

INMORTALIDAD Y RESURRECCIÓN PROBLEMAS FILOSÓFICOS Y RESPUESTAS ACTUALES*

Alfonso Gómez-Lobo

En este artículo se sostiene que debemos distinguir claramente entre inmortalidad del alma y resurrección de la persona entera. La primera es una noción que proviene del pensamiento griego y que tanto en su versión platónica como cartesiana requiere de un dualismo metafísico: hay inmortalidad del alma sólo si estamos compuestos por dos cosas distintas, un cuerpo y una mente, que pueden existir la una independientemente de la otra. La tradición aristotélica rechaza el dualismo substancial, pero al sostener que la facultad racional del alma humana no reside en ningún órgano concluye también que ésta puede sobrevivir después de la muerte del cuerpo. El autor rechaza la tesis de que el alma racional sea independiente del cuerpo y muestra que incluso aunque hubiese inmortalidad del alma ésta no sería inmortalidad de la persona. La noción cristiana de resurrección no es objeto de inferencia metafísica o empírica, es objeto de pura fe, pero no presenta las incoherencias conceptuales que implica la inmortalidad del alma separada del cuerpo.

Palabras clave: inmortalidad, resurrección, dualismo metafísico, alma racional, persona.

Recibido: mayo de 2008. *Aceptado:* junio de 2008.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO. Ph.D. en filosofía, filología clásica e historia antigua. Estudió en Valparaíso, Atenas, Tubinga, Munich (donde obtuvo el doctorado) y Heidelberg. Profesor titular de la cátedra Ryan de Metafísica y Filosofía Moral de la Universidad de Georgetown y miembro del Consejo de Bioética de la Casa Blanca, Washington, D.C. Miembro del Consejo Directivo del CEP.

* Texto presentado en el CEP el 7 de mayo de 2008 en el marco del ciclo "Tres Conferencias Filosóficas".

Estudios Públicos, 112 (primavera 2008).

I

El punto de arranque de esta exposición son dos experiencias personales de muy diversa índole que me han llevado a tratar de repensar un problema humano fundamental, el problema de si al morir desaparecemos por completo o si cabe esperar que nuestra existencia se prolongue después de la muerte.

La primera experiencia data de los años cincuenta, cuando al llegar a Atenas como joven estudiante me incorporé a una comunidad “unita”, es decir, a una comunidad de rito bizantino unida a la iglesia de Roma. Durante la liturgia dominical aprendí a profesar la fe cristiana con el Credo de Nicea (del año 325 d. C.) en su versión original griega¹. Desde un comienzo me llamó la atención que ese credo no mencionara en ningún momento que esperamos la *athanasía*, la inmortalidad. Lo que es motivo de *prosdokía*, de expectación y esperanza, es la *anástasis nekrôn*, la “resurrección” o “el volver a levantarse o erguirse”, no de los cuerpos, sino de los muertos. Más tarde pude comprobar que tanto el Nuevo Testamento como los demás credos son consistentes en el uso de *anástasis* en vez de *athanasía* en la expresión de este punto central de la fe cristiana.

Ahora bien, dentro la tradición filosófica, por ejemplo, en el *Fedón* de Platón o en las *Meditaciones* de Descartes, se habla de la inmortalidad o supervivencia no de la persona muerta, sino de su alma. En términos filosóficos estrictos la inmortalidad del alma supone una real distinción entre el alma y el cuerpo de modo que aquella pueda seguir existiendo cuando éste ha dejado de existir. En el lenguaje más especializado decimos que la inmortalidad del alma supone un dualismo metafísico, es decir, la tesis de que un ser humano está constituido por dos cosas muy distintas: un alma inmaterial y un cuerpo material, y que la persona se identifica con el alma.

La segunda experiencia a la que aludía al comienzo es mucho más reciente y tiene que ver con mi participación en las grandes batallas de la bioética contemporánea. Una de ellas es la disputa acerca de la condición de la vida humana en sus comienzos o en sus fines. ¿Se la debe proteger o es lícito destruirla, ya sea para promover la investigación en células embrionarias o para respetar la autonomía de una mujer que no quiere tener un hijo? ¿Se debe respetar a quien se encuentra en estado vegetativo irreversible? A mí me han parecido más fuertes los argumentos en pro del respeto por la vida en sus inicios y en su ocaso, pero cuando me he detenido a examinar los argumentos de mis contrincantes me he encontrado con algo inesperado: un resurgimien-

¹ Ver www.creeds.net. Los textos griegos que ofrece este sitio contienen numerosos errores.

to del dualismo metafísico. No todos los autores que he leído están conscientes de los supuestos dualistas de lo que defienden, pero algunos sí, si bien defienden por lo general lo que podríamos llamar un dualismo post-cartesiano en cuanto piensan que uno de los dos constituyentes de un ser humano no es un alma inmaterial, como pensaba Descartes, sino un cerebro material, y que por lo tanto no habría inmortalidad.

Pienso como ejemplo en la posición de un filósofo norteamericano muy influyente hoy, Jeff McMahan, quien habla de un cuerpo “no ocupado” antes de 28 a 30 semanas². ¿No ocupado por qué cosa? Por un cerebro activado. Éste sería el constitutivo esencial de la persona. Igualmente un paciente al final de su vida que se encuentra en estado vegetativo persistente sería un individuo que ha dejado de ser persona al dejar de funcionar la zona cortical de su cerebro. Si traducimos esto a términos metafísicos me parece ineludible sostener que un individuo humano, según esta posición, está compuesto por dos cosas, por un cuerpo y por una cosa distinta, un cerebro, y que una de ellas puede existir sin la otra. Con distintos matices me parece que éste es el supuesto metafísico que subyace a gran parte de aquellas doctrinas éticas que admiten la licitud de destruir intencionalmente organismos humanos muy jóvenes o en estado de inconciencia irreversible³.

Lo que me propongo hacer en esta exposición es re-examinar tanto a la luz de categorías metafísicas tradicionales como de evidencias empíricas recientes la constelación de ideas y convicciones que están a la base de la tesis de la inmortalidad. A partir de ese examen crítico mostraré que es altamente improbable que haya inmortalidad personal. Para concluir, entrelazando deliberadamente filosofía y teología, diré algo sobre la supuesta necesidad de que el alma sea inmortal para garantizar identidad personal en la resurrección.

II

A fin de abordar los problemas con el debido rigor comienzo con algunas precisiones de ontología fundamental. En el mundo es posible distinguir dos clases de cosas: substancias y entidades inherentes. Substancias o entidades substanciales son cosas que pueden existir *kath'hautá*, *per se*, por su cuenta. Inherencias o entidades inherentes son en cambio cosas parasíticas que requieren de otra cosa para poder existir. La vanidad de Callias y la palidez de Sócrates no pueden existir sin Callias o Sócrates,

² McMahan (1999), p. 83. Su influencia se basa sobre todo en su libro McMahan (2002).

³ Ver Singer (1999) y Tooley (1983).

respectivamente, pero Callias puede seguir existiendo después de la ejecución de Sócrates. Entre las entidades inherentes se incluyen aquí, por ejemplo, propiedades y factores explicativos que no existirían si no existe aquello que explican. Esto se verá más claro a medida que avancemos.

La distinción recién propuesta está lógicamente ligada a otra importante distinción, a la distinción entre cambio con pérdida de la identidad y cambio sin pérdida de la identidad. Si Sócrates pierde su palidez y adquiere un tono bronceado luego de hacer ejercicios al aire libre, no deja de ser Sócrates, pero si pierde su vida deja de ser el ser humano que era. Un cambio substancial produce pérdida de identidad, un cambio de propiedades inherentes no la genera. Es por ello que algo no puede ser a la vez una substancia y una propiedad inherente. Debe ser o lo uno o lo otro. Se trata de categorías mutuamente excluyentes.

III

Si bien estas distinciones requieren un mayor refinamiento (y quizás la discusión de contraejemplos), creo que bastan para nuestros fines. Lo primero que podemos inferir es que las formas de dualismo que introduce hace un momento, tanto el dualismo cartesiano como el dualismo post-cartesiano, son dualismos substanciales. La pervivencia de un alma inmortal requiere que ésta sea una substancia y no una entidad inherente, y la destrucción de la zona cortical del cerebro con pérdida de la identidad de la persona también requiere que el cerebro sea una substancia. Si la destrucción de la zona cortical fuese la pérdida de una propiedad inherente, entonces no habría pérdida de identidad, y por lo tanto el paciente en estado vegetativo persistente seguiría siendo lo que era antes, es decir, una persona (y por ende inviolable). Pero si la destrucción de la zona cortical es un cambio substancial entonces hay dos muertes. En el tristemente célebre caso de Nancy Cruzan hay quienes sostienen, en forma perfectamente consistente, que ella murió en 1983 cuando entró en coma permanente a raíz de un accidente automovilístico, y que su cuerpo murió en 1990 luego de que le fuese retirado el tubo gástrico⁴.

En este punto habría que preguntarse cuán razonables son las formas de dualismo que estamos considerando. Las principales objeciones al dualismo cartesiano son conocidas desde el siglo 17 y la más fuerte de ellas es que no parece haber manera de explicar la interacción entre dos substancias tan distintas, una inmaterial y la otra material⁵. La tesis cartesiana de

⁴ McMahan (2002), p. 423, quien cita la inscripción puesta sobre su tumba.

⁵ Ver Dicker (1993), pp. 217-224.

que la interacción, es decir, la recepción por parte del alma de información procedente del cuerpo y la causalidad del alma sobre el cuerpo, ocurriría en la glándula pineal nos parece hoy ingenua e insostenible. Pero igualmente insostenible parece ser el dualismo post-cartesiano, pues el cerebro (y más aún su porción neocortical) es una parte de un organismo y difícilmente cumple con los requisitos conceptuales para ser una sustancia independiente, que, como vimos, es un elemento esencial de la doctrina correspondiente. Simplemente no es algo que en principio pueda existir por su cuenta y que por ende sea algo completamente independiente del cuerpo.

Ahondemos en el problema, dejemos de lado la búsqueda de justificaciones éticas *ad hoc* como ha ocurrido, a mi juicio, en la bioética contemporánea, y preguntémosnos por la motivación estrictamente teórica de las posiciones dualistas. Preguntémosnos también si existen posiciones que tomen en cuenta esas motivaciones, pero que no sean dualistas. A mi entender, la motivación para introducir la tesis dualista no es exactamente la misma en el *Fedón* platónico que en las *Meditaciones* cartesianas.

Lo que prima en el diálogo platónico es la distinción tajante entre los objetos accesibles a los sentidos, que se caracterizan por su imperfección, es decir, por poseer un atributo y a la vez su contrario, y los objetos que poseen únicamente dicho atributo⁶. El diagrama del círculo dibujado en la arena (que era como procedían los geómetras griegos) es una línea curva, pero no lo es perfectamente. Hay tramos cortos que son más bien rectos. Pero por otra parte está “el círculo mismo”, que no es visible mediante los órganos del cuerpo y cuya circunferencia posee la propiedad de ser estrictamente equidistante del centro en todos sus puntos. En ningún segmento ese círculo es recto. De allí infiere Platón que, además del cuerpo, los seres humanos poseemos otra cosa, un alma (*psykhé* en el texto platónico), que por su cuenta tiene acceso a los objetos perfectos o Formas Platónicas. Y puesto que el alma es algo distinto del cuerpo, ésta lo puede sobrevivir. El alma es inmortal.

Descartes parece tener una motivación algo diferente. Sus meditaciones se ocupan no sólo del conocimiento puramente racional de entidades abstractas sino de la totalidad de las experiencias internas de una persona.

Pero entonces ¿qué soy yo? Una cosa que piensa. Y ¿qué es eso? Una cosa que duda, comprende, afirma, niega, quiere, no quiere, y que también imagina y posee percepciones sensoriales. (Med. II, §8)⁷.

⁶ *Fedón* 74b-c. Para mayor claridad he reemplazado el ejemplo de “los iguales” del *Fedón* (que corresponde a un predicado diádico) por el del círculo, que es el ejemplo empleado en *Carta VII*, 342b y que es más simple.

⁷ Dicker (1993), p. 39.

La intención de esta enumeración, en sí incompleta, es sin duda abarcar la totalidad de las experiencias mentales de un sujeto. El contraste con el mundo externo es claro. Los objetos del mundo externo poseen propiedades físicas cuantificables y accesibles a múltiples observadores. Los estados de mi mente en cambio sólo me son accesibles a mí y no responden a leyes del mundo físico. Mi mente, por lo tanto, en la medida en que puedo concebir su existencia independientemente de la existencia de mi cuerpo, es una substancia distinta de aquella otra que me sitúa en el mundo físico y que llamo mi cuerpo.

Si bien históricamente tanto la experiencia de las Formas como la de los hechos mentales y subjetivos han llevado a suposiciones dualistas, esto no tiene por qué ser así necesariamente. Hay una tradición que toma en cuenta ambas motivaciones pero que confía en dar cuenta de ellas sin suponer una dualidad sino asumiendo una radical unidad en el ser humano. Me refiero a la tradición aristotélica.

IV

¿Cuáles son sus rasgos esenciales? ¿Qué podemos agregarle o sustraerle desde la perspectiva contemporánea? La fuente primera de esta tradición es el breve pero clarividente tratado de Aristóteles que llamamos el *De Anima*. En él se traza una distinción fundamental entre los fenómenos vitales, la vida en cualquiera de sus formas, y los fenómenos mentales o conscientes, sobre todo el pensamiento. Aristóteles, por lo general, es consistente en su terminología. *Psykhé*, “alma”, designa el principio explicativo de la vida. Al principio explicativo del pensamiento le asigna un término también tradicional, pero diferente: *noûs*, “intelecto” y sus derivados. Al mantener en principio esta distinción terminológica Aristóteles introduce una fundamental claridad en la constelación de problemas que nos preocupan. Las conjeturas que explican la vida no tienen por qué coincidir, al menos inicialmente, con las conjeturas explicativas de la vida mental.

Al comienzo del *De Anima* Aristóteles afirma que el alma es “como *arkhé tôn zôon*”⁸. La expresión griega es ambigua entre “principio de los seres vivientes” y “principio de los animales”, pero el contexto posterior indica que la primera es la interpretación correcta: el alma es el principio explicativo (o forma o esencia) de los seres vivos. Todo ser vivo, incluso una planta o un micro-organismo, tiene un alma, tiene algo que explica por qué y cómo está vivo, por qué tiene las características que tiene y por qué se desarrolla como se ha desarrollado. Explica, en otras palabras, por qué un

⁸ *De Anima*, 402 a 6-7.

organismo es lo que es, a saber, un ser vivo perteneciente a una cierta clase natural.

Dentro de la dicotomía ontológica introducida al comienzo el alma aparece más bien como una entidad inherente que como una substancia. Es evidente que un animal existe por su cuenta y es razonable suponer que lo que lo hace ser un organismo, su componente formal, difícilmente puede seguir existiendo cuando el animal perece.

El alma entonces es algo introducido como una hipótesis o conjetura, es como una incógnita que debe ser despejada a medida que avanza nuestro conocimiento de la naturaleza. De hecho, en esta exposición me propongo ofrecer una identificación contemporánea del alma, pero para no provocar un rechazo frontal por lo escandaloso de la propuesta daré un breve recuento de las explicaciones aristotélicas a partir de la forma o esencia.

Observemos algunos ejemplos utilizados por Aristóteles. Para ilustrar la función del *eîdos* o forma Aristóteles dice que la diferencia entre un umbral y un dintel, es decir, un trozo de madera en el suelo y uno sobre la puerta, radica en que ocupan lugares distintos. La forma de un dintel nada tiene que ver con el aspecto o forma física del madero. La forma en este caso es el ocupar un determinado lugar⁹. Otro ejemplo aristotélico es el de la forma de la sílaba griega BA. Dicho *eîdos* no es ni la letra Alfa ni la letra Beta ni una tercera letra, sino la posición relativa de ambas letras. Si ésta cambiara ya no tendríamos la sílaba BA sino AB¹⁰.

Pensemos por analogía en un ejemplo moderno. La esencia o *eîdos* del agua no son los átomos de hidrógeno y oxígeno, sino aquello que hace que una molécula formada por dichos átomos sea una molécula de esa clase natural. La clave está dada por su combinación en una proporción de dos a uno. Si la proporción fuese de dos a dos tendríamos un líquido muy diferente, a saber, peróxido de hidrógeno o agua oxigenada. La fórmula H₂O expresa entonces la esencia del agua y es esa esencia la que explica sus propiedades emergentes. Éstas no son propiedades ni del hidrógeno ni del oxígeno cuando estos átomos existen por su cuenta o en otra proporción. Nótese que en este caso la esencia o forma ha sido descubierta como resultado de la investigación científica.

En efecto, dentro de la tradición aristotélica (y también dentro de una rama muy importante del esencialismo contemporáneo¹¹) la tesis de que las esencias de las cosas sensibles son cognoscibles *a posteriori* es una doctrina central.

⁹ Met. VIII. 2. 1042b 19-20.

¹⁰ Met. VII. 17. 1041b 11-33.

¹¹ La obra clave en esta corriente es Kripke (1972).

En el panorama actual ¿qué podría corresponder en el caso de los seres vivos al hallazgo de la esencia del agua? ¿Qué se piensa hoy que es aquello que determina el genotipo, la herencia, el desarrollo y en general las propiedades de un ser vivo? La respuesta es unánime: el código genético contenido en el ADN de cada célula de un organismo que hace a cada célula coordinarse con las demás para formar un todo¹². No se trata de hacer aquí una exposición de la genética actual (para lo cual me declaro obviamente incompetente), sino baste con recordar tres puntos cruciales. El primero es que todos los seres vivos y sólo los seres vivos poseen moléculas de ADN. La posesión de ADN es co-extensiva con la vida. Segundo, los genes contenidos en una molécula de ADN son invocados para explicar la producción de proteínas y éstas a su vez son invocadas para explicar propiedades como el color de los ojos o del pelo, y miles de otras propiedades cuya conexión con uno o más genes se espera establecer. Tercero, y esto es lo más importante para nosotros, el código genético de un organismo es un sistema de información, y como tal es inmaterial. No se identifica ni con los genes ni con la molécula de ADN que los contiene. Éstas son partes materiales de un organismo organizado a partir de la información inmaterial codificada dentro de ellas. Por otra parte, si el organismo parece debemos suponer que cesa la activación basada en dicha información. La información misma deja de existir en cuanto activante de un organismo singular.

Otro punto digno de tenerse en cuenta es el carácter único de la información genética de cada individuo que hace que sea posible establecer, por ejemplo, culpabilidad o inocencia a partir de exámenes de ADN comparando el del acusado con el ADN encontrado en el lugar del crimen. Hasta ahora se pensaba que los gemelos monocigóticos constituirían una excepción a este carácter único, pero aparentemente se ha confirmado que hay diferencias entre ellos, como ya se sospechaba debido a los casos de gemelos monocigóticos de los cuales uno padece, por ejemplo, síndrome de Down y el otro no¹³. Si esto es así, podemos afirmar que cada ser humano posee un código genético o sistema de información biológica perfectamente único y no repetido.

No es difícil imaginar el entusiasmo que habría despertado en Aristóteles este avance del conocimiento, pues la coincidencia entre su descripción genérica del alma y las propiedades específicas del código genético es sencillamente asombrosa. Sugiero entonces considerar el descubrimiento del código genético de los seres vivos como análogo al descubrimiento de la fórmula molecular del agua: se trata de una esencia o forma aristotélica

¹² A modo de ejemplo dentro de la extensa bibliografía actual destaco sólo a Cummings (2006).

¹³ Ver Cummings (2006), pp. 106-107.

descubierta *a posteriori*. No quiero sugerir por cierto que nuestro conocimiento del código genético esté plenamente alcanzado. Estamos todavía muy lejos de eso debido a su inmensa vastedad y complejidad, pero esto no es un obstáculo para considerarlo hipotéticamente como el contenido específico de la forma o esencia de los seres vivos, es decir, del alma.

Demos un paso más y dentro del marco de referencia que hemos establecido regresemos a la dimensión que motiva las posiciones dualistas. Aristóteles, como es sabido, aborda lo mental en forma gradual distinguiendo *dynámeis* o potencias del alma, es decir, capacidades que explican las funciones básicas de los seres vivos¹⁴. Sostiene que todos los seres vivos toman alimento y se reproducen. A esto lo llama potencia o capacidad vegetativa del alma y la poseen todos los seres vivos. Luego hay organismos que son capaces de percibir. Éste es el primer nivel de lo mental y es lo que poseen los animales. Hay un tercer nivel que corresponde a la capacidad humana para pensar y ésta es también introducida inicialmente como una *dýnamis*, como una propiedad más del alma, en estrecho paralelismo con la capacidad sensitiva¹⁵. Sin embargo, Aristóteles sostiene que entre ambas capacidades hay una diferencia. Ésta tendrá enormes consecuencias sobre todo para el aristotelismo posterior: la percepción mediante los sentidos radica en los órganos correspondientes, el pensamiento en cambio carece totalmente de órgano¹⁶. Puesto que carece de base orgánica se seguiría que no hay nada que al corromperse acarree consigo la destrucción de la capacidad racional del alma y por ende del alma misma que posee dicha capacidad racional.

La articulación aristotélica de estos conceptos es de alta complejidad y está llena de incertidumbres en el original griego, pero la versión simplificada que he presentado es la que está a la base de la tesis de la inmortalidad del alma racional de la tradición aristotélico-tomista. Una importante diferencia entre Aristóteles y la tradición es que aquél aparentemente no apunta a una pervivencia del compuesto, de lo que nosotros llamaríamos el individuo o la persona, sino de algo “divino e impasible”¹⁷. La tradición tomista en cambio insiste en la inmortalidad del alma individual¹⁸.

V

¿Cómo abordar críticamente estas posiciones desde una perspectiva contemporánea? A mi juicio, lo primero que cabe examinar es si es verdadera o falsa la tesis de que “el alma racional”, es decir, la capacidad humana

¹⁴ *De Anima* II. 3. 414a 29-415a 13.

¹⁵ *De Anima* III. 5. 429a 10-430a 9.

¹⁶ *De Anima* III. 5. 429a 18-27.

¹⁷ *De Anima* I. 4. 408b 29.

¹⁸ *Summa Theologiae* I. Q. 75, a. 6.

para pensar, carece completamente de órgano, es decir, que es en rigor independiente del cuerpo en su operar más propio. Aquí hay dos cosas que tomar en cuenta: la argumentación aristotélica y las evidencias actuales.

Aristóteles argumenta en pro de la inmaterialidad del *noûs* o capacidad para pensar por analogía con los órganos sensoriales. La vista, es decir, la capacidad para percibir colores, sostiene Aristóteles, radica en un órgano que no puede a su vez tener color porque dicho color obstaculizaría la percepción de otros colores. El *noûs* entonces, puesto que puede captar todas las formas, no puede tener forma alguna, pues si la tuviera, ésta se interpondría y haría imposible la captación de las demás¹⁹. Si el ojo fuese amarillo no podríamos ver los demás colores, si el órgano del *noûs* fuese esférico no podríamos pensar las demás formas.

Debo confesar que a mí, al menos, me parece muy poco persuasivo este argumento porque supone una noción muy primitiva de interposición, como la de la Tierra entre el Sol y la Luna en un eclipse de esta última. Hoy diríamos que nada impide, por ejemplo, que la retina no sea incolora, pues la recepción de la luz, que causa los impulsos que comunicados al cerebro producen la visión, no se ve afectada si la retina misma tiene un color determinado. Igualmente, si hay un órgano en el cual reside la mente y cuya activación, por ejemplo, consistiera en descargas eléctricas, sería ingenuo sostener que la mente sólo podría pensar en descargas eléctricas. La interacción o “interfaz” entre un órgano y las experiencias mentales que posibilita debe ser pensada conforme a modelos mucho más refinados que los que estaban al alcance de Aristóteles, modelos de los cuales tenemos un atisbo en el interactuar del *hardware* y *software* de nuestros computadores.

Por otra parte, las evidencias empíricas muestran en forma progresiva que el cerebro o, más precisamente, las zonas neocorticales del cerebro se relacionan con la mente en forma análoga a la relación de un órgano sensorial y la sensación correspondiente. La destrucción de los ojos lleva consigo la pérdida de la vista, la necrosis cortical lleva consigo la pérdida de la conciencia. Se ha progresado en las localizaciones cerebrales de muchas funciones y se ha progresado también en la comprensión de cómo los desajustes químicos afectan las emociones, el pensamiento y el dominio de sí mismo.

Para nuestros fines hay dos puntos importantes. Uno es que por analogía con la percepción la actividad de un órgano del cuerpo es condición necesaria para la actividad de la mente. Tal como no sabemos de nadie que pueda ver después de que sus ojos han sido destruidos, así tampoco

¹⁹ *De Anima* III. 5. 429a 2-21.

sabemos de nadie que tenga conciencia después de que ha perdido las zonas clave del cerebro. Hoy nos parece claro que la totalidad de nuestra actividad mental, incluyendo las funciones superiores del pensamiento y de la voluntad, está profundamente enraizada en nuestro cuerpo.

No quisiera que lo que acabo de concluir sea entendido como la defensa de la posición llamada hoy reductivismo fiscalista. No sostengo la identidad mente-cerebro. Esta última me parece insostenible porque las propiedades de los acontecimientos cerebrales son radicalmente distintas de las propiedades de las experiencias mentales.

Sostener que la mente tiene una base orgánica sin ser idéntica a ella requeriría dar cuenta o explicar dicha relación, pero ni yo ni otros, me parece, estamos hoy en condición de dar esa explicación. Sencillamente no sabemos cómo el aumento de flujo sanguíneo y de actividad eléctrica en las sinapsis de las neuronas de una determinada región de la zona cortical se traduce, por ejemplo, en la creencia de que Valparaíso es la capital de Chile, es decir, en una actitud proposicional que además tiene un valor de verdad. En el ejemplo se trata de una creencia falsa. Ningún neurólogo puede examinar el cerebro de alguien y descubrir lo que está pensando, pero un neurólogo puede examinar el cerebro de alguien y determinar que debido al daño cerebral que ha padecido esa persona no puede pensar.

¿Qué podemos concluir de todo esto? Una primera inferencia es que hay que rechazar el argumento de corte cartesiano que sostiene que puesto que puedo imaginar o concebir que puedo existir sin mi cuerpo, mi alma racional es distinta de mi cuerpo²⁰. Este tipo de argumento es inaceptable porque depende de la omisión de información que efectivamente se posee. Si me pregunto, por ejemplo, si es posible imaginar o concebir un centauro, la respuesta variará según lo que uno tenga en cuenta u omite. En un sentido basta con haber visto los magníficos tímpanos del templo de Zeus en Olimpia para imaginarse un centauro, pero si uno toma en cuenta lo que sabemos de fisiología no me parece que sea concebible, pues un centauro tendría dos pares de pulmones, dos corazones, probablemente dos estómagos, uno de animal herbívoro y otro de carnívoro, etc., con los consiguientes problemas de coordinación funcional. En otras palabras, un centauro es biológicamente inviable y por ende estrictamente inconcebible. Igualmente, si tomo en cuenta lo que sé acerca del condicionamiento neurológico de la conciencia tendré que decir que no puedo concebir mi propia existencia sin mi cuerpo tal como no puedo concebir que alguien vea después de que sus ojos han sido destruidos, como Edipo después de su auto-flagelación.

²⁰ Dicker (1993), p. 71.

La segunda inferencia que fluye inmediatamente de la anterior es que nuestra alma no sería inmortal²¹. Antes de aceptar o rechazar la inferencia quisiera contribuir una vez más a clarificar las dificultades que debemos enfrentar.

La inmortalidad del alma requiere que ésta sea una substancia y por lo tanto requiere la aceptación del dualismo substancial. Si el alma es una entidad inherente (en el sentido definido al comienzo), a saber, la forma de un cuerpo vivo, entonces un ser humano es efectivamente una substancia unificada cuya alma deja de existir al momento de morir. ¿Cuál de estas dos alternativas es la mejor avalada por los argumentos racionales y las evidencias empíricas?

VI

Existe una salida a la perplejidad, la preconizada por Sto. Tomás de Aquino, que propone navegar entre los cuernos de la disyuntiva en vez de optar por una de las alternativas. Ésta consiste en decir que si bien el alma humana no es de suyo una substancia sino una forma substancial, ésta, “la llamada intelecto o mente”, es sin embargo algo “incorpóreo y subsistente” que existe por su cuenta después de la muerte²². En nuestra terminología esto implicaría que el alma en cuanto forma es una entidad inherente y en cuanto subsistente una substancia²³. Aparte de la imposibilidad conceptual que implica esta doble caracterización, a mi juicio genera también problemas irresolubles de identidad personal.

Si la persona, el individuo que se refiere a sí mismo mediante el pronombre personal “yo”, es un ser viviente que posee propiedades mentales y no es un alma que tiene adosado un cuerpo, entonces si hubiese inmortalidad del alma, la inmortalidad de ésta no sería inmortalidad de la persona²⁴. Mi alma

²¹ Esta conclusión contraviene no sólo una venerable tradición, sino que aparentemente contradice además la ortodoxia católica expresada en el Quinto Concilio Lateranense de 1513: *hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus* (“con la aprobación de este Sagrado Concilio condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los seres humanos”) (Bulla Apostolici Regiminis DS 1440) (trad. de AG-L).

²² *Summa Theologiae* I. Q. 75, a 2.

²³ Esta dificultad es discutida explícitamente en *Quaestio Disputata De Anima*, Q. 1. La poco convincente solución depende directamente de la aceptación de la tesis aristotélica de que la mente no radica en un órgano corporal.

²⁴ La tesis de que el alma no es la persona aparece en *Summa Theologiae* I. Q. 75, a 4: *Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non*

alcanzaría la *salus*, “salvación” o “preservación”, pero no sería yo quien la alcanzaría, como dice explícitamente Sto. Tomás de Aquino²⁵.

Pero ¿es cierto que la persona y su alma racional no se identifican? Por una parte existen textos aristotélicos que sugieren que cada ser humano es precisamente su elemento dianoético, o que lo es *málista*, “por sobre toda otra cosa”²⁶. Estos textos (salvo el último) aparecen en el contexto del examen aristotélico del amor de sí, una doctrina capital de su pensamiento, sin embargo todos ellos van precedidos por una forma del verbo griego *dokeîn*, “parecer”. Como todo estudioso de Aristóteles sabe, el verbo *dokeîn* marca con frecuencia no un mero parecer del autor sino un parecer generalizado, un *éndoxon*, una opinión que merece respeto y que a menudo sirve de premisa aceptable. En este caso, como anota John Burnet, el famoso editor del texto crítico de los diálogos platónicos publicado a comienzos del siglo XX, el *éndoxon* proviene de Platón (incluso el empleo del verbo *froneîn* es aquí platónico), debiendo quedar abierto si Aristóteles hace suya la respetable opinión, y en qué sentido²⁷. Personalmente me inclino a pensar que Aristóteles no necesita aceptar estrictamente el *éndoxon*, pues posee los recursos necesarios para sostener que el ejecutar un acto moralmente virtuoso constituye genuino amor de sí mismo, dado que, como ya lo ha mostrado, la virtud o excelencia moral es un bien y amarse a sí mismo es asignarse a sí mismo bienes.

Bastante serio me parece el argumento en pro de la identidad de mente y persona que proviene de la experiencia actual de los transplantes de órganos y de la incorporación de múltiples prótesis al organismo. Si es posible que un número creciente de mis órganos sea reemplazado por ór-

potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae (“A la segunda objeción se debe responder que no cualquier substancia particular es una hipóstasis o persona, sino la que posee la naturaleza completa de su especie. De allí que una mano o un pie no puede ser llamada hipóstasis o persona. Y lo mismo vale para el alma puesto que es una parte de la especie humana”, trad. de A. G-L).

²⁵ Véase *Super I Epistolam Pauli ad Corinthios*, Lectio 2 (in fine, ad I Cor. 15: 17-19): *Alio modo quia constat quod homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo. Et praeterea cum homo naturaliter desideret salutem, etiam corporis, frustraretur naturale desiderium* (“de otro modo porque consta que el ser humano desea por naturaleza su propia salvación, pero el alma por ser parte del ser humano no es todo el ser humano y mi alma no soy yo; de allí que aunque el alma alcance la salvación en la otra vida, no la alcanzaría yo o un ser humano cualquiera. Y además, puesto que el ser humano desea la salvación por naturaleza, también del cuerpo, se frustraría su deseo natural”).

²⁶ *Ética Nicomáquea* IX. 4. 1166a 16-17 y 22-23; IX. 8. 1168b 30-35; X. 7. 1178a 2.

²⁷ Burnet (1904), p. 411.

ganos naturales o artificiales, ¿hasta qué punto es mi cuerpo una parte esencial mía? Más de alguien ha hecho el experimento especulativo de ir reemplazando hipotéticamente todos los tejidos y órganos hasta que quedaría, quizás, sólo el cerebro. ¿Cómo podría entonces dejar de identificarme con mi mente puesto que mi cuerpo ha cambiado casi totalmente?

Curiosamente, el problema filosófico no es nuevo. En el *Simposio* de Platón se expresa claramente la convicción de que todos los elementos del cuerpo de un ser humano se están renovando constantemente y que la persistencia se alcanza por reemplazo de lo viejo por algo nuevo en forma análoga a como en los trasplantes actuales un órgano donado sustituye a uno propio que ha dejado de funcionar²⁸.

Lo filosóficamente nuevo, por otra parte, es que ahora tenemos mayor claridad sobre los criterios de identidad de organismos a través del tiempo. Si bien las células y otros componentes de un organismo pueden ser totalmente sustituidos, el organismo seguirá siendo el mismo organismo si su genoma continúa siendo el mismo. De hecho la interpretación más plausible de lo que ocurre en un trasplante es que el nuevo órgano es incorporado a la vida total del organismo receptor gobernada por su información genética. Si esto no ocurre, el órgano es rechazado y muere.

El que mi cuerpo cambie no es entonces una razón suficiente para identificarme exclusivamente con mi mente ni menos aún para pensar que ésta no requiere una base orgánica para funcionar. En rigor hemos vuelto a la antigua fórmula aristotélica que dice que un ser humano (*ánthropos*, hombre y mujer) es un *zoon lógon ékhon*. *Zoon*, “animal”, es un término que denota un organismo vivo, dotado además de los niveles básicos de conciencia, es decir, de percepción, sensación y, por ende, de experiencia de placer y dolor. A estos niveles se agrega la *dýnamis* o capacidad de captar conceptos abstractos y universales, de afirmar unos de otros, y de discurrir entrelazándolos en inferencias y deducciones. Como afirmé antes, no estamos aún en condiciones de explicar en forma satisfactoria estas operaciones, pero sí podemos decir que no cabe introducir como hipótesis explicativa una substancia independiente. Cada uno de nosotros es un todo unificado cuyo cuerpo sostiene una conciencia que puede tomar nota de un abanico de contenidos, desde una elemental sensación de agrado o desagrado hasta una compleja ecuación matemática.

Creo que he logrado mostrar algunas de las dificultades que suscita la tesis eminentemente filosófica de la inmortalidad del alma y que nos pone ante disyuntivas aparentemente insuperables. A esto habría que agregar una consecuencia de otra índole, pero no por ello menos importante.

²⁸ *Simposio*, 207d 6-e 1.

Desde que fuera formulada no ha captado muchos partidarios la tesis epicúrea de que no hay que temerle a la muerte porque *medèn hemîn*, porque “no es nada para nosotros”²⁹. La razón que ofrece Epicuro es que “cuando existimos la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces nosotros ya no existimos”³⁰. Pero un argumento de este tipo genera, a mi juicio, una trivialización de la honda experiencia humana que es el morir. La muerte pierde el carácter trágico que le confiere el serio y profundo temor a la aniquilación total³¹.

Pero lo mismo ocurre, paradójicamente, con la doctrina de la inmortalidad del alma. Si al momento del deceso ésta simplemente abandona el cuerpo y emerge por su cuenta con plena conciencia, entonces en rigor no hay muerte de la persona, del individuo. Esta interpretación del morir como algo inofensivo se refleja en el famoso pasaje con que concluye el *Fedón*. Como ha sostenido Christopher Gill, el famoso pasaje sobre la muerte de Sócrates es una construcción literaria que no corresponde a la experiencia de la muerte por envenenamiento con cicuta (si es que es cicuta el *fármakon* que Sócrates tuvo que beber). Ésta va acompañada de convulsiones, vómitos, dolor y agudo sufrimiento. Lo que leemos es una idealización del proceso mediante el cual el alma de Sócrates (es decir, Sócrates mismo) emerge de su cuerpo. Platón, como escritor genial, marca el contraste entre la confianza de Sócrates en su pervivencia personal y la reacción natural de sus amigos que temen la muerte como un final y, en definitiva, como “el más estremecedor de los males”³².

VII

Dejemos ahora la *athanasía* y digamos algo sobre el concepto de *anástasis*. Puesto que no soy de profesión ni exégeta ni teólogo, mucho de lo que diga quedará sujeto a revisión por parte de colegas competentes en esos campos.

Así como para la sección anterior tomé como fuentes paradigmáticas un texto de Platón y otro de Descartes, ahora tomaré como representativo un texto de Pablo de Tarso que sin duda ha ocupado un lugar preeminente

²⁹ Boeri (1997), p. 58.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Me parece que se puede interpretar en este sentido “el abismo de la soledad” que se experimentaría en la muerte según el entonces teólogo J. Ratzinger en una conferencia de 1968 reproducida en *El Mercurio* el 20 de febrero 2008 (A2).

³² Ver Gómez-Lobo (1998), pp. 67-74. La caracterización de la muerte como “el más estremecedor de los males” proviene, paradójicamente, de Epicuro. Ver Boeri (1997), p. 58.

en la transmisión o tradición de la creencia en la resurrección. Me refiero a I Corintios 15³³.

Hablo deliberadamente de creencia en un sentido fuerte, vale decir, de lo que uno cree no porque tenga evidencias que avalen lo creído, sino en el sentido de confianza (*pístis*) en lo que a uno le ha sido transmitido. En efecto, no hay evidencia ni conceptual ni empírica de ninguna especie de que haya *anástasis nekrôn*, un levantarse de los muertos. Se trata estrictamente de un acto de fe.

Éste es precisamente el punto inicial de la polémica de Pablo: hay algunos entre los corintios que dicen de plano que no hay resurrección de los muertos³⁴. No sabemos qué razones daban para sostenerlo, pero no es difícil imaginar una razón posible a partir del contexto: que una vez que alguien muere su cuerpo se corrompe y disgrega, y no se ve cómo esa persona podría volver a vivir³⁵.

Frente a eso Pablo afirma de plano que “si no hay *anástasis nekrôn*, tampoco Cristo ha sido levantado” (*egérgetai*, un verbo que en la voz activa significa también “despertar a alguien”, “levantar a alguien de la cama”). Y “si Cristo no ha sido levantado, vana por ende es nuestra proclamación [*kérygma*] y vana también la fe de ustedes”³⁶. Es decir, la creencia en la resurrección es absolutamente esencial al cristianismo. Forma parte del *kérygma* primitivo (esa enumeración brevísima de acontecimientos a partir de la cual se organiza la totalidad del Nuevo Testamento³⁷) y es por eso que fue incluida en todas las versiones del credo de los primeros siglos.

Lo que nos interesa aquí es cómo se debe entender el concepto de resurrección. El texto ofrece diversas dificultades de interpretación en las cuales no puedo entrar. Quisiera enfatizar sin embargo algunos puntos. El primero es que la muerte es descrita como destrucción (*apólonto*)³⁸. Del Cristo no se dice que su cuerpo fue enterrado, sino que murió él y él fue enterrado³⁹. Su levantamiento es *ek nekrôn*, de entre los muertos, primicia de los *kekoiméménon*, de los que yacen o duermen el sueño de la muerte (de allí nuestra palabra “cementerio”)⁴⁰. Todo esto sugiere una muerte real de la persona.

Sin embargo, más adelante Pablo intenta responder a la pregunta que, como vimos, tal vez llevó a ciertos miembros de la comunidad de Corin-

³³ Mis referencias son todas al texto de Aland *et al.* (1975).

³⁴ I Cor. 15. 12.

³⁵ Ver Brown (1997), p. 525: “This has remained an objection over the centuries as the earthly remains of millions of people have desintegrated and disappeared”.

³⁶ I Cor. 15. 13-14.

³⁷ La obra decisiva sobre este punto es Dodd (1936).

³⁸ I Cor. 15. 18.

³⁹ I Cor. 15. 3-4.

⁴⁰ I Cor. 15. 20.

to a la negación de la resurrección: ¿“con qué cuerpo vendrán” (los que resucitan)⁴¹? Probablemente la duda proviene, como sugerimos, de la constatación de la putrefacción. La tentación de interpretar aquí *sôma* en el sentido que tiene en la metafísica clásica griega es casi irresistible, sin embargo más adelante hay expresiones que sugieren que *sôma* alude al ser humano completo: lo que muere, como el grano de trigo, es un cuerpo animado (*sôma psykhiakón*), lo que es levantado es un cuerpo espiritualizado (*sôma pneumatikón*). En todo caso, lo esencial para Pablo es que no es un alma lo que resucita sino alguien que es denominado alternativamente “un cuerpo” (*sôma*) o “un ser humano” (*ánthropos*)⁴². Y es éste quien es transformado radicalmente en algo incorruptible (sin que Pablo tenga muy claro en qué consiste exactamente eso y por ende lo describe mediante diversas imágenes).

Lo central de la esperanza en la resurrección entonces es la restitución, en contra de toda evidencia empírica, de la vida de un ser humano, de una persona, y no de una parte o componente de ella. En este sentido la fe en la resurrección no presenta las dificultades conceptuales que presenta la inmortalidad del alma, pero sí genera un problema filosófico de otra índole. Si en la muerte una persona es aniquilada completamente, si no hay algo que perviva y haga de puente entre el estado de corruptibilidad y el de incorruptibilidad (para usar lenguaje paulino), ¿cómo puede haber identidad entre uno y otro? Si yo muero realmente, ¿no ocurrirá que el individuo que resucita no soy yo sino un individuo distinto puesto que no hay continuidad entre ambos?

Para los sostenedores de la inmortalidad del alma personal sin el cuerpo este problema está resuelto puesto que habría un alma que continuaría existiendo y a la cual vendría más tarde a incorporarse un cuerpo. La identidad del alma separada garantizaría la identidad de la persona antes y después de su resurrección. Pero si es correcta la tesis del criterio de identidad de organismos basado en la identidad genética, entonces cabe una conjetura, altamente especulativa, pero coherente con el resto de la interpretación de nuestra naturaleza como un todo unificado. En el acto de resucitar a un ser humano Dios echaría mano a la información genética estrictamente individual que lo ha constituido a lo largo de su vida para recrear un organismo que es substancialmente el mismo que existía antes de su muerte pero que ahora posee muchas propiedades drásticamente nuevas. Debo admitir que esto es, como dije, altamente especulativo, pero solucionaría la dificultad de los corintios, si es que ésta consistía en apelar a corrupción y desaparición del cuerpo.

⁴¹ I Cor. 15. 35.

⁴² I Cor. 15. 45-48. Para entender las vicisitudes de la terminología paulina es de gran utilidad Fitzmyer (1990), pp. 1402-1412 “Paul’s Anthropology”,

VIII

Termino entonces señalando que la resurrección de los muertos es una imposibilidad física, desafía las leyes de la biología, y requiere un acto re-creativo de Dios en el cual los cristianos creemos y esperamos (contra toda esperanza), pero es una noción internamente coherente con nuestra experiencia de nosotros mismos como una indisoluble unidad. La inmortalidad del alma, en cambio, implica incoherencias conceptuales que sólo pueden ser mitigadas si se adopta un dualismo substancial, pero, como vimos al comienzo, ésta es una doctrina metafísica que tiene muy pocas razones a su favor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aland, K. *et al.* (1975): *The Greek New Testament*. New York: American Bible Society, tercera edición.
- Boeri, M. (1997): Epicuro: *Sobre el Placer y la Felicidad*. Traducción, análisis y notas de M. Boeri. Santiago: Editorial Universitaria.
- Brown, R. E. (1997): *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday.
- Brown, R. E., J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy (1990): *The New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Burnet, J. (1904): *The Ethics of Aristotle*. Edición, introducción y notas J. Burnet. London: Methuen.
- Cummings, M. R. (2006): *Human Heredity. Principles and Issues*. Belmont: Thomson.
- Dicker, G. (1993): *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Dodd, C. H. (1936): *The Apostolic Preaching and Its Developments*. London: Hodder & Stoughton (edición de 1966).
- Edwards, P. E. (1992): *Immortality*. Edición, introducción, notas y ensayo bibliográfico de P. E. Edwards. New York: MacMillan.
- Fitzmyer, J. (1990): "Pauline Theology". En R. E. Brown *et al.*, *The New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Gómez-Lobo, A. (1998): Platón: *Critón*. Traducción, análisis y notas de A. G-L. Santiago: Editorial Universitaria.
- Kripke, S. (1972): *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press (reimpresión 1999).
- McMahan, J. (1999): "Cloning, Killing, and Identity." En *Journal of Medical Ethics* 25: 77-86.
- (2002): *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press.
- Singer, P. (1993): *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, segunda edición (reimpresión 1999).
- Tooley, M. (1983): *Abortion and Infanticide*. New York: Oxford University Press (reimpresión 1985). □