartidas (Hick, Steinhardt), con el principio del continuador más próximo (Zimmerman) o con la identidad contingente, o bien:

(3) aceptamos el misterio inescrutable de cómo Dios pueda preservar la mis-midad del sujeto de experiencias de alguien constituido por un cuerpo, luego inexistente, y finalmente constituido por otro cuerpo completamente distinto (Baker), o bien:

(4) suspendemos el juicio (Merricks), y concedemos provisionalmente la coherencia a la noción de resurrección (*in dubio pro reo*).

⁵⁶ Desde los primeros credos cristianos del siglo II la creencia en la resurrección comporta que acaecerá «el último día», para todos, y que el cuerpo resucitado será nuevo sin perder la identidad original (cf. BYNUM, *o. c.* p. 26, n. 11; y RATZINGER, J., *Escatología, loc. cit.* p. 130 y ss.).

Pero (1) es inaceptable, por las razones ya expuestas. (2) También, pues no cumple los requisitos teológicos de la noción de *resurrección de los muertos*; a saber: que la persona haya muerto, que la resurrección sea efectuada por Dios (no de forma natural), que ocurra para todos y al final de los tiempos, y (fundamental) que el resucitado sea *numéricamente el mismo que el difunto*. (3) No puede ser aceptable para un filósofo, pues se trata de una pretendida teoría de la resurrección que en realidad ni siquiera constituye una teoría. (4) Tampoco es aceptable, pues supone posponer estratégicamente e indefinidamente la respuesta, cuando todas las apariencias muestran que *no hay* respuesta satisfactoria posible.

En suma, ninguna teoría animalista, corporalista u organicista de la identidad personal ha logrado mostrar de forma satisfactoria la coherencia y posibilidad de la noción de resurrección. Al contrario, lo que han puesto de manifiesto es la dificultad intrínseca de tal noción para cualquier concepción materialista o corporalista de la identidad personal. El hiato existente entre la muerte y la resurrección suprime la causalidad intrínseca. Y, aun si esta no fuera imprescindible, Dios tiene que intervenir. Pero la longitud del hiato temporal y la evolución de la vida en la Tierra hace que la identidad de los componentes originales se altere de forma quizá irreversible para casi todos, o, en el mejor de los casos, que el haber compartido componentes presentes en el momento de la muerte (o de la edad elegida para la resurrección) impida que pueda resucitarse a aquellos que compartieron materiales. En tal caso, si somos esencialmente cuerpos u organismos, Dios no tiene *con qué* resucitarnos a todos.

Por consiguiente: quien quiera defender la noción de resurrección quizá debería contemplar alguna noción de alma, pues sin ella las dificultades referidas se antojan insuperables.

Universidad Autónoma de Madrid
Departamento de Filosofía
enrique.romerales@uam.es

ENRIQUE ROMERALES

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]