



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE PERSONALIDAD

Aquilino Polaino-Lorente

1. Introducción

El concepto de personalidad es un término que deriva del griego (*prósopon*) y del latín (*personare, persona*), que significa resonar, sonar con fuerza. Esta acepción inicial le viene impuesta por el papel que cada actor desempeñaba en la obra teatral. Persona era, pues, sinónimo de «personaje», y se designaba con ello la *máscara* hueca o carátula que empleaban los actores en las representaciones teatrales para *amplificar el volumen de su voz*, al mismo tiempo que para *ocultar su verdadero rostro* y así adaptarse mejor al papel que representaban.

Es probable que este uso inicial del término personalidad, concebido como *máscara*, haya hecho un flaco servicio al concepto psicológico de personalidad, tal y como éste es entendido por la gente. Hay una relación inevitable entre persona y personalidad aunque, como observaremos más adelante, sean muy diferentes en sus significados.

Sin embargo, uno y otro se emplean, indistinta y funcionalmente, como si tuvieran el mismo significado, tanto por psicólogos como por la mayoría de los hablantes. De aquí que pueda afirmarse que la personalidad es el correlato psicológico del término persona que estudian los filósofos. La personalidad se nos ofrece como la denominación que recibe el concepto de persona en el ámbito de la psicología, una vez que aquél ha sido descontextualizado del marco filosófico en que se originó.

Nada de particular tiene que el concepto de personalidad, puesto hoy en circulación en la más amplia sociedad, constituya ante todo una imagen de la persona, la apariencia, el comportamiento que manifiesta en función del contexto y los determinantes sociales en que se encuentra, el modo de conducirse según el «escenario social» en que se halla.

Como tal icono, el concepto de personalidad se ha distanciado cada vez más del de persona con el que, obviamente, está articulado de forma inevitable. *La personalidad depende de la persona como de su propio origen.*

Según esto, el concepto vulgar de personalidad podría entenderse como algo aditivo y genitivo. *Aditivo*, porque es algo que se añade o yuxtapone al ser de la persona, a pesar de que la imagen manifestada no se corresponda con la persona a la que dice representar.

Es cierto que la persona se manifiesta y que esas manifestaciones constituyen, en un cierto sentido, algo que la representa. Pero la persona ni «tiene» una imagen, ni «es» una imagen. El ser de la persona trasciende la imagen en que se manifiesta. De otra parte, esa «representación» de su ser es siempre parcial, sectorial y muy limitada y restringida.

Genitivo, porque la *personalidad* se concibe como *algo*, como una imagen o representación *de alguien*, sin cuyo sujeto originario y «de pertenencia» no sería posible. En realidad, aquí no hay una imagen de nadie. Para que haya imagen tiene que haber alguien detrás, es decir, un sujeto (*subjectum; suppositum*) que sustente, precisamente, la imagen que manifiesta o representa.

Tan importante es hoy este aspecto genitivo de la personalidad que, en el uso coloquial del lenguaje, es frecuente que la expresión «tener o dar buena imagen» signifique y se entienda como «ser alguien». Si no se dispone de una cierta imagen social, no se es alguien, sino «un nadie».

Las manifestaciones de la persona, ese «algo» que las caracteriza, se mudan entonces en el elemento definidor del «alguien» al que representan. Resulta curioso, por el contrario, que respecto de las cosas no se predique en modo alguno esa «imagen». Lo mismo sucede respecto de los animales. De un caballo, por ejemplo, no se dice que dé buena imagen; del caballo se dice que tiene una buena estampa. A lo que parece, en los animales la imagen se transforma en estampa, que es tal vez otro tipo de representación, desde luego de naturaleza muy diversa a la representación de la persona.

En conclusión, que la persona en la actual cultura es capaz de representarse a sí misma y generar iconos, que se llaman imágenes, y que «tener buena imagen» es sinónimo de «ser alguien». Hasta aquí algunos aspectos del concepto vulgar de personalidad de que mucha gente dispone.

Acaso, por eso, hay personas que hoy *sacrifican su ser a la imagen* que quieren tener, que sustituyen el ser por la imagen, que ofrendan —como un holocausto en el altar de la popularidad, el éxito, el poder o el dinero— el ser a la imagen. Desde este punto de vista, la personalidad no sería otra cosa que *el icono que la persona representa frente a los demás.*

En otras ocasiones, se define la personalidad de alguien por el rol que representa, el trabajo que realiza o el puesto que desempeña. La *ac-*

ción o *rol* representado por alguien (el director general, por ejemplo, de una empresa), sustituye a su personalidad, a la que dice definir.

Pero la personalidad de esa persona no se identifica con el papel por ella representado. El papel que representa o la acción que acomete es apenas uno de los muchos efectos en que su persona se manifiesta. La persona es siempre mucho más que su propio obrar o manifestarse. Su personalidad también.

Otras veces, la personalidad se ha entendido como *el conjunto de disponibilidades, cualidades y características personales, que permiten a una persona ser reconocida como quien es*. Se supone que estas manifestaciones se han generado como consecuencia de que esa persona *es actor de sí mismo*.

Estas cualidades de su personalidad tienen una cierta *estabilidad* en el tiempo, lo que permite que esa persona sea reconocida por ellas como tal persona. Estas cualidades *no se derivan* o explanan en la mera actuación de la persona, como *tampoco la sustituyen*, sino que es la persona, precisamente, la que las hace posibles.

En otros contextos, se emplea el término de personalidad para referirse a *la persona como sujeto de derechos y deberes ante la ley*. Por esta vía se incide en otras propiedades que, por estar mejor vinculadas a la persona, son más propias de ésta que de la personalidad. Este es el caso, por ejemplo, de conceptos como *dignidad, respeto y autoridad*.

Acerca de la permanencia o lo permanente de la personalidad, hay que afirmar que lo que a ella le caracteriza es una cierta *versatilidad*, la que viene exigida por una doble condición: *la necesidad de adaptarse al medio* (siempre cambiante) y *el dinamismo y creatividad de la persona*, en tanto que ser irrestrictamente abierto, en que aquella se fundamenta.

Entre esas manifestaciones de la personalidad, en función del contexto, puede haber algunas de ellas un tanto contradictorias, lo que prueba, de una parte, que la *estabilidad de la personalidad* no es sinónimo de inmutabilidad, y, de otra, que el *contexto* puede ejercer una importante presión sobre el moldeamiento de la personalidad.

La persona es siempre *la misma* —en el sentido, de que hay en ella rasgos y características que resisten y sobreviven a todos los cambios—, pero no se comporta ni experimenta siempre *lo mismo*, en función del contexto social en que está.

La persona es siempre *la misma* —lo que manifiesta *el núcleo de su identidad*, al que han de referirse todas las cosas—, pero ni se siente, experimenta y manifiesta de la misma manera, lo que en modo alguno contradice su identidad.

Esta última caracterización puede manifestar una cierta limitación de la persona, pero también la condición de posibilidad de la variabilidad y mudanza de su personalidad y, por tanto, de su libertad.

Identidad y libertad personal, como luego se estudiará, no se contraponen sino que se exigen mutuamente, lo cual es posible gracias a la *flexibilidad* —que no rigidez— de la personalidad.

Por eso, aunque la persona no es como tal *predecible*, sí que pueden serlo algunos de sus comportamientos. Hasta cierto punto, cuanto mayor sea el conocimiento de la personalidad de un sujeto, mayor será la probabilidad de que se acierte en las predicciones que acerca de su comportamiento pueden hacerse.

Pero conviene estar avisado de que, aún así, muchas de esas predicciones no se cumplen, especialmente las formuladas respecto de aquellas disponibilidades que pertenecen al núcleo íntimo de la persona y su libertad.

Por eso se ha afirmado —y con toda razón— que *la persona en cuanto tal no es predecible*. Sea como fuere, en esto reside gran parte del valor de utilidad y eficacia que tiene el estudio de la personalidad: en que algunos comportamientos de la persona pueden ser *predecibles*.

Una de las principales funciones de la personalidad es que *la persona se adapte al medio*. Los modos en que una persona se adapta al medio son, con relativa frecuencia en la práctica, los mismos o muy parecidos. Estos modos pueden apresarse y estudiarse en la personalidad en que se manifiestan. De aquí que según sean éstos, así son en algunas ocasiones los *etiquetados sociales* que se asignan a la persona, como si se tratara de un auténtico correlato social de su personalidad.

A la *interacción entre el individuo y el ambiente* se le ha asignado una relevante función en la *génesis de la personalidad*. Hoy se piensa que las cosas están a mitad de camino entre los *factores ambientales y genéticos*. Se dice que la tesis más probable es la del *interaccionismo*. La personalidad es entendida como *un constructo*, la construcción abstracta que cada persona hace de sí misma, según la cultura en que vive y la educación que recibe.

Lo propio de la personalidad —a pesar de los etiquetados que de ella se hagan— abarca tanto la *conducta* externa de la persona, públicamente observable, como su *experiencia interna*. La personalidad no es por ello sólo los gestos, comportamientos y manifestaciones que pueden ser observadas para construir un determinado etiquetado, más o menos acertado. En la personalidad se integran también los *descos*, pensamientos, sentimientos y convicciones, es decir, todo eso que constituye *la experiencia interna y el mundo subjetivo* de la persona, de donde proceden las manifestaciones que luego son observadas.

Tal vez *el etiquetado social naufraga tantas veces*, porque no dispone del conocimiento de lo que es más peculiar y característico de la persona singular etiquetada. El etiquetado social muy rara vez hace justicia a la persona y es un «diagnóstico» muy insuficiente de la personalidad.

La causa de ello está en que *el conocimiento de la persona es muy escaso* y que en el *sistema de atribución* y calificación empleado, rara vez están ausentes las *estereotipias, prejuicios y sesgos* mediáticos y encubridores de las auténticas cualidades de la persona.

La personalidad que a través de ese etiquetado se manifiesta no es sino la estereotipia formulada y establecida, de forma consensuada y en público, por la gente que dice conocer a la persona, a la que ignora casi por completo. Este modelo se construye de ordinario trasladándose el etiquetador desde la *psicología de la atribución* a la *psicología de la inferencia*. Primero, se le atribuye a una persona determinado rasgo o cualidad y, más tarde, se infiere de esa misma atribución el rasgo en que luego poder fundamentar tal etiquetado.

Muchas de las atribuciones que se hacen sobre uno mismo o sobre los demás jamás fueron comprobadas mediante la observación de determinados hechos. Y, lo que es peor, la mayoría de ellas son tomadas como verdades, axiomas o postulados irrefutables.

De aquí que mucha gente entienda por personalidad apenas un conjunto de inferencias mal construidas y de escaso rigor, que ni siquiera tiene el fundamento de los hechos que han sido rigurosamente probados, mediante la atenta observación. Los partidarios de este etiquetado suelen afirmar que *la personalidad no se ve, pero se infiere*. Pero cualquier psicólogo avezado, podría hoy desmentir tal afirmación, con argumentos y pruebas irrefutables.

En los capítulos que siguen, amable lector, se pasará revista a algunas de las definiciones que acerca de la personalidad se han dado, así como a las escuelas y teorías más emblemáticas acerca de la personalidad, actualmente en uso. Algunas de ellas son más acertadas que otras pero, en cualquier caso, todas ellas coinciden en un hecho común: la imposibilidad de describir por completo, de dar razón del ser de una persona concreta.

La mayoría de las definiciones a que se aludirán, líneas adelante en esta monografía, proceden de muy diversas teorías acerca de lo que sea la personalidad. Esto quiere decir que hay casi tantos conceptos de personalidad como teóricos de la personalidad.

Cuando esto acontece puede concluirse, entonces, que algo muy grave sucede: que el conocimiento de la personalidad de que disponemos en la actualidad descansa más en el punto de vista, la perspectiva formal adoptada por el respectivo estudioso del tema (*objeto formal* de la psicología de la personalidad), que en la concreta realidad de lo que es cada persona (*objeto material*).

Tales acercamientos al estudio de la personalidad comportan, qué duda cabe, ciertas limitaciones. Pero, sin duda alguna, hay que reconocer que a través de cada una de estas teorías se ha podido aprehender ciertos

aspectos de la personalidad, que permanecieron escondidos, velados y ocultos a la consideración humana hasta el advenimiento de esas concretas y determinadas teorías de referencia.

Además, los diversos puntos de vista de que se parte en cada una de estas teorías —la multiplicidad de los puntos de vista— han contribuido, preciso es reconocerlo, a enriquecer el conocimiento de lo visto.

Con todo ello, hay que concluir que ha habido un indudable progreso en el conocimiento de la personalidad humana. Hay muchos indicadores empíricos de este progreso, que muestran una mayor eficacia en el conocimiento de la personalidad. Este es el caso, por ejemplo, de la aplicación de estos conocimientos al ámbito de la orientación y selección profesional, la psicopatología, la psicología clínica, la orientación familiar, la terapia de pareja, etc.

Pero una vez reconocida la validez y eficacia de estas aportaciones, hay que afirmar también que el conocimiento de la personalidad se queda corto, especialmente si lo comparamos con respecto al conocimiento de las personas.

A lo que parece, la persona está más allá y más profundamente arraigada que la personalidad. Según esto, la personalidad no es sino *el epifenómeno manifestativo de la persona*, por otra parte un tanto restringido, según los factores, rasgos, dimensiones, variables psicofisiológicas, etc., previamente diseñados y estudiados en ella, desde la teoría que está en su base.

2. Algunas dificultades en el estudio de la personalidad

El concepto de personalidad ha tenido que habérselas con una multitud de importantes escollos, muy difíciles de salvar; tan difíciles, que no estamos seguros de que en la actualidad estén del todo superados.

Una primera dificultad surge al considerar los rasgos o caracterizaciones de la personalidad que definen a cada persona en concreto. Aunque es cierto que la personalidad abarca el conjunto variadísimo de todas las cualidades que definen a un ser humano, concreto y singular, no lo es en menor grado que con este término no se designa un conglomerado, ni la suma de las diferentes cualidades que se tienen, ni siquiera el mosaico multicolor, peor o mejor compuesto, que resulta de solapar el variadísimo número de las pequeñas piececitas.

La personalidad es *una*, aunque para su estudio algunos autores (Allport, 1937; Cattell, 1950; Mischel, 1979) la hayan descompuesto en un espectro amplísimo de *factores y rasgos*.

Quede, pues, aquí constancia de *lo que la personalidad no es*: la agregación, adicción, yuxtaposición, recomposición o integración de un mayor

o menor número de rasgos que, en algún modo, se encuentran disociados y como a la espera de ser asumidos por la persona a la que dicen caracterizar.

Y es que, como dice Pinillos (1975), «en un cierto sentido es claro que el análisis de procesos es legítimo y absolutamente necesario; lo que ocurre, entre otras cosas, es que la noción de personalidad tiene mal acomodo en una psicología que descuide la integración de los procesos en un nivel de totalización superior a la suma de los componentes. Si hay algo que la personalidad no es, es una mera colección de procesos inconexos; de cualquier modo que se entienda, *el concepto de personalidad dice relación a algún tipo de substantividad*, sea anímica, consciente u orgánica (...). Huelga añadir, claro está, que sólo *una psicología que de algún modo sea compatible con la noción de sujeto*, tiene en realidad cabida el estudio de la personalidad» (la cursiva es nuestra). Parodiando lo que Aristóteles afirmase respecto del alma, podría sostenerse aquí también que la personalidad es, en alguna medida, *todas las cosas*.

Una segunda dificultad surge de la consideración de los factores que se han distinguido en ella, según dos polos: *variabilidad o permanencia*. La personalidad es sobre todo dinámica, una realidad abierta y *cambiante* en el decurso temporal en que se inscribe; pero al mismo tiempo, se observa en ella una cierta *permanencia* que, a modo de sustrato, nos permite reconocernos como quienes somos a pesar de los cambios; algo que resistiendo parcialmente al cambio se nos aparece como lo que da sentido unitario al modo personal y singular de ser y conducirnos, cualesquiera que sean las variadas circunstancias envolventes. Razón de ello da Zubiri (1963), al afirmar que «el hombre existe ya como persona en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse como persona, tener que elaborar su personalidad y su vida*» (la cursiva es nuestra).

La tercera dificultad consiste en que la personalidad se instala de modo ambiguo, a mitad de camino *entre lo biológico y lo cultural*. Condicionada por la herencia biológica, no se deja determinar por ésta, sino que remontando el restringido y limitado horizonte corporal, acaba por ampliarlo según las influencias que el medio ambiente ejerce sobre ella y a las que ha de adaptarse.

La personalidad tampoco se reduce a un mero producto cultural. Su adaptación a lo circunstancial no es tanta que se transforme en la sombra de una sombra, una especie de sueño que se constituye según el contrabalanceo resultante de los encontrados vientos existentes en un determinado momento cultural.

Al determinismo hereditario se opone la plasticidad del desarrollo biológico y su modificabilidad por el ambiente, en función de la tarea adaptativa que le es propia.

Al determinismo cultural le opone resistencia la específica constitución biológica, que nunca es tan plástica que autorice su total y radical remodelado por las influencias culturales.

En cualquier caso, naturaleza y cultura, biología y sociedad, historia biográfica y herencia genética, acuden puntualmente a la cita para conformar la personalidad, conjunta y proporcionadamente, fundiéndose así en un abrazo indisoluble.

Cada hombre concreto tiene un modo específico de personalidad que le hace singular, irreplicable y distinto a los demás. Y, sin embargo, como decía Yela (1967), «*el aspecto diferencial no es el único ni el más fundamental ni distintivo de la personalidad*. Considerar la personalidad solamente desde el punto de vista diferencial constituye una postura teórica, por lo demás no infrecuente, que pudiera llamarse *reduccionismo diferencial*.

Según esta postura los hombres tienen personalidad porque son distintos. La personalidad es la suma o resultado de los aspectos en que los hombres difieren. Hay personalidad porque hay diferencias. Si no hubiera diferencias no habría personalidad.

Cabe preguntarse si no será al contrario. Que las diferencias que se observan entre los hombres son como son, precisamente porque la conducta del hombre es como es. *Que no es que los hombres tengan personalidad porque son diferentes, sino que son diferentes porque tienen personalidad*» (la cursiva es nuestra).

Pero, de otra parte, es preciso admitir, simultáneamente, un común denominador —mínimo, pero constante en todas las personas—, que permite el estudio comparativo de la personalidad humana. De aquí que la *singularidad* y esta relativa *pluralidad* no signifiquen sino ese relativo claroscuro que entorpece, a la vez que posibilita, el estudio de la personalidad.

Nuttin (1968) lo ha visto muy bien al escribir que «todo ser vivo, y más especialmente el animal, constituye un todo más o menos unificado en sí mismo (*indivisum* o no dividido) y, por este hecho, intrínsecamente distinto del resto».

Hay, por último, otra no pequeña dificultad cuando los investigadores intentan adentrarse en el estudio de la personalidad. La ciencia positiva en que la psicología actual se ha transformado, demanda para sí las exigencias de la objetividad. Pero es el caso que la personalidad connota y supone una inmediata referencia a la *subjetividad*. «No existe ciencia mas que de lo *universal*», decía Platón, y he aquí que el objeto de la ciencia que deseamos edificar está realizado sobre lo personal, es decir, en lo particular.

No sorprende por todo ello que ante esta sinfonía de dificultades, algunos autores hayan optado por instalarse en una nueva posición escéptica, e incluso despreciadora y un tanto agresiva, frente a la labor ejercida por la psicología.

«Escritores como éstos —escribe, por ejemplo, Stephen Zweig, refiriéndose a la grandes plumas de las letras universales— son gigantes de la observación y de la literatura, mientras que en la psicología, el campo de la personalidad está en manos de hombres inferiores, meras moscas, que tienen el ancla seguro de un marco científico para ubicar sus insignificantes trivialidades y sus pequeñas herejías».

Estas críticas, más bien aceradas y, desde luego, muy poco puestas en razón, no se le ocultan al psicólogo. En una publicación de Allport, puede leerse una pequeña anécdota, muy significativa a este respecto. «Un crítico hizo una observación áspera. Cuando la psicología habla de personalidad humana, expresó, no dice más que lo que siempre dijo la literatura, sólo que lo hace con menos arte». No cabe duda, pues, que la definición de este concepto plantea un sin fin de obstáculos, todavía por esclarecer.

Después de las dificultades antes aludidas, resulta comprensible que investigadores relevantes, adscritos a una multitud de escuelas diferentes, hayan llegado a conceptos muy variados en torno al tema que aquí nos ocupa. En un libro de Allport (1963), hoy considerado como clásico, se analizan más de cincuenta definiciones acerca de la personalidad.

Y es que, como escribe Pelechano (1973), «carece de sentido postular una definición que pretenda ser a la vez completa y verificable». Pasar revista aquí, a todas las teorías acerca de la personalidad, excedería en mucho las pretensiones muy concretas de esta breve publicación. El lector interesado puede consultar extensos e importantes manuales en que aquellas se exponen sistemáticamente.

Algunos autores la han definido como la integración de todas las características del individuo, modificada por los intentos de adaptación a su medio, continuamente cambiante. Se subrayan aquí los aspectos de *adaptación y ajuste*.

En este mismo orden se inscribe la definición de personalidad propuesta por otros, en que se subraya ese modo habitual de ajuste que los organismos efectúan entre sus pulsiones egocéntricas y las exigencias del ambiente.

Por contra, otros insisten más en *el aspecto integrador* de la personalidad, es decir, en aquello que ordena y da coherencia a los diversos tipos de conducta que al hombre conciernen.

Allport (1937) la define como «la organización dinámica, interna al individuo, de los sistemas psicofísicos que determinan un ajuste único a la situación». Se hace hincapié aquí en el *aspecto organizador y unitario*, a pesar de su dinamismo, que como sustrato sostenedor del operar humano sale garante y legitimador de aquella actividad.

Con la referencia obligada a *los sistemas psicofísicos* se integran las cualidades —biológicas y psicológicas, heredadas y adquiridas— que dan

razón del modo peculiar de comportarse personalmente. Con esto se sale al paso de que el hombre no es un mero producto cultural (*determinismo ambiental*), ni un mero esclavo del código genético heredado (*determinismo biológico*).

La insistencia en la finalidad adaptativa de la personalidad, el hecho de ajustarse a las situaciones, de un modo personalizado y único, constituye otro indicador más que distingue a cada persona y que la hace diferenciarse perfectamente de las demás.

Son muchos los autores que la definen de un modo descriptivo y totalizador, entendiéndola como un conjunto estable de características y tendencias que determinan las semejanzas y diferencias de la conducta psicológica (pensamientos, sentimientos y actos) de la gente, que denota continuidad en el curso del tiempo, y que puede o no interpretarse fácilmente con referencia a las normas sociales, biológicas y de presión, originadas exclusivamente por la situación inmediata.

Cada definición está ligada, al parecer, al marco desde el que el científico contempla un conjunto de conceptos empíricos muy particulares. A modo de síntesis parece recomendable trasladar aquí las notas propuestas por Pinillos (1975) a quien seguimos, a este respecto. La personalidad significa:

1. «*Algo distintivo y propio* de cada individuo».
2. «La presencia de *un modo habitual de responder* a situaciones heterogéneas»,
3. «que tiende a interpretarse en términos de *sistema de rasgos* o de *organización global de funciones adaptativas*, más bien que como un mero sumatorio de elementos inconexos»,
4. «y que está *abierto* a un conjunto de determinantes biológicos y sociales, que inscriben las funciones cognoscitivas y decisorias del yo en una retícula de *relaciones que las condicionan profundamente*».
5. La personalidad es «el *sistema de indicadores* que permiten la *predicción del comportamiento* bajo condiciones específicas, y que en tanto que puedan formularse en *leyes reguladoras* de dicho funcionamiento, constituyen el objeto de la psicología de la personalidad» (la cursiva es nuestra).

Y es que en la personalidad, lo que se trata de formar, *no es un mero accidente sobreañadido*, a modo de ornato o elemento decorativo en un sujeto cualquiera; *ni tampoco un agregado de factores* que, dispuestos en determinada secuencia, posibiliten la adquisición de un mayor o menor éxito social.

La personalidad, en sí misma considerada, no es algo solamente cuantitativo, que autorice ser valorada según criterios matemáticos, aunque

ello no sea un obstáculo para que los factores en que puede descomponerse —por razones de estudio, por ejemplo—, sean objeto de un análisis matemático.

En este sentido, no resultan nada afortunadas expresiones —por otra parte, muy usuales—, que se predicen de otros, como «tiene mucha personalidad» o «no tiene ninguna personalidad». Tener o no tener personalidad, en el sentido aludido, implica haber confundido el ser con el tener (Polaino-Lorente, 1976).

La personalidad es lo que se es —fruto, eso sí, de una síntesis muy amplia: factores genéticos, biológicos, familiares, socioculturales, etc.— y no algo superpuesto al ser y poseído por éste, fácil al cambio como si de una prenda epidérmica se tratara.

3. Persona y personalidad

La *persona*, no obstante, es el fundamento de la personalidad, la razón última por la que cada ser humano es lo que es y no otro. La *personalidad*, en cambio, es una explicación, siempre penúltima e incompleta, del modo en que se conduce cada ser humano. De aquí que el estudio de la personalidad *jamás abarque la totalidad de la persona estudiada*. Lo cual no obsta para que ciertos aspectos relevantes de la persona se expliciten y puedan ser conocidos a través del estudio de la personalidad.

En este punto, considero que es importante salir al paso de otros términos —en mi opinión, desafortunados— con los que se designan a las personas, tal y como frecuentemente comparecen en los manuales de psicología al uso. Me refiero, claro está, a conceptos como «individuo» y «sujeto». Ninguno de estos términos tiene legitimidad alguna para sustituir al concepto de persona.

El término *individuo*, por ejemplo, subraya sobre todo algo que es obvio: que ese ser no es divisible, que ese ser no puede ser dividido. Su empleo también viene determinado, en otras circunstancias, para designar una cierta carencia: la ignorancia o desconocimiento de la persona y/o su condición, a la que se refiere. De acuerdo con estos significados, no parece que deba prodigarse su uso en el ámbito de la bibliografía científica, a pesar de que en la actualidad sea moneda de uso corriente.

Algo parecido sucede con el término *sujeto*. Con este término se hace referencia a una persona innominada, bien porque se ignora su nombre (y todo lo que como tal le caracteriza), o bien porque el hablante no quiere singularizarla.

El hecho de que la persona sea innominada, la identifica, en cierto modo, con el anonimato; transforma el ser singular, único e irrepetible

que es (persona), en un ser igualitario, repetible y, hasta cierto punto, equiparable a los restantes seres humanos. Esto supone que el empleo del término «sujeto» desnaturaliza y tergiversa, en cierto modo, las notas distintivas en que consiste el hecho de ser persona.

En cierto modo, se comprende —aunque no se justifica—, que se haya incurrido en tal reduccionismo. Al científico y al teórico de la personalidad lo que les interesa es *identificar y apresar leyes*, es decir, obtener reglas universales, con cuyo concurso pueda darse razón del comportamiento humano.

Pero esto implica una abstracción selectiva y precisiva —a pesar de que sea necesaria para el estudio del hombre empírico—, que se compecede muy mal, que traiciona en cierto modo la naturaleza de la persona. Es precisamente por esta dificultad por lo que el alcance explicativo de las teorías de la personalidad sea tan corto, a la hora de explicar la manera de ser de una persona singular.

Esto acontece, precisamente, porque se ha reducido con anterioridad a la persona estudiada —mediante una abstracción siempre parcial— a la formalidad particular y especial desde la que se estudia. Y, naturalmente, tal reduccionismo constituye un poderoso obstáculo para la pretendida «explicación» acerca de esa persona.

¿Significa esto que haya que renunciar al estudio de la personalidad? No, en modo alguno sería legítima esa renuncia. El hecho de que cualquiera de los procedimientos hoy disponibles sea incompleto e insatisfactorio para la cabal explicación del comportamiento de una persona, no empece para que podamos disponer de él con una cierta eficacia.

Que se «explique» parcialmente una realidad es mucho mejor que «no se explique en absoluto». He aquí las luces y sombras, la grandeza y la miseria de los resultados de las investigaciones acerca de la personalidad. Por eso mismo no es de extrañar que dispongamos de tantos puntos de vista (y de tan diversas teorías) acerca de la personalidad.

En realidad, si se comparan las características con las que se trata de identificar la personalidad de alguien con las características de esa misma persona, en tanto que persona, se descubrirá en seguida que hay entre ellas una evidente contraposición. Baste recordar aquí que la persona, cada persona es singular, única, inabarcable, incognoscible, irrepetible, insustituible, no predecible, incommensurable y libre.

Si se hacen chocar estas categorías con otras cualesquiera, propias de una determinada teoría acerca de la personalidad, se comprobará la fragante contradicción a la que antes se aludía, además del implícito reduccionismo en que se incurre.

Viene aquí a cuento unas palabras de F. M. Klinger en las que se sintetiza lo que se acaba de decir: «los fisiólogos, los psicólogos, los antropó-

logos y los anatómicos descifran, describen, explican y diseccionan al hombre para decirnos lo que el hombre es y de qué se compone. Pero no alcanzan a decirnos lo que une sus elementos, lo que le hace hombre. De igual manera, el salvaje intenta buscar en el laúd la música de los europeos haciéndolo añicos».

El dramatismo de esta metáfora puede resultar patético y un tanto desalentador. Hay en ella, en efecto, un tanto de exageración, porque ningún psicólogo de la personalidad ha hecho «añicos» a ninguna persona cuando la estudia.

Pero aporta también un núcleo de verdad, puesto que cualquier indagación psicológica acerca de la personalidad resulta insuficiente a la hora de explicar por qué esa persona se conduce en el modo en que lo hace. La personalidad es un trasunto de la persona, cuyo estudio, a pesar de multiplicar los puntos de vista, no es suficiente ni omniabarcante de la entera condición de la persona.

En cierto modo, la psicología de la personalidad lo que hace es descomponer al hombre mediante un cierto análisis sectorial, apresando ciertas dimensiones, rasgos o características. Pero con la sola recomposición de las características que previamente se han aislado, casi nunca puede sostenerse un conocimiento totalizante, completo y unificador de la persona estudiada. Y es que la parte jamás puede explicar el todo.

Tal vez por eso, cuando la persona se hace la pregunta más elemental y originaria respecto de sí misma (*¿quién soy yo?*), apenas si encuentra alguna ayuda en los resultados de los estudios de personalidad que le han sido practicados.

Acabamos de ver la insuficiencia de los estudios de la personalidad para dar cuenta y razón de lo que es la persona. Pero tampoco una indagación filosófica acerca de lo que la persona sea arroja suficiente luz sobre el problema. Es cierto que la persona es un «quién» y no un «qué»; un «alguien» y no un «algo»; un «yo» y no un mero «ello». Pero el alcance de estas indagaciones continúa siendo un tanto oscuro e incompleto.

La tradicional definición de Boecio, «sustancia individual de naturaleza racional», está muy puesta en razón, desde la perspectiva filosófica, pero añade muy poco, prácticamente nada, al conocimiento psicológico de la persona. En la anterior definición se pone el énfasis en la «naturaleza racional» de la persona, lo que es muy acertado, por constituir el fundamento mismo —abierto a numerosas y diversas explicitaciones—, de lo que es la persona.

En esta definición están implícitas otras características relevantes e irrenunciables de la persona. Este es el caso, por ejemplo, de la capacidad de querer y de la libertad humana, propiedades de la voluntad. Ambas características desvelan que la persona es *un ser irrestrictamente abierto* (Polo, 1996).

Por el *conocimiento*, la persona se abre a lo conocido, a lo que no es ella misma y, sin embargo, puede aprehenderlo, incorporarlo y, en cierto modo, llegar a serlo. Lo mismo sucede con su *capacidad de querer*. Ciertamente que cada persona puede y debe querer a sí misma, pero eso en modo alguno es suficiente. Es necesario querer a otro; pero el otro no es el yo; el otro está más allá del yo. Por eso mismo, la persona tiene que abrirse para encontrar al otro (fuera de sí), al que poder entregarse.

Esta propiedad de la apertura en el ser humano se pone también de manifiesto en el hecho de *ser querido*, una necesidad vital que resulta también irrenunciable. «Ser querido» significa que el otro, que no es el yo, se da a sí mismo a un «yo» y es aceptado por este último.

Por la *razón*, la persona está abierta al conocimiento, a la contemplación, a la creatividad y a la innovación. Por la *voluntad*, la persona está abierta al otro, a querer y ser querida, a la coexistencia, a la comunión y a elegir y conducir su vida del modo que mejor le parezca.

Ahora bien, el hecho de que la persona sea un ser irrestrictamente abierto, tal y como de aquí se deriva, nada dice respecto de «cómo está abierta» cada persona en concreto. Y esto es esencial, puesto que, por su singularidad, a cada persona lo que en definitiva le importa es qué hacer en concreto con su propia vida, con independencia de que alcance o no el conocimiento en que consiste su apertura como persona.

Sin duda alguna, la persona necesita conocer y querer. Pero ignora qué, cómo, a quién, cuándo, etc. Cuando se plantea esta cuestión es precisamente cuando emerge, a orillas de esta situación, la conciencia de su libertad.

La libertad es el rasgo, la propiedad, la característica esencial e inmediata del entendimiento y la voluntad. Acaso por eso, *la libertad* — hoy tan exaltada, como desconocida —, constituye una de las notas que mejor definen intrínsecamente a la persona.

La experiencia de la libertad hace que cada persona se experimente, en algún modo, como causa de sí misma, como *causa sui*, es decir, como el ser que se hace a sí mismo a partir de lo que le ha sido dado. Esto demuestra que la libertad es también consecuencia de esa apertura de la persona.

En efecto, la persona es, pero no está hecha. En ese hacerse a sí misma, a lo largo de su trayectoria biográfica, consiste precisamente el llegar a ser la persona que es. Esa apertura implica, mediante la libertad, una posibilidad de crecimiento casi ilimitado, que es connatural a la grandeza de la persona.

Gracias a la inteligencia y a la voluntad — y a la libertad que media el entender y el querer humanos —, la persona *puede abrirse a otros seres y a lo real*, en cuanto tal. Esa apertura posibilita satisfacer relativamente su

hambre de verdad, su apetencia hacia el bien y su deseo de contemplar la belleza. Esa apertura no se restringe, paradójicamente, a otros seres, sino que puede volver sobre sí, *alcanzar la verdad del propio ser* y quererse a sí mismo, en cuanto tal.

Esto quiere decir que la persona, precisamente por esa apertura, *puede hacer cuestión de sí misma*, esto es, *inquietarse acerca de quién es como tal persona.* Esta inquietud que subyace en el hondón de la intimidad humana se sitúa ya en un ámbito psicológico y demanda una determinada respuesta. Es la respuesta que contesta a la pregunta *¿quién soy yo?*

Aunque no exactamente, sino más bien como apenas una manifestación que le acompaña, esta indagación acerca del propio ser es lo que la psicología ha denominado con el término de *autoconciencia.*

Es lógico que surjan espontáneamente estas inquietudes en cada persona. Pues sin el autoconocimiento personal, sin poseerse a sí misma, ¿cómo podrá darse (querer) y cómo podrá conducirse y elegir (libertad) lo que en cada momento le es más conveniente, de acuerdo con sus propósitos?

Este modo de ser de la persona es precisamente lo que hace que sea *un fin en sí misma* y no un medio para otro, ni tan siquiera para sí propia.

Pero si es un fin por sí misma, preciso es admitir su *singularidad, identidad y unicidad,* de las que emerge su *dignidad.*

La persona es lo más perfecto que existe en la naturaleza, y como tal debe ser tratada. Esta especial dignidad de la persona pone de manifiesto la «capacidad activa de ser» de que dispone, su «independencia interior», que a su vez es «expresión de un descansar-en-sí-misma» (Spaemann, 2000).

No hay, naturalmente, *ninguna persona que sea autosuficiente.* En cierto sentido, *todos necesitamos de todos.* Tal vez porque la misma *libertad* humana deba entenderse como *inter-dependencia.*

Pero ello no obsta para que, más allá de las necesidades que toda persona tiene, cada persona pueda curvarse sobre sí misma, conocer su propio ser, apreciarse en lo que vale, autodeterminarse según el proyecto de lo que quiere llegar a ser, y todo esto con las evidentes limitaciones que le acompañan, pero también con los no menos evidentes grados de libertad de que dispone. Aquí radica su *grandeza constitutiva* y el *respeto* y la *dignidad* que a sí misma se debe.

4. Personalidad, libertad y formación de la personalidad

Es preciso admitir que es mucho lo que se ha avanzado en el estudio de la personalidad, con independencia de que se hayan dejado fuera de

foco otros muchos *loci* o ámbitos que, desde la perspectiva antropológica resultan irrenunciables para el conocimiento de las persona. De algunos de estos *loci*, es precisamente de lo que se va a tratar a continuación.

Lo primero que sorprende cuando el estudioso se sitúa frente a una persona es su inabarcable complejidad. Se diría que es obvia, por demasiado manifiesta, su unidad o la unicidad de su ser. Pero, al mismo tiempo, es suficientemente compleja, en tanto que tal persona, como para asentarse y reposar en esa unidad que le caracteriza, sin forzamiento alguno y sin renunciar a nada.

No se trata de esclarecer esta frontal oposición entre *lo uno y lo múltiple* de la persona humana, apelando a una tercera vía, la de la *unitas multiplex* introducidas por los filósofos de otro tiempo (Polaino-Lorente, 1980).

En la persona son muy numerosos los opuestos que se dan conjuntamente en ella. Por mencionar sólo algunos de ellos, baste considerar aquí la actividad y la pasividad, el lenguaje y la escucha, la donación y la acogida, la comunicabilidad y la integridad, la identidad y la relación, el momento presente y su pasado y futuro, su ser individual y su apertura a lo universal, el cuerpo y el alma. Esta simultaneidad de los opuestos es har-to difícil de entender, a pesar de que, no obstante, se percate de ello cualquier observador, por poco avezado que sea.

La persona se nos manifiesta como un conjunto de *facultades*, que de seguro se intuyen pero que resultan de suyo no verificables porque preceden a sus actos, que todavía no se han llevado a cabo. A pesar de esta ausencia en la eclosión de muchos de esos actos, no obstante, se intuyen esas facultades que, por el momento, permanecen opacas a la atenta mirada del observador. Pero esa intuición está ahí y se percibe como verdadera, aunque esté nimbada por un halo impenetrable que hace de muchas de ellas algo inapresable.

Algunos sostienen que esas facultades se manifiestan ante la presentación de estímulos que, actuando como reactivos, las elicitan. El estudioso atento se acercará con cierta parsimonia a la persona que se propone estudiar, a la espera de que algún estímulo exterior, algo del ambiente pueda servir como reactivo, de modo que aquellas se manifiesten y puedan ser verificadas.

En cierto modo esto es lo que sucede también de forma generalizada en cualquier relación social en que persona jóvenes y menos jóvenes son presentadas. Se diría que hay como una «actitud científica» en todas ellas, que recuerda a la *studiositas* de los clásicos, y que actúa de forma rápida en la tarea apasionada y natural —común a todos— de desvelar quién es de verdad el otro o la otra, que le ha sido presentado/a.

Pero en esas reuniones sociales, el sucederse del tiempo suele pasar sin que apenas aquí o allá se suscite un estímulo que actuando sobre la

persona haga emerger en ella las facultades, que sin duda tiene, y que tal vez ya habían sido intuitas por quien desea conocerla. Esa apelación a los estímulos y a los *comportamientos reactivos* puede constituir un poderoso *reduccionismo*, cuando sólo desde ellos se trata de dar alcance a lo que sea esa persona.

Es cierto que los estímulos ambientales pueden suscitar la manifestación de ciertas facultades personales. Pero con sólo asumir esta verdad no se puede dar alcance a la totalidad de la persona. Y es que el estímulo, cualquiera que éste sea, no suscita necesariamente el desvelamiento de esas facultades que están ocultas en la persona. Entre otras cosas porque, cuando la persona percibe un estímulo sensitivo no responde automáticamente como si este fuera el específico y único desencadenante de tal manifestación.

La *inteligencia sentiente* —por emplear un término de Zubiri— lo percibe pero sólo bajo la formalidad de su realidad abierta a la perfección, lo que determina que pueda poner en marcha ésta o aquella reacción o incluso no responder en absoluto. Sería demasiado simple suponer que la ausencia de la manifestación de una facultad determinada, constituye una prueba de que tal facultad no es tal en esa persona.

La persona puede responder de muy diversas formas y manifestar ésta o aquella habilidad, aún cuando su «inteligencia sentiente» no haya recibido el impacto de ningún estímulo ambiental. Esto significa que la persona puede elicitar sus disponibilidades sin la presencia real del estímulo. Con independencia de que las manifieste o no, el hecho es que muchas de esas facultades y/o habilidades son reales y están disponibles en esa persona.

Sea como fuere, el hecho es que la persona puede *responder* a los estímulos del medio ambiente —como *de facto*, suele hacer de forma habitual— pero también puede hacer *propuestas* —que, en cierto modo, son respuestas—, sin que concurra ningún desencadenante estimular que las ponga en marcha.

La persona es, por tanto, sujeto de *respuestas* y *propuestas*. Más aún, la persona puede responder ante el más absoluto vacío estimular, como también puede proponerse a sí misma estímulos que son inexistente o irreales y, —lo que es todavía más sorprendente—, responder realmente a ellos.

Dicho de otra forma: la persona no necesariamente construye la realidad modificando o reinterpretando los estímulos que configuran su ambiente, como propone hoy el constructivismo. La persona es ella misma una realidad capaz de manifestarse de forma real en público y, por consiguiente, de transformar la realidad del mundo a través de sus acciones que, en cierto modo, también resultan transformadoras de sí misma.

Esta *capacidad de propuesta* y de *autoestimulación*, en una palabra, de *inversión*, que la persona tiene va mucho más allá del restringido y asfixiante ámbito que nos propone el constructivismo.

Esa acción transformadora del mundo y autotransformante de sí mismo, sin duda alguna podrá sorprender, especialmente si en ese modelo antropológico del que se dispone no se ha contado con la *libertad*, que también es una nota característica de la persona.

Conviene no olvidar que las acciones realizadas por el agente —en este caso la persona— son identificadas por él como propiamente suyas, con independencia de cualquiera que fuere la modalidad del comportamiento, a cuyo través se manifiesten.

Esto demuestra que la persona es capaz de trascender sus distintas acciones, no sólo porque las atribuya a sí misma y reobren sobre ella sino también porque conllevan, sin duda alguna, *una verdad intencional* que rebasa con mucho el ámbito de su mera realización externa.

En cierta manera, lo que aquí comparece es la *subjetividad*, una nota característica de la persona, que no es definible desde la psicología científica. Pero que no sea definible nada significa frente al hecho tozudo de la *experiencia interior* y de la *conciencia*, sin las que ninguna persona es concebible.

En realidad, lo que los hechos anteriores demuestran es que *el comportamiento humano no está determinado, aunque sí condicionado*. Ese ámbito o espacio que va del condicionamiento a la determinación es el que, precisamente, ocupa la *libertad*.

El hecho de que la persona sepa porqué actúa y se determine a sí misma con la determinación por la que opta, pone de manifiesto que su comportamiento es libre, que no puede ser reducido a meros factores explicativos —el estímulo y la respuesta—, como tampoco puede ser rigurosamente objetivado.

Esta *capacidad de elección* supone la *deliberación*, que no debe ser entendida como una oscilación entre polos relativamente opuestos, según la mayor o menor atracción que ejerzan sobre la persona y, por tanto, relativamente próxima a una cierto determinismo.

La *deliberación* debiera entenderse más que como un movimiento oscilatorio, restringido y limitado, como lo que es: el *iter* que caracteriza el *progreso dinámico propio de la conducta de un ser vivo que se propone ciertos fines*.

La *libertad*, qué duda cabe, media entre el yo, los motivos, la intencionalidad y las acciones por las que la persona opta. En este sentido, puede afirmarse que ni siquiera los motivos —al menos la mayoría de ellos que no son puramente tendenciales— escapan a esa libre conducción por parte de la persona.

No hay, pues, una concatenación mecánico-causalista para al explicación del libre comportamiento humano; comportamiento que, sin duda alguna, está parcialmente condicionado por numerosos factores (la propia naturaleza personal, el contexto ambiental, el anterior uso de la libertad, los hábitos que ha generado en la persona el uso de esa libertad, etc.).

Desde la psicología empírica es difícil *explicar los actos libres de la persona*. Tal vez por eso, sea más conveniente tratar de *comprenderlos*. Los *actos libres* proceden de una persona, en función del fin y los medios que ha diseñado para ello, que actúa según su peculiar esencia, con relativa independencia de sus condiciones ambientales y de los condicionamientos corporales a través de los cuales los lleva a cabo.

Si los actos libres no está negativamente determinados por los anteriores condicionamientos podría argüirse que tal vez lo estén por otros condicionamientos positivos (sus propias vivencias, su psicohistoria, sus proyectos, los valores que quiera alcanzar, etc). Esta última propuesta parece ser más probable. Pero también en este caso está más puesto en razón hablar de condicionamiento que de determinación, puesto que por muy positivos que sean estos últimos, al fin y al cabo también han sido relativamente elegidos por la persona.

Puestos a enfrentar una y otra determinaciones, es patente que el libre comportamiento humano se ensambla mejor con esos condicionamientos positivos que con los negativos, a los que ya se aludió. Y eso porque aquellos se ajustan mejor a la propia naturaleza de la libertad humana.

Cabría concluir, según esta perspectiva, que ese *plus* en que consiste la libertad se articula orgánicamente mejor con las *motivaciones e intencionalidades* que, libremente, cada persona se da a sí misma para actuar.

La libertad es pues un atributo de la persona que aunque, en alguna forma, sea desvelada en su comportamiento, no obstante, se residencia en ella y no en este último. De hecho, por muy libres que sean las acciones humanas nunca serán más libres que el agente, que la persona de quien proceden. Así como la libertad de los actos humanos podría ser objeto —no sin dificultades— de una cierta evaluación objetivadora, la libertad del agente en modo alguno.

Ya se hace notar que el actuar humano no procede de una restringida libertad confinada o cautiva, que se conforma con la mera no coacción. Es cierto que no todas las personas son igualmente libres, en función de muchos de los condicionamientos que en ellas operan, entre los que se incluye también el uso que de la propia libertad haya hecho esa persona con anterioridad.

Pero es igualmente cierto que puede haber *un crecimiento irrestricto en la libertad personal*, en función de lo que cada persona haga con ella. Todo lo cual nos persuade a postular el crecimiento irrestricto de la per-

sona, que al elegir, elige determinarse a sí misma y que, al hacer lo que hace, en cierto modo, se hace a sí propia.

Desde otra perspectiva, el término de personalidad ha sido sancionado por el uso como algo aparentemente cualitativo, cuando, por ejemplo, decimos que «Mengano es una personalidad». No existe, sin embargo, en esa connotación aspectos que definan lo cualitativo de la personalidad. La cualidad es aquí sólo apariencia. Intenta proponernos una definición encubierta de tipo cuantitativo, derivada más bien de los relativos y siempre cambiantes criterios acerca del éxito social, imperantes en ese momento. Se nos quiere hacer entender que aquel sujeto destaca o ha conseguido destacar en determinado ámbito social.

Pero todo eso no puede ni debe ser confundido con *la formación de la personalidad*, aunque este término tras hacer fortuna, se haya constituido en un lugar común, desde el que a todos nos resulta familiar su uso. Es más, al apearse tan fácil y prontamente de muchos labios, es muy posible que esté recorriendo un sendero rutinario y gastado, a cuyo final sólo encontremos un vacío de sentido.

El término formación de la personalidad, remite a dos cuestiones fundamentales: *la formación*, como enriquecimiento expansivo de algo preexistente —el *subjectum*— que la hace posible, y *la personalidad*, como ese algo que a la vez que impone unos límites bien precisos a la tarea formativa, necesita, no obstante, de ella.

El término personalidad está tomado aquí en un sentido muy amplio: como *ese algo en que reside y consiste el haber llegado a ser lo que somos*. Esto quiere decir, que la personalidad no es estática, sino dinámica; que no se «hace» sin nosotros, pero tampoco sólo con nosotros.

Por ser *dinámica*, su formación no acaba jamás. En tanto que no se hace sin nosotros, precisa del concurso de la libertad personal; pero en atención a que tampoco se hace sólo con nosotros, la formación de la personalidad aglutina ese conjunto de factores sociales, culturales y familiares, a que antes se ha hecho referencia. Sin la personalidad el sujeto no podría formarse. Sin formación, la personalidad apenas podría conquistar una pequeña porción de ese todo al que tiende y la persona está llamada a ser.

Pero si la personalidad no consiste en un permanecer inmóvil en la posesión de algo adquirido o que se llega a atesorar tras un proceso previo, tampoco su formación puede ser inmovilista. Una y otra son dinámicas, nos acompañan siempre e interpelan de continuo a nuestra libertad personal.

De aquí que a la pregunta de Millán Puelles (1987), «¿No es, por el contrario, nuestra vida un continuo hacerse que sólo cuando se consume se consuma?», haya que contestar con un sí rotundo. Siempre será el hom-

bre un sujeto que pueda enriquecerse más. Nadie alcanza en ningún momento de su biografía la plenitud absoluta.

Por eso mismo, la formación de la personalidad no acaba nunca. La vertebración de la personalidad, a través de esa formación, precisa que la libertad personal comparezca y quede allí comprometida. De aquí que pueda afirmarse, que *no elegimos lo que somos, pero sí somos, en algún modo, lo que elegimos.*

5. ¿Por qué los estudios de la personalidad resultan insuficientes para el conocimiento de la persona?

Es difícil responder a la cuestión formulada. Es posible que a algunos les baste con atribuir los términos de «personalidad» y «persona» a ámbitos disciplinares muy diversos y, más en concreto a la psicología y a la filosofía, respectivamente. Pero tal respuesta, a pesar de que también comporte una cierta verdad, no dejaría de constituir una simpleza.

Hay, desde luego, muy diversas razones para responder a la cuestión planteada en este epígrafe. En las líneas que siguen se atenderá a algunas de aquellas que, por su relevancia y significación para lo que aquí importa, parecen ser más convenientes.

En primer lugar, porque la metodología seguida por la psicología y la filosofía son muy diferentes. La *psicología*, al menos la actual, ha optado por el método empírico y, por consiguiente, trata de observar y evaluar manifestaciones públicamente observables —aunque en los últimos años también manifestaciones mediadoras y casi privadas— que hacen de la persona humana un sujeto empírico. La *antropología filosófica*, en cambio, ha optado por el método fenomenológico y el ateniimiento a la observación no prejuizadora de la realidad.

El *sujeto fenomenológico* en modo alguno se superpone o identifica con el *sujeto fenoménico o empírico*, como el *método fenomenológico* en nada coincide con el *método empírico*.

Unos y otros adoptan puntos de vista muy diversos entre sí, por lo que es lógico que cada uno de ellos *vea* u *observe* cosas muy diferentes. El punto de vista adoptado no es indiferente a lo visto y a la vista. Acaso por eso sería hoy menester multiplicar los puntos de vista e integrar sus contenidos en un nivel más alto, en una síntesis superadora y unitaria, desde la cual dar una razón más rigurosa y de más calado acerca de lo visto.

Al *psicólogo* contemporáneo le interesa sobre todo los rasgos de la personalidad y la observación del comportamiento, a cuyo través aquellos se manifiestan. Al *fenomenólogo*, en cambio, le importa, y mucho, ese al-

guien que simultáneamente se oculta a su mirada pero que en otro cierto sentido, se atisba y adivina.

El sujeto fenoménico puede ser disecado y descompuesto para su estudio en las unidades mucho más simples, que entran en su composición. *El sujeto fenomenológico*, por el contrario, en modo alguno puede disecarse, pues ninguno de sus atributos o rasgos tendrían permanencia en sí mismos y serían tales, desconectados de ese *alguien*, de ese *quién* personal al que se trata de conocer.

A pesar de estas disparidades hay algo común y convergente que hace que una y otra ciencias pudieran coincidir —aunque sólo en parte—, sin que por ello ninguna de ellas pierda su necesaria autonomía.

Es un mérito que hemos de agradecer a la psicología general el hecho de haber subrayado enfáticamente las *diferencias individuales*. Esto pone de manifiesto que, más allá de los rasgos en que todas las personalidades puedan coincidir, en mayor o menor grado, el psicólogo se encuentra siempre con un hecho tozudo consistente en que *cada persona es única e irrepitable*. Tanto se ha progresado en el estudio de esas diferencias —o, si se prefiere, en esa irrepetibilidad de la persona— que ha dado lugar a una nueva ciencia: la psicología de las diferentes individualidades.

A esa misma conclusión había llegado la antropología filosófica, aunque por un camino muy diverso. En cualquier caso, también para el antropólogo, cada persona se le hace patente como única e irrepitable.

En segundo lugar, al *psicólogo* que estudia la personalidad le interesa el devenir mismo de la personalidad, la personalidad tal y como en su biografía se va develando a lo largo de su evolución. Esta perspectiva ha iluminado amplios sectores del estudio de la personalidad, interpelando el contenido mismo de la psicología social y de la psicología evolutiva. El devenir de la personalidad se estudia como supuestamente vinculado a los cambios de las variables ambientales y a los efectos y consecuencias que estos puedan generar sobre el proceso evolutivo de la emergente personalidad.

Al *antropólogo*, en cambio, le importa mucho *el estudio longitudinal del acontecer biográfico*, pero no entra en la atomización de la persona, porque está persuadido de que la disección de la diversidad de sus componentes acabaría por despersonalizar a la persona.

Es más, la identidad biográfica de las personas, entiende que no puede ser objetivada, ni tan siquiera en función de los acontecimientos culturales e históricos que simultáneamente acaecieron.

La identidad biográfica de la persona está más allá de esos diversos acontecimientos —que en modo alguno generan efectos inmutables para la persona—, pero que no tienen alcance explicativo de la mismidad y de la singularidad de cada persona.

Es precisamente esta *singularidad* la que integra y asume, según su ser personal, cuantos aconteceres históricos y culturales pudieran acaecerle. La identidad biográfica de la persona, precisamente por eso, es más un reflejo de la opcionalidad personal que un reflejo o reverberación de los acontecimientos que le acaecieron. En este punto son netas y rotundas las diferencias entre las actitudes del psicólogo empirista y del antropólogo filósofo.

En tercer lugar, al *psicólogo* le interesa mucho para el estudio de la personalidad el pasado (relaciones familiares, escolaridad, evolución y desarrollo, crisis vitales, etc.) y el futuro del sujeto (motivaciones, expectativas, etc.).

Al *filósofo*, en cambio, le interesa la persona y la temporalidad pero entendida esta última como temporalidad inmanente o trascendente.

La temporalidad para el *psicólogo* es más funcional, por cuanto se realzan como significativos los sucesos o hitos relevante que jalonan su devenir, mientras se subordina a ellos la personalidad latente que precisamente en ellos se inscribe y manifiesta. Un error en la valoración de esos hitos o sucesos puede suscitar, respecto del estudio de esa persona, una temporalidad fingida.

Dicho de otra forma, para los psicólogos estudiosos de la personalidad el análisis de la temporalidad y del devenir del sujeto es más relevante que el estudio de la persona, que ni siquiera como hipótesis es en sí misma abordada.

Al *antropólogo*, en cambio, si algo le interesa desde luego es esa «hipótesis», es decir, la persona a la que en todo caso se subordina cualesquiera de los acontecimientos o eventos que le hayan acaecido.

Según esto, el *psicólogo* sería un excelente y riguroso observador de los aconteceres biográficos, mientras se desentendería del supuesto *subjectum* en el que precisamente aquellos inciden. Se diría que para el psicólogo, los acontecimientos constituyen la instancia subordinante a la que la personalidad se subordina, y por eso es necesario estudiar. Por el contrario, para los *antropólogos*, es el *subjectum* la instancia subordinante que en cada persona hay que estudiar, siendo los diversos y múltiples aconteceres la instancia subordinada que con mayor o menor intensidad pudo influir sobre aquél.

Los estudios de la personalidad resultan insuficientes para el conocimiento de la persona. Pero en cierto modo, el estudio y la reflexión acerca de la persona resulta también muy insuficiente para el conocimiento de su personalidad. Esta insuficiencia es todavía mayor, cuando se trata de tomar medidas, es decir, de intervenir en ella para ayudarle a cambiar.

En cierto modo, ni el psicologismo de algunos, ni el logicismo de otros contribuyen a resolver el problema. Las cuestiones acerca de la per-

sonalidad acaban por enmarañarse cuando se abordan desde perspectivas insuficientes e incompletas, situadas cada una de ellas en un talante omnipotente y exclusivista.

Y es que como escribe Pinillos (1975), «El *psicologismo* erró, sin duda, al pretender reducir la validez del conocimiento a las operaciones psicológicas en que aparece. Pero el *error logicista* ha consistido, por el contrario, en intentar deducir del conocimiento la naturaleza de las operaciones que lo posibilitan. La *psico-logía* no debe incurrir en ninguna de ambas equivocaciones» (el subrayado es nuestro).

6. Algunas notas características de la persona

6.1. *La persona tiene intimidad*

La intimidad supone un interior que sólo conoce uno mismo. La intimidad es lo que permanece en el interior y es opaco e invisible a la mirada del otro, sea o no psicólogo. La intimidad sólo se desvela cuando la propia persona decide libremente manifestarla a alguien.

La intimidad manifiesta que la persona tiene un centro. Plantearse alguna cuestión acerca de sí, supone iniciar una cierta apertura hacia el centro de sí mismo. La intimidad es el núcleo de la persona de donde brotan las innovaciones, los proyectos, la creatividad, las ilusiones, los deseos, los compromisos, etc. *La persona es la intimidad creativa con capacidad de crecimiento*. «Todo lo que es propio de la persona forma parte de su intimidad». La intimidad es inviolable y, por eso, fundamento de derechos inalienables (Yepes Stork, 1996).

La presencia de un mundo interior abierto para la propia persona y oculto para los demás es el grado máximo de *inmanencia*. La inmanencia es una característica de los seres vivos que asienta en lo que permanece dentro y es consistente con el propio ser. Sólo los seres vivos tienen un *dentro*. Las piedras no tienen un dentro. Hay operaciones que son más inmanentes que otras. *Pensar y querer son operaciones más inmanentes*, por ejemplo, que respirar y comer, porque son más interiores, más íntimas al ser que las realiza y en ellas les va mucho más a su entera subjetividad. Por las operaciones inmanentes acontece que cuanto realiza la persona reobra sobre ella misma y le constituye en lo que es.

Cuando la persona adquiere un *valor*, a través de un determinado y reiterado comportamiento, el valor encarnado en ella misma y del que dispone se llama *virtud*. En cuanto tal valor realizado en sí misma opera como un *hábito*, una *operación inmanente* por la que se lo apropia, le pertenece y le constituye en lo que es.

Ninguna persona es igual a otra, porque la intimidad de cada una de ellas no puede igualarse con ninguna otra. Por eso se dice, que la persona es *única e irrepetible*, un *alguien*, un *quien con rostro que tiene un nombre*, que le *singulariza* respecto de los demás como la persona que es, y así es *reconocida*.

Porque no son iguales, ni repetidas, ni clonadas, *las personas no son intercambiables* ni sustituibles. *La persona tiene conciencia de que tiene conciencia* y, por eso, es *irreductible* a cualquier otra. Ser persona es disponer de una *intimidad única* —y en gran parte incommunicable—, que le hace decir «yo» y que, en cierto modo, es absoluta, *relativamente absoluta*.

Nadie puede conocer, *de facto*, lo que otra persona piensa y quiere, nadie puede leer los pensamientos de otro, ni tener una percepción rigurosa de su querer. «Los hombres —escribía San Agustín— pueden hablar, se les puede observar en sus gestos y escuchar sus palabras. Pero, ¿cómo penetrar en los pensamientos de otro, en qué corazón puede penetrarse? ¿Quién sabe lo que alberga en su interior, lo que quiere o no quiere?» (*Enn. In Psalmos*).

6.2. *La persona es un ser irrestrictamente abierto*

La capacidad de apertura del ser humano es una nota que, por obvia, casi podría dejar aquí de mencionarse. Pero es probable que sea conveniente recordarlo a algunas personas, a pesar de su obviedad. El mismo impulso a conocer lo que no es ella misma, ya está gritando acerca de esa apertura. Lo mismo sucede si contemplamos cómo es el comportamiento humano respecto del querer. Ciertamente que cada persona se quiere sobre todo a sí misma; pero no es menos cierto que cada persona necesita igualmente del querer de los demás (cfr., Polaino-Lorente, 2003b).

Esta capacidad de apertura tiene una significación muy especial en todo lo que se refiere al otro, a la relación con el otro. En *el encuentro interpersonal* las distancias se disuelven y hasta desaparecen, cuando una intimidad es donada y acogida libremente por las respectivas personas.

No obstante, esta apertura encierra y oculta serias dificultades, de las que ya se trató en otro lugar (cfr. Polaino-Lorente, 2000b). Baste aquí señalar que lo propio de esa relación interpersonal es el hecho de compartir. Pero frente a él siempre es posible encontrar formas de relación morbosas como la *fusión* o las *mutuas exclusiones* .

«En la persona la relación —escribe Ferrer, 2002— es tan primaria y constitutiva como es la subsistencia». En efecto, sin la comparecencia del otro, del «tú», no es posible la acertada toma de conciencia del «yo». Mediante la relación, el otro comparece en presencia de la persona como

quien le delimita quién es, al mismo tiempo que, tomando ocasión del otro, brinda la posibilidad a la persona de que se identifique como un «yo».

En el ámbito de la conciencia del «yo» —no de la conciencia de la persona— el encuentro con el «tú» es anterior y condición de posibilidad de la conciencia del «yo». Dicho de otra forma, sin la conciencia de alguien que no sea el propio yo, la conciencia del «yo» se ofuscaría y sofocaría sin encontrarse con el propio yo. En este sentido se afirma que el encuentro con el «tú» desvela la conciencia del «yo». El «yo» se desvela y robustece en la relación con el «tú», porque es precisamente en el «tú», en «lo-que-no-es-yo», donde reverberan los primeros destellos balbucientes del yo.

«El yo —escribe Ferrer, 2002— es la actualización propia y retroreferencial de quien es ya persona en su realidad, aun antes de ser consciente.» Cuando la persona dice «yo» es porque experimenta la necesidad de relacionarse con otro interlocutor que no es yo, que es el «tú».

La comunión —que funda la comunidad de personas— acontece no cuando lo que une a las personas es el mero interés personal, sino cuando lo que los reúne es la adhesión en su conciencia del bien o el valor que, personalizado, tiene también una dimensión extrapersonal, es decir, comunitaria, consolidando un motivo que justifica la dedicación en común.

Cuando esto sucede la vivencia personal se convierte en con-vivencia, la unión en comunión y la existencia en co-existencia. En ese caso ya no hay pertenencias en solitario e incommunicables, sino que todo el «haber» de cada persona, en su singularidad, se transforma en una co-pertenencia que sirve de fundamento a la emergencia del «nosotros».

Y ese «nosotros» es algo mejor y más poderosamente fundado que los meros encuentros inesperados y fugaces, por muy impactantes que sean. La emergencia o eclosión del «nosotros» surge y va pareja con la conciencia del compromiso con los otros, que tanto se aproxima al entrecruzamiento biográfico y vital, donde si se aísla cada vida individual puede llegar a perder por completo su sentido y significado (Nédoncelle, 1997).

6.3. *La persona es un ser cuya singularidad ontológica es incommunicable*

Posiblemente, una de las paradojas más hondas de la persona es la contraposición entre esa apertura irrestricta que le caracteriza, al mismo tiempo que la incommunicabilidad de su ser personal. Esta paradoja se podría formular en otros extremos también antitéticos como, por poner un ejemplo que aquí conviene, entre su identidad personal y su necesidad de relación interpersonal.

La perspectiva fenomenológica en que nos sitúa la observación de esta antítesis irreductible demanda un principio ontológico que de cuenta de ello. La solución aportada por la definición de persona, según Boecio (*sustancia individual de naturaleza racional*), no acaba de satisfacer la zozobra de esta conjunción de opuestos.

La apelación genérica al concepto aristotélico de *sustancia* (lo que está bajo los accidentes) no se muestra suficiente para dar razón de la individualidad de la persona. De aquí que diversos autores hayan propuesto soluciones diferentes, a fin de rebasar este escollo.

Siguiendo a Ferrer (2002), quien hace una revisión muy atinada del tema, conviene seguir el modo en que algunos filósofos recientes se han planteado la solución de este problema.

Así, Zubiri (1989), establece el constitutivo de la persona en la *suidad* («ser suya»). «Persona —escribe— es justamente ser suyo. No es simplemente ser de suyo. De suyo son todas las cosas reales: en ello consiste ser real. Pero solamente la realidad abierta es la que reduplicativamente y formalmente no solamente es de suyo, sino que además es suya». Por aquí quedaría explicada la incomunicabilidad de la sustancia individual, pero no la relación personal. Según este mismo autor, «la *relación* no se añade conceptual ni realmente a la subsistencia, sino que la intensifica haciendo de ella una realidad «suya» o en posesión de sí». Con ello se establece una cierta articulación entre la incomunicabilidad de la singularidad ontológica y la apertura a la relación interpersonal.

Para Polo (1996), en cambio, «persona significa *subsistencia*. El no estar sujeto a la necesidad de mantenerse recurriendo a lo ajeno es el sentido estricto del subsistir», que es lo propio de la sustancia individual de la persona, es decir, el modo peculiar de existir que es privativo de su intimidad. Ahora bien, ¿cómo se articula esta *subsistencia incomunicable* con la *comunicabilidad* exigida por la relación interpersonal? Polo entiende la segunda como *coexistencia*. En efecto, añade, «la persona es el ser donal. Según su carácter donal, el hombre es tanto en sí como en relación: coexiste. El descubrimiento del ser va más allá de la sustancia porque arranca más acá de ella —en este sentido se dice que la persona subsiste».

Esta *subsistencia* en que consiste la singularidad ontológica de la persona es también *coexistencia*, y por ello mismo abierta a la relación interpersonal. *Subsistencia* y *coexistencia* constituyen la explicación de la incomunicabilidad (singularidad ontológica) y comunicabilidad (relación) de la persona. Desde esta perspectiva, ¿sería válido afirmar la persona como *subsistencia abierta a la coexistencia* o como *coexistencia subsistente*, en función de que se enfatizara una u otra de estas propiedades en frontal oposición?

6.4. *La persona es un yo corpóreo*

Gracias a la corporalidad, es como se nos manifiesta la persona. «El cuerpo es la condición de posibilidad de la manifestación humana (...) Por eso tenemos un cuerpo configurado de tal modo que puede expresarla» (Yepes Stork, 1996). De hecho, la persona no puede representarse a sí misma o a cualquier otra persona sin que comparezca ante ella (mental o realmente) la imagen del rostro o cuerpo de la persona que recuerda o se representa.

Las relaciones entre el «yo» y la corporalidad han sido bien estudiadas en el ámbito de la psiquiatría (López Ibor y López-Ibor Aliño, 1974). El yo no es el cuerpo, pero tampoco es concebible un cuerpo sin yo. El cuerpo no es una pertenencia del yo, aunque el yo en cierta manera le esté sometido. El yo se hace presente al mundo a través del cuerpo; pero a su vez el mundo se hace presente al cuerpo a través del yo. Es el cuerpo la instancia que media la relación entre el yo y el mundo (Polaino-Loren-te, 1975 y 1993a y b).

Sin la corporalidad sería imposible estar en el mundo y establecer relaciones con él. La intimidad se manifiesta al otro a través del cuerpo, aunque sea empleando el lenguaje o la acción. Entre otras cosas, porque todo lenguaje o acción precisa de un cuerpo para llevarse a cabo.

Pero el cuerpo no es la intimidad. El *dentro* de la interioridad y el escenario de la conciencia —ni siquiera la conciencia corporal— no son el cuerpo. Y, sin embargo, sería falso afirmar que el cuerpo es algo adventicio o yuxtapuesto a la intimidad.

En cierta forma, el yo tiene al cuerpo y es tenido por él. Como en otro cierto sentido podría afirmarse que el yo es el cuerpo —aunque no sean perfectamente superponibles— y el cuerpo es el yo. Dicho más brevemente: el yo y el cuerpo lo que ponen de manifiesto es la dualidad conformadora y constitutiva de la persona o, si se prefiere, que la persona es un yo corpóreo, una carne espiritualizada o un espíritu encarnado.

No toda la anatomía corporal tiene la misma relevancia respecto de la intimidad, como tampoco respecto de las relaciones interpersonales y manifestaciones culturales. De esto último podrían dar razón más que suficiente las mujeres, mucho más sujetas a las modas y modelos culturales que los hombres.

De la amplia geografía anatómica humana, *el rostro* constituye la porción más relevante para nuestra intimidad y la vida de relación. Los animales no disponen de rostro; las personas sí. Como escribe Mariás (1973), el rostro es «una singular abreviatura de la realidad personal en su integridad (...) La persona está presente en su cara, está viviendo en ella... La cara es la persona misma, vista».

En el contexto del rostro o la cara, *los ojos* constituyen el hito más atractivo y con mayor saliencia estimular para la compenetración e intercambio de las respectivas intimidades personales. Las personas que quieran compartir su intimidad harían muy bien —se facilitaría mucho el cumplimiento de su deseo— si se mirasen más a los ojos, el lugar donde una y otra personas se concitan porque se encuentran en igualdad de condiciones, es decir, ante sólo la desnudez de las respectivas miradas de sus ojos, donde en cierto modo se desvela y entrega al otro la propia intimidad.

6.5. *La persona es un ser capaz de tener, dar y recibir*

La persona es un ser para la donación. Y ello porque lo propio del ser es el tener. Según el ser, así el tener. El tener sigue al ser. El tener más importante del ser de la persona es el *tenerse a sí misma*. Pero este tenerse a sí propio, de poco o nada serviría si se quedara estancado en sólo contemplarse a él mismo. Sería un tenerse ateleológico, que sólo alcanzaría el pequeño fin de tocar apenas la corteza de sí, pero desfinalizado en tanto que *subsistencia abierta a la coexistencia*.

De otra parte, para dar hay que tener. *Nadie puede dar lo que no tiene.* Pero si se tiene, la naturaleza de esa misma «pertenencia» (en este caso, la persona) invita o empuja hacia la desposesión de sí, la expropiación en favor del otro, la donación de sí mismo, de manera que alcance su propio fin.

De aquí que la actividad efusiva y donadora sea otra de las notas características de la persona. Sin duda alguna, la persona es un ser capaz de dar. Esto lo atestigua la evidencia empírica más elemental y generalizada. En cierto modo, la intimidad personal sabe mucho del efecto de las muy diversas donaciones que se le han hecho y del modo en que han afectado a su propia configuración.

Pero para dar, para regalar, para darse es preciso que haya *un quien que reciba el don. Sin aceptante no es posible el donante.* Quien dona puede tratar de darse, pero si el aceptante rechaza el don, la acción del donante se habrá quedado en un mero intento de dar, fallido y frustrado. Triste esfuerzo este que ha realizado con su generosidad, si no tiene quien la acoja. No basta, pues, con tenerse y darse, es preciso también «*tener*» un *aceptante* para que la acción de darse alcance su perfección, es decir, llegue cumplidamente a ser lo que es (Polaino-Lorente, 2000a).

En el fondo, la donación también podría entenderse desde la perspectiva de otra de las notas a las que ya se aludió: la capacidad de apertura de la persona. En efecto, dar es un cierto modo de salir de sí, tal y como se asientan ciertas partidas en la columna de «salidas» de los libros de contabilidad. Pero este salir de sí es todavía más radical y propio de la per-

sona cuando lo dado consiste precisamente en su ser personal, cuando en lugar de dar en estricta puridad de lenguaje habría que decir *dar-se*.

Tener (como posesión de sí), *dar* (entendido como darse) y *recibir* (léase aquí acoger), son notas que sólo caracterizan a la persona, por ser lo más propio de ella.

6.6. *La persona es un ser dialógico*

La persona necesita del diálogo interpersonal. La persona no se basta a sí misma, sino que su interioridad está abocada a compartirla con los demás. Hay aspectos y sucesos de su vivir que sólo cuando libremente los abre a los demás y los comparte con ellos se ajustan en su verdadera posición y pierden toda esa carga de incertidumbre y ansiedad, que es consecuencia de la soledad (Polaino-Lorente, 1993a y b; Polaino-Lorente y Martínez Cano, 1999).

Por medio del habla la persona manifiesta su intimidad, es decir, abre su intimidad y la traslada y exporta a la intimidad de otro, en la confianza y seguridad de poder compartirla con el otro. Esta *necesidad de diálogo* —incluso para la propia supervivencia y el atemperarse de su interioridad— es irreprimible.

La persona o habla con otro o acabará hablando en voz alta consigo misma. Tanta es la necesidad que experimenta de compartir su intimidad. Esto es lo que hace de la persona que sea *un ser dialógico* (Lain Entralgo, 1983), *un alguien que constitutivamente es un ser dialogante*.

Es lógico que sea así, pues de lo contrario no se entendería qué función tiene esa arma poderosa que es el lenguaje. El lenguaje o sirve para comunicarse con otro o no es tal. Por eso, cuando el lenguaje se emplea para tergiversar sus contenidos y manipular al otro (López Quintás, 1979), hay que concluir que la persona está trastornada. Está empleando un procedimiento muy sofisticado que es natural, aunque de forma antinatural.

La ausencia de diálogo encierra a la persona en el solipsismo, al mismo tiempo que la arruina y degrada a lo que, en modo alguno, es ella misma. En los pacientes esquizofrénicos se observa muy bien este uso antinatural y contracomunicacional del lenguaje, que obviamente constituye una de las más profundas y graves psicopatologías (Polaino-Lorente, 2000b).

La mayoría de los conflictos conyugales, familiares e interpersonales están atravesados por una grave perturbación de la capacidad dialógica de quienes los sufren. Esto pone de manifiesto que *la persona necesita del encuentro con otra persona, que no hay yo sin tú, que para ser el que realmente se es, se necesita de la comparecencia, la donación y la escucha del otro* (Polaino-Lorente 2003 a y b).

Esta necesidad de diálogo es consecuencia y manifestación de su apertura natural, a la que ya se ha hecho mención en anteriores epígrafes. El diálogo es el instrumento útil para la comprensión, para sentirse comprendido, para tomar conciencia de que no se está solo, de que lo más lacerante o lo más gozoso reobra sobre la persona con un distinto significado cuando se comparte con otra.

Sentirse comprendido es como hacer pié en la propia existencia, experimentar que lo que nos afecta también le afecta —y no sabemos con qué intensidad— al otro con el que se comparte la intimidad. Pero si se *comparte*, el peso de su contenido también se fracciona y distribuye de otro modo.

Puede afirmarse que cuando el dolor se comparte, disminuye su intensidad; por el contrario, cuando la alegría se comparte aumenta su intensidad y extensión. En el caso de esta última, habría que decir que *la alegría se acrece en la medida que se comparte, y disminuye en la misma medida que la persona se la reserva para sí sola.*

De nada serviría abrir ese diálogo, fecundo y majestuoso, si el otro no escuchase. Dialogar tiene mucho que ver con *saber escuchar* y también, aunque un poco menos con *saber abrirse*. En el diálogo *es más importante escuchar que tomar la iniciativa*, aún cuando esta última sea muy importante.

Nos hallamos aquí ante una paradoja: la intimidad es lo que naturalmente está a recaudo de la persona, respecto de la percepción del otro. Pero al mismo tiempo, *la intimidad no se basta a sí misma, sino que anhela vertirse a la intimidad de otra persona*, a fin de compartirla y encontrar un punto de equilibrio, en el que comprenderse y autoexplicarse la persona a sí misma.

Sin comunicación no es posible ni la vida personal ni la vida social. Y es que, como escribe Yepes Stork (1996), «el conocimiento de la propia identidad, la conciencia de uno mismo, sólo se alcanza mediante la intersubjetividad, es decir, gracias al concurso de los otros» (Taylor, 1994).

6.7. *La persona es libre*

La libertad es una de las notas más radicales —y hoy más defendida, aunque no muy bien entendida en la sociedad— de la persona. La libertad se hace patente en el actuar humano. En efecto, la persona reconoce —y se reconoce, aunque no siempre— en los actos que realiza. La persona es dueña no sólo de sus actos, sino del *principio de sus actos*, de «aquello cuyo principio está en uno mismo» (Yepes Stork, 1996). Por eso, precisamente, cada persona elige la trayectoria biográfica que constituye su vida y hasta su propio destino.

Algunos autores han reducido la persona a sus actos, sin precisar ni adentrarse, como deberían, en la explicación de algo que es más relevante y fundamental: ¿de dónde procede esa capacidad para actuar libremente?

En cualquier caso, como escribe Ferrer (2002), comentando a Bergson, «el acto libre es irreductible a los intentos de explicación desde dentro o desde fuera de su agente, sencillamente porque es un acto que en su realización no puede ser objetivado, ni *a fortiori* reducido a unos factores explicativos».

El hecho de que la persona esté dotada de *vida inteligente* es lo que puede explicar la procedencia de esa capacidad para comportarse y actuar libremente. En efecto, la persona no depende tanto del *medio* y/o del *aprendizaje* como es el caso del animal. Igual sucede respecto de la relativa e importante *programación filogenética* con que llega a este mundo (*instintos*).

«Lo propiamente humano —escribe Yepes Stork, 1996— es la *capacidad de darse a sí mismo fines y de elegir los medios para llevarlos a cabo*. Esto es la libertad: el hombre es dueño de sus fines (...) En el hombre el pensamiento es tan radical y tan natural como la biología». Esto quiere decir que la persona es capaz de asumir los motivos por los que opta, motivar con ellos su comportamiento y dirigirse a los fines que se ha dado a sí misma.

La conducta libre, como nota característica de la persona, manifiesta y refrenda al mismo tiempo otras notas a las que antes se aludió. Siguiendo a Scheler (1960), este es el caso de su *singularidad* (ninguna persona se reduce a un caso de la ley general) e *identidad* (a pesar de la multiplicidad y diversidad de sus comportamientos, permanece como la misma persona —lo que resiste a los cambios), lo que le remite precisamente a su *ethos*.

Desde este horizonte resulta mejor explicada la acción humana libre, pues como afirma el autor antes mencionado, tal comportamiento «se efectúa según la idea y el método de una *persona*, que actúa según su esencia como *la misma* en todas sus *manifestaciones*, cualquiera que sea el modo como estén dispuestas espacial y temporalmente y cualquiera que sea la clase de mecanismos físicos y corporales mediante los que se realizan».

6.8. *La persona es un fin en sí misma*

La distinción entre medios y fines resulta imprescindible para entender la acción humana. El criterio para esa distinción es respectivo casi siempre de la persona. *La persona no es un medio, sino un fin en sí misma*.

Esto se sabe —o debiera saberse— desde Kant, quien postuló lo que sigue: «Obra de tal modo que trates a la humanidad, sea en tu propia

persona o en la persona de otro, siempre como un fin, nunca sólo como un medio (...) El hombre existe como un fin en sí mismo y no simplemente como un medio para ser usado por esta o aquella voluntad» (*Fundamentos para la metafísica de las costumbres*, 428 y 429).

Por consiguiente, ninguna persona debiera ser tratada como lo que no es, es decir, como un medio del que servirse para la consecución de los fines de otra persona. Cuando se procede así, sin que el interesado sea consciente de ello, cabe hablar de *manipulación*. En otras muchas circunstancias de la vida es difícil atenerse a este principio en la práctica, aunque en la teoría sea admitido por todos.

Ni siquiera la persona debería tratarse a sí misma como medio, entre otras cosas, porque nada hay que pueda consistir en un fin al que el fin que la persona es se subordine. De estas consideraciones emerge *el respeto* que cada persona ha de tenerse a sí misma, además de a las otras personas en sus relaciones con ellas.

Se deja de satisfacer este respeto a la dignidad de la persona, cuando se le trata como una *abstracción* (un número), *se le objetiva y reifica* (se sustituye la persona por la función o el rol que desempeña) o, sencillamente, *se le niega la consideración y el reconocimiento que su dignidad demanda* (respeto).

La diferencia entre fines y medios, exige el respeto a la persona (fin en sí misma) y la utilización de lo que no es ella (y sólo son medios). Se hace violencia a la persona y a las cosas cuando *se invierte o tergiversa el orden entre medios y fines*, cuando los fines (las personas) se desfinalizan y devienen en lo que no son (medios), o se finalizan los medios (el dinero, por ejemplo) y se le trata como no es debido, como un fin (con el respeto que no le es propio).

El peligro de tratar a la persona como medio es algo que acecha hoy a la gente en las numerosas y variadas encrucijadas de la vida. Es muy alto el riesgo de que la persona sea en la actualidad sepultada en ese engranaje de *la circularidad mediática o mediadora*. La noción de *fin no subordinable a ningún medio*, es algo que posee la persona de un modo absoluto a través de la experiencia de sus naturales tendencias, con independencia de que establezca o conciba determinados fines como propuestas y piense o no en los medios de que ha de disponer para darles alcance (Spaemann, 1991).

Los fines humanos que la persona se da a sí misma están naturalmente subordinados al *fin no subordinable que ella es* y que constituye un *principio de unidad capaz de integrar la totalidad de las inclinaciones constitutivas* que, precisamente, le orientan en el establecimiento de los fines que se propone.

Antes pues de las diversas metas que le quepa establecer y darse la persona a sí misma, como fines tendenciales a alcanzar, preciso es recono-

cer en ella una inclinación natural y más fundamental que aquellas a las que, precisamente, unifica e integra teleológicamente, por constituir en todo caso meros fines sectoriales, parciales y siempre transitorios, que a sí misma se dio.

Cualesquiera que fueren los fines parciales y subordinados que jalanan la existencia personal —a veces como verdaderos y relevantes hitos biográficos—, el hecho es que la noción de *fin en sí misma*, preside, orienta, integra e identifica la totalidad de las realizaciones llevadas a cabo por ella. Este principio unificador sale garante de la unidad y unicidad, de la singularidad e identidad personales.

Lo que demuestra que ninguna de las acciones emprendidas por la persona es absoluta, a pesar de los intentos de absolutización de la acción llevados a cabo en algunos sectores de la posmodernidad. Porque ninguna de ellas es fin en sí misma de la persona. Sólo la persona en sí misma tiene un cierto carácter absoluto, al que naturalmente han de estar sometidos cualesquiera otros fines que se proponga alcanzar, por ser relativos.

6.9. *La dignidad de la persona*

Una vez se han expuesto las anteriores características de la persona, afirmar la especial dignidad que le compete resulta una cuestión casi obvia. En efecto, las notas a las que aquí se ha aludido adornan a la persona, presentándola a nuestra mirada como el ser más valioso, sublime y noble de cuantos existen en la naturaleza.

La excelencia se realiza en la persona en un modo cualitativo y cuantitativo sin parangón alguno en la naturaleza. Esa grandeza es constitutiva y, por consiguiente, le pertenece y le es propia, por el hecho de *ser persona*, con independencia de cuáles sean las metas que alcance o no en el decurso de su vida (Melendo, 1999).

La *dignidad* tiene más que ver con *la interioridad* de la persona que con los resultados que obtenga; con *la singularidad ontológica irrepetible*, que le caracteriza, que con el alto nivel de calidad de vida que pueda obtener, por muy elevado que éste sea; con *la irrestricta apertura a la verdad* que con la acumulación de la cuantiosa información de que pudiera disponer; con *la capacidad de darse a los otros* que con el mero recibir a través de las transacciones que haya realizado, por muy generosas que éstas fueren; con el hecho de *descansar-en sí-misma*, en que consiste (Spaemann, 1989), que con el refugio en la fortaleza social mejor blindada; con *la capacidad activa de ser* (autonomía) que con la poderosa magnitud y relevancia gratificadora del modo en que responda al flujo estimular; con *la libertad personal*, que le hace experimentar que tiene la vida en sus manos

que con la seguridad y dependencia que le proporciona la estructura social más poderosa en que pueda cobijarse.

Esta dignidad constitutiva atraviesa e ilumina el entero vivir de la persona, desde su inicio hasta su término, y esto con independencia de que la persona se deje guiar o no por ella, o actúe para consolidarla y acrecerla o para disminuirla y quebrantarla. Pero más allá del actuar y del comportarse humano, la dignidad constitutiva resiste todos los embates. *Siempre quedará un residuo de dignidad* —por mucho que cueste reconocerlo, en ocasiones— a donde la persona puede volver una y otra vez, para desde allí tratar de nuevo de encontrarse con quien realmente es.

Como psiquiatra —próximo ya a las cuatro décadas de ejercicio profesional ininterrumpido— he de constatar que por muy variadas, desalentadoras, antinaturales e inhumanas que hayan sido las peripecias de la persona a lo largo de la travesía de su vida, tengo observado que siempre ha podido volver sobre sí —dejo a un lado el sufrimiento que este sendero comporta— para encontrarse y reconocerse como quien es, como ese alguien remoto cuya grandeza y robustez cualitativas todavía alza su voz para hacerle consciente de su dignidad.

La persona, qué duda cabe, puede *des-hacerse a sí misma* al hacer su vida. Pero esa *hechura* de que naturalmente está hecha —su dignidad— es muy difícil de acallar y, desde luego, imposible de extinguir por completo. Permanece siempre un eco lejano de la dignidad, presuntamente perdida, en el hondón del corazón humano que, apenas se le permita expresarse, se transforma en voz clamorosa, animante, vigorosa y verdadera que persuade a la persona a ser quien es: «Recomienza —dice en su interior—, deja el pasado, crece, ocúpate del futuro, trata de rehacerte, aprende de tu experiencia y sirve con ella a los otros, procura comportarte de una forma más digna y así «merecerte» la dignidad de que fuiste dotado, ábrete a la verdad y al encuentro con los otros, haz uso de tu libertad restaurada, no te dejes esclavizar por lo que fuiste, sé fuerte, tú puedes, inténtalo una vez más, comienza, toma ya una decisión, prueba a hacerlo, persuádate de que todavía puedes ser quien eres, quien quieres ser, quien debes ser».

En cierto modo, habría que concluir aquí, que esta es *una de las más importantes funciones de la psicoterapia: ayudar a las personas que se han des-hecho al tratar de hacerse (erróneamente) a sí mismas, a que rehagan sus vidas al tiempo que re-hacen su dignidad de personas.*

7. Bibliografía

- ALLPORT, G. W. (1937), *Personality: A psychological interpretation*, Nueva York, Holt.
— (1963), *Pattern and Growth in personality*, Nueva York, Holt.

- CATTELL, R. B. (1950), *Personality: A systematic, theoretical and factual study*. Nueva York, McGraw Hill.
- FERRER, U. (2002), *¿Qué significa ser persona?*, Madrid, Palabra.
- LAIN ENTRALGO, P. (1983), *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza.
- LÓPEZ IBOR, J. J., y LÓPEZ-IBOR ALIÑO, J. J. (1974), *El cuerpo y la corporalidad*, Madrid, Gredos.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. (1979), *Estrategias del lenguaje y manipulación del hombre*, Madrid, Narcea.
- MARIAS, J. (1973), *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente.
- MELENDO, T. (1999), *Las dimensiones de la persona*, Madrid, Palabra.
- MILLÁN PUELLES, A. (1983), *La formación de la personalidad humana*, Madrid, Rialp, 2.ª ed.
- MISCHEL, W. (1979), *Introducción a la Personalidad*, México, Interamericana.
- NÉDONCELLE, M. (1997), *La reciprocidad de las conciencias*, Madrid, Caparrós.
- NUTTIN, J. (1968), *La Structure de la Personalité*, Paris, P.U.F.
- PELECHANO, V. (1973), *Personalidad y parámetros. Tres escuelas y un modelo*, Barcelona, Vicens-Vives.
- PINILLOS, J. L. (1975), *Principios de Psicología*, Madrid, Alianza.
- POLAINO-LORENTE, A. (1975), «El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica*, 12, 3: 135-152.
- (1976), *La formación de la personalidad*, Madrid, Emesa.
- (1980), «Una paradoja contemporánea acerca de lo uno y lo múltiple», *Anuario Filosófico*, 1980, 2: 157-163.
- (Dir.) (1993a), *Psicología Patológica*, Madrid, UNED, 8.ª ed.
- (1993b), *Theory of Communication and Psychiatry*, en: SEVA, A. (Dir.), *The European handbook of Psychiatry and Mental Health*, I, Ed. Anthropos, Barcelona, pp. 191-199.
- (2000 a), *La dimensión donal de la persona*, Seminario impartido en el Instituto Familia y Empresa, Monterrey, México (pro manuscrito).
- (2000 b), *Cómo mejorar la comunicación conyugal*, Madrid, Rialp.
- (2003a), «¿Hacia una cultura del individualismo?», en *Humanismo para el siglo XXI. Propuestas para el congreso Internacional «Humanismo para el siglo XXI»*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 163-172.
- (2003 b), *En busca de la autoestima perdida*, Bilbao, Desclee de Browver.
- POLAINO-LORENTE, A., y MARTÍNEZ CANO, P. (1999), *La comunicación en la pareja. Errores psicológicos más frecuentes*, Madrid, Rialp.
- POLO, L. (1996), *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa.
- SCHELER, M. (1960), *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova.
- SPAEMANN, R. (1991), «Teleología natural y acción», *Anuario Filosófico*, Pamplona, 24, 273-288.
- (1989), *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp.
- (2000), *Persona. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona, Eunsa.
- TAYLOR, Ch. (1994), *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- YELA GRANIZO, M. (1967), *Educación y libertad*, Madrid, Banco de Vizcaya.
- YEPES STORK, R. (1996), *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona, Eunsa.
- ZUBIRI, X. (1989), *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza.
- (1963), «El hombre, realidad personal», *Revista de Occidente*, 2.ª época, 1, 5-29.