TOMÁS DE AQUINO Y LA IDENTIDAD PERSONAL

CHRISTOPHER F.J. MARTIN

The concept of "person" does not determine criteria of identity: the pseudo-concept of "personal identity" is not found in Aquinas. Discussions of immortality and resurrection which use this pseudo-concept have obvious flaws. Neither the affirmation nor the denial of "personal identity through death" have determinate sense.

En este artículo quiero sugerir que para Sto. Tomás no existe, ni puede existir, un concepto como el de "identidad personal". Expondré mis razones para defender esta tesis, y después intentaré demostrarla investigando mediante conceptos tomistas algunas cuestiones disputadas de corte más o menos teológico en las que suele emplearse este supuesto concepto de identidad personal. El problema más trabajado será el de la identidad personal a través de la muerte. Procuraré demostrar que el intento de investigar el problema de la identidad personal a través de la muerte lleva al dilema de tener que elegir entre opiniones aparentemente heterodoxas, y acabaré concluyendo que no debe intentarse aplicar este pseudoconcepto a tal problema.

No está claro que Sto. Tomás tenga, ni que pueda tener, una opinión sobre la identidad personal en cuanto tal. Para opinar sobre el concepto de "A en cuanto tal", hay que creer que la descripción "A" tenga, por decirlo así, un "en cuanto tal". ¿En qué consiste, por ejemplo, la identidad de un juego en cuanto tal? No parece que la pregunta así formulada tenga respuesta definida.

A ver si es posible clarificar la pregunta. Ha habido un debate entre filósofos de tradición analítica acerca de si la identidad es absoluta o relativa. Según Geach, es relativa, mientras que según la mayoría de los autores, por ejemplo Wiggins, es absoluta. Me parece que no cabe duda de que en este punto Geach está siguiendo a su maestro, Sto. Tomás.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Un cristiano ortodoxo que creyera en la doctrina de le Trinidad tendría que hacer muchísimas disquisiciones para justificar que la identidad fuera absoluta, puesto que su fe le compromete a creer que el Padre es idéntico con el Hijo, pero que no todos los predicados que son verdaderos del Hijo son verdaderos del Padre. Si la identidad es absoluta, nos encontramos frente a un contraejemplo de la Ley de Leibniz (*eadem sunt, que mutuo sibi substitui possunt salva veritate)*; pero esta ley es uno de los principios básicos que definen nuestro concepto de identidad. Si se defiende el concepto de la identidad relativa, cabe afirmar que el Hijo es idéntico al Padre en cuanto Dios, pero no idéntico al Padre en cuanto Persona. Es el mismo Dios, pero no la misma persona: ἄλλος ἀλλ' οὐκ ἄλλο, según los Padres, es alguien distinto pero no algo distinto.

Que Sto. Tomás apoya la relatividad de la identidad puede entenderse no sólo desde los principios básicos de su pensamiento, sino también de sus textos explícitos. La identidad y el ser son conceptos transcendentales, y, por lo tanto "convertibles". Si el ser es relativo, también lo será la identidad. Y sabemos que *omne esse est secundum formam aliquam*.

Por lo tanto, no cabe establecer la identidad en cuanto tal y luego aplicar el concepto al caso de las personas. La identidad personal, si podemos entenderla, será *sui generis*: lo que establece la identidad de una persona o de las personas será algo relativo al concepto de persona.

Pero deben realizarse todavía ulteriores distinciones. ¿Se trata de una identidad diacrónica o sincrónica? Es decir, ¿buscamos qué hace que esta persona sea la misma que antes, o qué hace a esta persona distinta de las otras que existen al mismo tiempo? Está claro que se trata de dos conceptos distintos de la identidad: para un animal, el criterio de la identidad diacrónica tiene que ver con la forma, mientras que el criterio de identidad sincrónica tiene que ver con la materia.

Pero quizá Sto. Tomás ni quiere ni puede decir nada sobre la identidad diacrónica de la persona en cuanto tal. Para él, hay personas que no son temporales: los ángeles, por ejemplo. Y aunque los ángeles son sujetos al cambio, y por lo tanto suscitan problemas acerca de su identidad a través de él análogos a los problemas de la identidad diacrónica, esta consideración no tiene aplicación a las Personas de la Trinidad. De suerte que tener una identidad a través del tiempo, o a través del cam-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

bio, no es algo que pertenece a la persona en cuanto tal. Por lo tanto no cabe hablar de la identidad diacrónica de la persona en cuanto tal.

Cabe sugerir aquí que la aplicación del término "persona" a los angeles y a las Personas de la Trinidad es, por lo menos, una aplicación análoga, por no decir equívoca. Pero esta sugerencia sería errónea. La definición clásica de "persona" es *substantia individua naturae rationalis*, o *suppositum naturae rationalis*, un sujeto individual o una substancia individual de naturaleza racional. Y esta definición se cumple plenamente en los casos de las Personas de la Trinidad: efectivamente, se forjó para que tuviera aplicación a las Personas de la Trinidad. Por lo tanto, si hubiera cierta analogía, sería en su aplicación a los ángeles y a los hombres.

Es cierto que "persona" es un término de significado muy amplio. Más que una especie, denomina un género, o incluso un supergénero. Y solamente puede hablarse de "la identidad de los A", cuando "A" denomina un género, si tal género tiene criterios de identidad bien definidos. Esta restricción se sigue de la relatividad de la identidad. No existe identidad en cuanto tal: únicamente existe la identidad de los A, de los B, etc. Que la identidad es relativa a cada género y que los géneros deben tener criterios de la identidad bien definidos se advierte bien si se considera que es posible que el objeto x sea un A y que el objeto y sea un A a la vez que x es un B e y es un B; y que, sin embargo, x sea el mismo A que y, pero no el mismo B que y –lo que de hecho ocurre y nos obligó a reconocer la relatividad de la identidad–. Digamos, pues, que la identidad es relativa a un género, y relativa a los criterios de identidad determinados por tal género.

Pero no todos los géneros determinan criterios de identidad bien definidos. Ya hemos visto que "juego" en cuanto tal no tiene criterio de identidad, lo que no implica que el concepto de juego sea inútil o esté mal definido. Todo juego es un juego de determinado tipo: y es perfectamente posible que por lo menos muchos juegos tengan criterios de identidad bien definidos. Por lo general, podemos distinguir entre un juego de fútbol y un juego de ajedrez; entre un determinado juego de fútbol y otro simultáneo; y entre un juego de fútbol y otro que le siga. Pero, habitualmente cuanto más genérico es un término más difícil resulta asignarle criterios de identidad. Cabe verlo en casos filosóficamente más relevantes que el del juego. "Cosa" no determina criterio de

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

identidad: no podemos contar cuántas cosas están en mi despacho, aunque sí podemos contar los libros, los papeles, los muebles, etc. Tampoco los eventos o las acciones tienen criterio de identidad: aunque quizá los besos, los tiros o las bromas, sí los posean.

Puesto que el concepto "persona" es un concepto de muy alto nivel de generalidad, parece poco probable que podemos asignar a la persona en cuanto tal criterios de identidad. Todas las personas que conocemos directamente somos seres humanos; muchísimas personas son ángeles; y tres Personas son Dios. Quizá lleguemos a tener criterios de identidad para "persona humana", para "persona angélica" o incluso para "Persona divina", pero es muy poco probable que estos criterios puedan combinarse para obtener criterios de identidad para "persona en cuanto tal". De suerte que el concepto de "identidad de la persona en cuanto tal" sería tan vacío como lo son los conceptos de "identidad de la cosa en cuanto tal", "identidad del evento en cuanto tal", "identidad de la acción en cuanto tal" o "identidad del juego en cuanto tal".

Puede sugerirse de nuevo que el problema no resulta tan difícil. Es cierto que la identidad es relativa: pero podemos incluir en nuestro concepto de la identidad una relativización explícita. La persona es un individuo de naturaleza racional: la identidad de la persona será, por tanto, relativa a cada naturaleza racional. El esquema de nuestros criterios de identidad será algo así como:

–*x* es la misma persona que *y* si y sólo si *x* tiene una naturaleza racional A e *y* tiene una naturaleza racional A.

–*x* e *y* son el mismo A según los criterios de identidad de los A.

Desgraciadamente, esta fórmula es tan antitrinitaria como una fórmula de la identidad absoluta: no cabe esperar que Sto. Tomás ofrezca nada tan obviamente heterodoxo. (Podría comentarse, no obstante, que, por lo menos la fórmula no es directamente anti-cristológica, pues puede aplicarse a Cristo tanto en cuanto hombre como en cuanto Dios. Una fórmula más relativizada –por ejemplo una que empezara: "*x* es la misma persona humana que *y* si y sólo si ... "– tendría como resultado inoportuno que el Verbo sea la misma persona humana que el Verbo, y que, por lo tanto sería persona humana).

Abandonemos, pues, el intento de encontrar criterios de identidad de las personas en cuanto tales, y tratemos, en cambio, de ver cuáles son

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

los criterios de identidad de persona de tal naturaleza o de tal otra. Desgraciadamente, este intento también parece tener sus propias dificultades. Para no ir más allá de las personas humanas: la doctrina de la resurrección, y la doctrina tomista que el ser humano es un animal, y su afirmación de que el alma no es el yo[1], presentan ya dificultades. En general, el criterio de identidad diacrónica de los animales es la permanencia de una forma en una materia. Los hombres morimos y dejamos de existir: deja de permanecer la forma en una materia. En esto no somos distintos de los demás animales. Pero los hombres volveremos a vivir. ¿Cómo es que volveremos a vivir nosotros mismos si nosotros mismos hemos dejado de existir? ¿Cuál será el criterio de identidad de un resucitado con el muerto? El caso de Cristo es especial, puesto que el cadáver permaneció indisolublemente unido con la Persona, así que no presenta problemas especiales de identidad. Tampoco es difícil el caso de Lázaro: permanecía la materia de lo que había sido Lázaro. Así que en ese caso permanecía tanto la materia como la forma, aunque separadas. Pero en muchos casos no será así: aunque permanezca la materia, será dispersa y no identificable de ninguna manera. Incluso aunque postuláramos la imagen de un Dios que siguiera las huellas de cada trozo de materia que componía el muerto en el momento de su muerte, llegaríamos al problema del niño aún sin destetar nacido de madre antropófaga: gran parte de su materia pertenece a otros.

Podríamos contestar a estos problemas afirmando, como hace Geach en *Las Virtudes*, que los muertos resucitarán porque Dios los resucita. La existencia de la posibilidad teórica de confusión de la identidad de los resucitados no representa un problema real si Dios arregla las cosas de manera que no se produzca la confusión. Geach sugiere que el problema del niño aún sin destetar de madre antropófaga parece haber ocurrido realmente, a tenor de lo que nos cuentan de la familia antropófaga del bandido escocés Sawney Bean a finales del siglo XVI. Ahora bien, que parezca que haya sucedido no es razón suficiente para temer que se haya planteado de verdad la confusión. El asunto está en las manos de Dios, y Él no hará un lío.

Pero hay otros problema más intratables. Después de nuestra muerte, nuestros pensamientos continuarán aunque nosotros no existamos hasta

---

[1] Sto. Tomás de Aquino, *In I Cor. Expos.* 15.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la resurrección. Pero ¿cómo podrán ser *nuestros* pensamientos si nosotros no existiremos? Una respuesta posible sería decir que sí existiremos, que somos nuestras almas, pero esta tesis no es la de Sto. Tomás. Somos animales, y los animales son cuerpos: cuando deja de existir este cuerpo, dejo de existir yo. La fe nos enseña que volveremos a vivir, aunque parezca difícil. Pero ¿cómo es posible haber pensado –haber sido juzgado, quizá haberme purificado, quizá haber gozado de la visión intelectual de Dios, o quizá haber sido condenado– antes de que vuelva a existir? Lo digo en el tiempo perfecto –"haber pensado", etc.– puesto que me parece peligroso decirlo en el presente, "pensar". Es decir, me parece menos difícil afirmar que cuando vuelva a existir, *voy a haber pensado*, que afirmar que mientras no existo *voy a pensar*. Según Sto. Tomás, esta última no sería correcta: *anima mea non est ego*. No pasaré yo por el juicio particular yo, pasará mi alma. Pero el día de la resurrección, cuando vuelva a vivir, será cierto que habré sido juzgado ya antes del juicio general. Y ¿cómo puede ser que habré hecho tal y cual en un momento del lejano futuro si no es cierto que lo haré en un momento del futuro más cercano? Geach sugiere que los pensamientos no son temporales: así que no cabe buscar "un momento del futuro más cercano" cuando ocurran estos pensamientos, y, por lo tanto, no debemos preocuparnos por buscar el sujeto de tales pensamientos. Basta con que los pensamientos habrán ocurrido a, o habrán sido pensados por, el resucitado. Pero parece una respuesta difícil, y no quisiera aceptarla sin haber agotado el esfuerzo por buscar el sujeto del pensamiento descorporalizado.

Quizá este problema brinde otra ruta hacia la cuestión de la identidad personal. Nos preocupa la cuestión de qué o quién es el sujeto de acciones futuras, acciones que después de la resurrección podrán atribuirse a mí, mientras yo no exista. Una persona es un sujeto de determinadas acciones: que esta afirmación es verdad puede verse en el hecho de que nuestra forma más básica de hablar de las personas está en nuestro uso de los pronombres personales –yo, tú, él, ella– o en el uso de las inflexiones verbales que hacen sus veces. Que la persona es sujeto de determinadas acciones puede advertirse en el hecho de que lo que nos muestra que una mesa, digamos, no es persona, es que no piensa, no habla, no se siente ofendida. Además, esta afirmación se sigue de la definición clásica de "persona" –substancia individual de na-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

turaleza racional–. Un individuo substancial es un sujeto de acciones, y la determinación de cuál es el tipo de acciones proviene de la naturaleza.

Puede preguntarse, por lo tanto, si cabe definición o criterio de identidad de un agente de acciones racionales, o de un sujeto de acciones racionales. Desgraciadamente, parece que no. La palabra "acción", de la misma forma que "evento" o "cosa", no determina criterios de identidad: y tampoco la expresión "acción racional" los determina. Si bajamos a un nivel de menos generalidad, tampoco parece fácil llegar a criterios de identidad de "pensamiento" o "deseo". Incluso estas palabras presentan problemas especiales.

Bajo cierto aspecto, los pensamientos y deseos se identifican por su contenido: yo puedo tener el mismo deseo o pensamiento que otro. Pero no es éste el sentido buscado de "identidad de los pensamientos o deseos". Buscamos un sentido según el cual mi pensamiento será otro pensamiento que el tuyo, no obstante su identidad de contenido.

No parece que podamos definir un sentido de "identidad de los pensamientos o deseos" así: o, por lo menos, parece que no podemos definirlo con independencia de la identidad de los sujetos de pensamiento o del deseo. Puede que lo único en que difieran mi pensamiento y tu pensamiento sea en que el mío es mío y el tuyo tuyo: es decir, en que hayan sido pensados por dos animales distintos, en que sean o puedan ser expresados por ciertas acciones físicas de cuerpos distintos. Por tanto, parece que este camino hacia la identidad personal está cortado.

Pero a lo mejor esta forma de pensar permite aportar algunas consideraciones relevantes. Si una persona es cierto tipo de agente, puede determinarse qué tipo de agente es al establecer de qué tipo son sus acciones: *agere sequitur esse*. Por lo tanto, es posible llegar a un conocimiento del *esse* a través del *agere*. Las acciones se especifican por su fin, y las acciones racionales se especifican por su fin conocido racionalmente. "Persona" denominará, pues, aquello que actúa por fines racionalmente captados. Sin embargo, no parece que esta vía dé acceso tampoco a la identidad personal: *pace* Aristóteles, no necesariamente ocurre que ni siquiera todas las personas humanas busquemos un fin racional único, y aunque fuera así, este hecho no nos ayudaría a distinguir entre personas. Podemos tener varios fines racionalmente captados, me parece, e incluso si no fuera así, es cierto que podemos cam-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

biar de fines. Aun si la historia de mis pensamientos acerca del fin es distinta de todas las historias de otros hombres, e incluso si esta diferencia es necesaria y no contingente, tampoco nos llevaría a un criterio de identidad para las personas en cuanto tal. Me parece que entre los ángeles serían idénticas las historias de su captación del fin de S. Miguel y de S. Gabriel.

No obstante, volviendo al problema de la identidad de los seres humanos –o de lo que quedará de los seres humanos después de su muerte–, quizá se pueda sugerir que la identidad sincrónica de las almas separadas, por lo menos, dependería de los distintos contenidos mentales, en el sentido específico de distintas formas de orientarse hacia el fin. No parece inverosímil que las distintas vidas que hemos llevado determinarán en cada caso distintos contenidos mentales. El purgatorio sería una progresiva aclaración y corrección, y, por lo tanto, progresión en la semejanza, de nuestros contenidos mentales. Cuando los contenidos mentales están rectamente ordenados hacia el fin, se acabó el proceso de purgación, y, por consiguiente, de pensamiento, y al acabar el último pensamiento llegamos a la resurrección. Esta idea da más verosimilitud a la idea de Geach de la intemporalidad de los pensamientos de los muertos.

Pero, desgraciadamente queda reñida con la idea de los santos, que gozan de la vida eterna ya desde su muerte. ¿Cómo se distinguen las almas de los bienaventurados? Gozan todos del único fin, del que han tenido una idea idéntica y correcta ya desde el último instante de su vida terrena.

Quizá aquí el uso de los términos "eterno" y "gozar" resulte esencial. El modo de existir –el pensamiento– de los bienaventurados no es un modo humano, sino en cierto sentido divino. Tienen, por así decirlo, el mismo concepto del fin, pero no gozan de ese fin en grado idéntico. De ese modo, las almas bienaventuradas, así como las almas en estado de purgación, se identifican mediante cierta relación hacia su fin.

En esto me he alejado del pensamiento de Geach. Geach no quiere hablar del alma separada como sujeto de acciones: para él, el único sujeto de acciones es el hombre, que vivía antes y volverá a vivir; y cuando vuelva a vivir habrá tenido tales pensamientos. Yo, en cambio, sí que he hablado del alma separada como sujeto. Pero este sujeto de acciones, este agente, se distinguiría de todos los demás agentes del

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mismo tipo por distintas acciones, distintos pensamientos, en el sentido de distintos contenidos mentales. No puede haber, sugiero, ni entre las almas del Purgatorio, ni entre los bienaventurados, dos almas con pensamientos idénticos, ni incluso con pensamientos idénticos acerca de su fin, ya sea buscado o bien captado.

Pero cabe preguntarse si la actitud de Geach no es más sensata que la mía. Si el alma separada es un agente, y es un agente de pensamientos, luego es una persona, según nuestra definición. No obstante, no es una persona humana: otra vez, *anima mea non est ego*. ¿Cabe pensar, pues, que vamos a ser, entre nuestra muerte y la resurrección, otras personas? ¿O por lo menos personas de otro tipo?

No. Incluso si seguimos en esta línea –que, como veremos, no parece la manera más correcta de hablar acerca de las almas separadas– lo único que podemos decir sería que en el momento de nuestra muerte nace una persona de otro tipo, con contenido mental igual al nuestro. Entre nuestra muerte y la resurrección no vamos a existir: no vamos a ser nada, y mucho menos vamos nosotros a ser otras personas o personas de otro tipo. Según la doctrina de Sto. Tomás, no es cierto decir que S. Pablo, por ejemplo, está en el cielo. S. Pablo no está en ningún sitio. Parte de lo que fue S. Pablo está, supongo, bajo su basílica: otras partes en cualquier sitio. Y otra parte, su pensar, goza de Dios. Esta última parte no es S. Pablo: es sólo una parte. Que parte de lo que fue una persona humana, su pensar, sea también una persona, distinta de la persona humana, parece duro: pero sigamos por esta línea para ver a dónde nos lleva. Es fundamental que ese pensar, aquellos pensamientos, llegarán en su momento, en la resurrección, a volver a ser los pensamientos de una persona humana. Y, en ese momento, aquel pensar, aquellos pensamientos, se distinguirán de otros pensamientos por los criterios normales según los cuales se distinguen los pensamientos humanos: por ser expresados, o por poder ser expresados, por este cuerpo o este otro.

Acaso podría alguien preguntar: si a nuestra muerte nace otra persona con un contenido mental idéntico al nuestro, ¿cómo puede un Dios justo castigar o premiar esta otra persona?, tendríamos que contestar que los términos "premio" y "castigo" son metáforas. Estas nuevas personas, que no serán nosotros, (si ésta es una forma adecuada de formular nuestras especulaciones) quizá podrán o quizá no podrán gozar enseguida de la visión de Dios: quizá no podrán en absoluto.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Pero esto se deberá no a un castigo o premio de lo que han hecho –no habrán hecho nada, acabarán de nacer– sino a las capacidades de lo que son, a sus contenidos mentales. Sus contenidos mentales serán los que en el momento de morir eran los nuestros. Si son capaces de cambiar para gozar de una visión intelectual de Dios, así cambiarán: si no, no. Y en el momento de la resurrección esos contenidos mentales, cambiados por los pensamientos de estas otras personas, serán nuestros.

He intentado seguir una línea de pensamiento acerca de la identidad de la persona humana, y sobre todo de la identidad de una persona humana que vivió, con la misma persona humana que vivirá, que parece haber excluído la identidad de la persona humana que vivió con el sujeto de pensamientos incorpóreos. Parece –aunque no es del todo claro– que he llegado a la heterodoxia. No quiero entrar en disquisiciones puramente teológicas en este artículo: por lo tanto no quiero ofrecer interpretaciones del significado exacto de los relevantes textos del Magisterio: por ejemplo, la declaración de la SCDF de 11-V-1979. Por lo menos la mía es una sugerencia un poco extraña: quizá podría decirse "ofensiva a oídos piadosos". Pero, en cambio, estoy convencido de que la heterodoxia de mis conclusiones (si es que la hay) no es más extrema que la de quienes quieren identificar la persona con el alma separada. Intentemos esquivar este dilema, volviendo a los puntos filosóficamente mejor establecidos de la discusión.

Es muy probable que las personas incorpóreas únicamente pueden distinguirse por sus contenidos mentales. Si es así, la nueva persona nacida a nuestra muerte (si es que la hay), nuestra alma separada, que tiene los mismos contenidos mentales que tuvimos en el momento de la muerte y cuyos contenidos mentales serán los mismos que los nuestros el día de la resurrección, es tan idéntica con la persona que actualmente somos como lo puede ser una persona descorporalizada con un ser humano. No estoy seguro que esta forma de hablar tenga sentido: pero sé que un ser humano, así como una persona descorporalizada, puede tener ciertos contenidos mentales, y que un ser humano puede tener idénticos contenidos mentales que los de una persona descorporalizada.

Esta "identidad" parece atenuada, mínima: parece no ser una identidad personal. Pero para que sea de verdad atenuada o mínima, tiene que tiene sentido el concepto de una identidad mayor. No queda claro que lo tiene: que podemos o que debemos buscar otra forma de identi-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

dad más estrecha. De una parte, debemos afirmar que un ser humano no puede ser, estrictamente, la misma persona que una persona descorporalizada: los criterios de identidad son distintos. Pero de otra parte tenemos que afirmar que tampoco puede ser *otra* persona: donde no cabe identidad tampoco cabe diferencia. Las formas de hablar que he utilizado más arriba, como si el alma fuera otra persona distinta del ser humano, son incorrectas. No es raro, por lo tanto, que el emplearlas lleve a conclusiones extrañas. Estas conclusiones se presentaron como resultados de una investigación del problema de la identidad personal a través de la muerte: y está claro que "el problema de la identidad personal a través de la muerte" está mal planteado. Está mal planteado porque el plantear el problema así sugiere que cabe llegar a afirmar la identidad de un ser humano con una persona descorporalizada, o a afirmar su no-identidad. Y ni la afirmación de la identidad ni la afirmación de su no-identidad tienen sentido.

Vuelvo a mi punto de partida: no hay tal concepto como identidad personal. Las dificultades a las cuales hemos llegado por el intento de emplear el supuesto concepto son otra prueba de su incoherencia. Por lo tanto, no cabe preguntar sobre la identidad de una persona humana a través de la muerte. No hay identidad de la persona humana que no sea identidad de un animal. No hay identidad de una persona descorporalizada que no sea identidad de contenidos mentales. No cabe hablar, por lo tanto, de la identidad de una persona humana, animal, con una persona incorpórea, como tampoco cabe hablar de su no-identidad. El intento de hablar así se fundamenta en la ilusión de que exista o de que pueda existir identidad de una persona en cuanto tal. Y no pasa de ser una ilusión.

Christopher F.J. Martin
Department of Philosophy
University of Glasgow
Glasgow G12 8QQ
Escocia

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra