

Tema 3. La estructura de la personalidad

3.1. Definición nominal de personalidad

Antes de estudiar una realidad cualquiera, es menester que conozcamos al menos algo de ella. Es claro que a lo que llamamos "personalidad" le corresponde algo en la realidad que todos vagamente sabemos qué es. Pero si llegamos al momento de explicarlo con precisión, nos encontraremos con muchas dificultades, e incluso con numerosas interpretaciones divergentes. Una prueba de ello es la enorme cantidad, difícil de abarcar, de teorías de la personalidad que existe hoy en día, limitándonos sólo al ámbito de la psicología. Sin embargo, todos sabemos que hay algo que responde al nombre de personalidad, y también comprendemos algo de lo que significa el nombre. Pero no siempre llegamos a definir su esencia.

Por ello, antes de profundizar científicamente qué es la personalidad es necesario poner de manifiesto el significado de la palabra. Para hacerlo, recurriremos, como se suele, a las dos dimensiones, etimológica y semántica. La primera no es conocida de todos. La segunda, nos da a entender el significado que la palabra tiene en el vocabulario habitual de peritos y legos.

Etimológicamente "personalidad" procede del latín *personalitas*, que significa en abstracto lo mismo que *persona* en concreto, así como *racionalidad* es el abstracto de *razón*. De este modo, personalidad es aquella "cualidad" o perfección por la cual alguien es persona.

Desde el punto de vista *semántico*, el significado de este término se ha ido alejando de su sentido etimológico, aunque no de modo totalmente claro. A esto ha contribuido en gran medida la orientación funcionalista y actualista de la mayoría de las corrientes contemporáneas de psicología, que ha incidido decisivamente en la concepción que éstas tienen sobre la persona y la personalidad.

Para comprender esto adecuadamente es pues necesario hacer referencia al concepto de *persona* y a la transformación de su sentido original.

3.2. De la *persona* a la *personalidad*

A. La *persona*

"Persona" proviene del latín *persona*, aparentemente derivado del etrusco *phersu*, y equivalente al griego *prosopon*. Se suele decir que "persona" significaba originalmente la máscara que utilizaba el actor en el teatro y, por lo tanto, también el personaje que representaba. De allí pasó a significar al sujeto portador de la máscara. En el lenguaje jurídico, persona es un término que sirve para diferenciar a los sujetos del derecho.

La teología cristiana de los primeros siglos, y en particular la de algunos concilios (sobre todo el Concilio Ecuménico Constantinopolitano II -553-), intentando definir el misterio según el cual en Jesucristo coexisten dos naturalezas (humana y divina) en un solo sujeto, y también el de la unidad y trinidad de Dios, haciendo un uso muy original de conceptos tomados de la filosofía griega, llegó a las nociones de *hypóstasis* (sujeto subsistente) y persona. Dios es tres personas o *hypóstasis* que subsisten en una única y misma naturaleza. Las personas divinas (Padre, Hijo o Verbo y Espíritu Santo) son absolutamente idénticas en cuanto a su naturaleza numéricamente única (por eso se trata de un solo Dios), pero se distinguen como personas, es decir, como sujetos que subsisten en esa naturaleza, por su oposición relativa, es

decir por la paternidad, la filiación y la procesión. La Persona divina del Verbo, a su vez, subsiste en dos naturalezas, la divina (por la cual es verdadero Dios, consubstancial al Padre y al Espíritu Santo), y la humana (por la cual es verdadero hombre, aunque no mera persona humana).

De la teología trinitaria y de la cristología, este concepto central pasó a ser utilizado también para referirlo a los sujetos subsistentes espirituales creados (ángeles y hombres). La naturaleza es aquello por lo que algo es lo que es. La persona, *quién* es ese algo. En el s. V, el filósofo y teólogo cristiano Boecio (*De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3; PL 64, 1345) la definió como “substancia individual de naturaleza racional” (*rationalis naturae individua substantia*). Santo Tomás de Aquino (s.XIII), aceptando la definición de Boecio, la definió también como “subsistente distinto en naturaleza intelectual”.¹ La persona es el sujeto que subsiste en una determinada naturaleza, la racional, intelectual o espiritual. La persona *humana*, es el subsistente distinto en naturaleza humana.²

Persona es el individuo espiritual que es sujeto de todas las perfecciones y propiedades que lo afectan. La noción de sujeto no es moderna. Ya para los medievales, la persona es el sujeto espiritual y, por lo tanto un *yo*. En todo caso, el desarrollo de la modernidad ha dado lugar, por un lado a una hipertrofia del sujeto, que se transforma en el creador de la realidad, y por el otro a una anulación total del mismo. Es aquí que se inserta la aparición del concepto de personalidad.

B. Críticas modernas a la noción de persona

Lo cierto es que en la primera modernidad, y hasta el s. XVII, se da una continuidad y profundización de la concepción patristica y medieval de la persona como sujeto. De otro modo no se pueden comprender, por ejemplo, los místicos con su “fondo del alma” (Tauler), sus moradas (Santa Teresa) o su memoria y su “más profundo centro” (San Juan de la Cruz). En esto, no hacen sino seguir una larga tradición anterior, que tiene en la *memoria sui* de San Agustín (s. IV-V d.C.) su gran teorizador. La persona es un ente cuyo modo de subsistencia es la intimidad. Para el ser espiritual, la reflexión habitual es su modo estructural de ser.³ A esto, San Agustín lo llama “memoria sui”, recuerdo de sí mismo.

No es Descartes, pues, aquél con quien primero aparece la idea de conciencia y de subjetividad espiritual, sino que a éste se debe únicamente una determinada interpretación de la misma que llevaría, por un lado al idealismo, y por el otro al mecanicismo de la “psicología sin alma”: la división radical entre un espíritu puro que se identifica con su acto de pensar y un cuerpo inerte y mecánico, que no se distingue por naturaleza de los cuerpos artificiales.

¹ S. THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, dist. 23, q. 1, a. 4, co: “persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali”. Sobre la concepción tomasiana de la persona, cf. U. DEGL’INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di s. Tommaso*, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967; E. FORMENT, *Ser y persona*, Edicions i Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 1984; E. FORMENT, *Persona y modo substancial*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1984.

² Cf. S. THOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a.4, co: “persona humana significat subsistens distinctum in natura humana”.

³ Cf. S. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 1: “*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa.*”

Es en la psicología empirista donde esta psicología sin alma hace su crítica más radical del sujeto. Esto lo vemos ya en el mecanicismo de Thomas Hobbes, pero alcanza su formulación más extrema en David Hume.

"Como la *causalidad*, podemos observar que la verdadera idea de mente humana debe considerarse como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias, que se conectan entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente. [...] Como la memoria sólo nos informa sobre la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada principalmente como la fuente de la identidad personal. Si no tuviéramos memoria, jamás podríamos tener ninguna noción de causalidad, ni por consiguiente de aquella cadena de causas y los efectos que constituyen nuestro yo [*self*] o persona."⁴

Hume elimina paradójicamente no sólo al sujeto cognoscente, sino también al objeto conocido. Sólo hay un fluir de actos de conciencia, sin objeto ni sujeto. Se trata de una comprensión deformada de la sentencia aristotélica de la identidad del sentido en acto y de lo sentido en acto. De este modo, la persona no es otra cosa que una corriente de representaciones, y sólo hay persona en la medida en que hay memoria, entendida ésta sólo como conjunto de representaciones y no como potencia subjetiva. La noción psicoanalítica de la psique como conjunto de complejos se moverá en esta misma línea.

No dicen, por ello, nada original autores como Nietzsche, Freud o Lacan, cuando creen dar un nuevo giro copernicano al vaciar a la persona de su dignidad ontológica y moral. En todo caso, lo hacen acentuando la intención de superación del cristianismo y de la moral. Sólo la persona puede ser sujeto responsable. Sin persona no hay culpa ni mérito. Desintegrar el concepto de persona es una vía para eliminar la responsabilidad moral.

C. Equivocidad de la *personalidad* en la psicología contemporánea

Por esto, cuando algunos de los psicólogos contemporáneos utilizan la noción de personalidad en vez de la de persona, intentan producir una modificación en el modo de considerar esta última, y no simplemente hacer una abstracción de la dimensión "ontológica". La persona no existe, lo que existe es un conjunto de elementos heterogéneos, que si llegan a lograr una cierta organización pueden ser llamados "personalidad". Por eso la personalidad debe ser considerada "dinámicamente", "funcionalmente", "evolutivamente", y no "estáticamente", "estructuralmente" u "ontológicamente". No se es persona, sino que se deviene personalidad.

Mezclada con esta intención cripto-filosófica, sin embargo se concibe actualmente también como personalidad al "carácter", del que luego nos ocuparemos. Sin embargo, desde que G. W. Allport decidió abandonar el concepto de "carácter" por sus connotaciones morales (hay buen o mal carácter, pero no buena o mala personalidad⁵), este término ha tendido a caer en desuso entre los psicólogos, especialmente en Estados Unidos, hasta que

⁴ D. HUME, *Treatise on human nature*, Oxford University Press, Oxford 1928⁵, 261-262.

⁵ G. W. ALLPORT, *La personalidad. Su configuración y su desarrollo*, Herder, Barcelona 1966, 51-52.

recientemente Martin Seligman lo rescatara del ostracismo junto con la idea clásica de virtud.

El pensar espontáneo de la mayoría de la gente tiende a separar ambos conceptos, el de persona y el de personalidad, pues se da cuenta, aunque vaga y confusamente, de que aquello que los psicólogos estudian con el nombre de "personalidad" no se identifica simplemente con la persona, aunque sea algo de la persona. Y es en este sentido que distinguiremos en la presente obra entre persona y personalidad, sin perder de vista los presupuestos que aquí hemos mencionado y por lo tanto, la ambigüedad del término.

Concluyendo, por lo tanto, podemos decir que, con el nombre de personalidad hoy se entiende: primeramente, el carácter (que definiremos más adelante); en segundo lugar, y no siempre claramente diferenciado de éste, la persona misma.

D. Algunas definiciones de personalidad

Es conveniente, llegados a este punto, mencionar algunas de las definiciones más conocidas de personalidad. Nos centraremos sólo en los autores que presentan una definición explícita, y utilizando la palabra "personalidad".⁶

- El neopsicoanalista humanista Erich Fromm, define la personalidad como "la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único".⁷ Por cualidades psíquicas heredadas Fromm entiende el "temperamento", y las adquiridas serían el "carácter". Observamos que en esta definición no queda del todo claro qué se comprende como una "cualidad psíquica", ni tampoco se menciona la estabilidad que parece caracterizar a la personalidad.

- Karl Jaspers, en su clásica *Psicopatología general*, afirma que "definimos personalidad *al conjunto* individualmente distinto y característico de las *relaciones comprensibles* de la vida psíquica."⁸ Según Jaspers, para que las relaciones comprensivas sean designadas como "personalidad", "tiene que existir en el individuo que es personalidad, un *sentimiento* de sí mismo, *un sentimiento individual del yo*".⁹ "Resumiendo podemos decir también: todos los procesos psíquicos y manifestaciones, en tanto que señalan por encima de sí una relación individual totalmente comprensible, experimentada por un individuo con la conciencia de su particular yo íntimo, constituyen la personalidad."¹⁰ Estas definiciones nos parecen algo confusas. Ante todo, no parece distinguirse claramente la persona de la personalidad. Tampoco, los actos, de los hábitos, de las potencias y de la substancia misma. No podemos, por otro lado, discutir aquí lo que Jaspers entiende por "comprender", propio de las "ciencias del espíritu", que él contrapone al "explicar", de las "ciencias naturales".¹¹

⁶ Hay autores, como los conductistas radicales, que no aceptan a la personalidad como realidad, ni como principio explicativo. Otros (como Freud), aún refiriéndose a la realidad que esta palabra significa, no la utilizan, ni la definen.

⁷ E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1980, 64.

⁸ K. JASPERS, *Psicopatología general*, Fondo de Cultura Económica, México 1996², 478.

⁹ *Ibidem*, 479.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, 342: "Mientras que en las ciencias naturales *sólo* pueden ser halladas relaciones causales, en psicología, el conocer encuentra su satisfacción en la captación de una especie muy distinta de relaciones. Lo psíquico 'surge' de lo psíquico de una manera comprensible para

- De una formación filosófica cercana a la de Jaspers, y también procedente del ámbito de la psicopatología, tenemos a Kurt Schneider, que define la personalidad de la siguiente manera: "el conjunto de sus sentimientos y valoraciones, de sus tendencias y voliciones".¹² Esta definición es demasiado vaga y pone la personalidad al nivel de los actos (Sentimientos, valoraciones, etc.). Un aspecto interesante de la concepción de Schneider es que deja fuera del concepto de personalidad a la inteligencia (a diferencia, por ejemplo, de Cattell, que la considera uno de los "factores" de la personalidad).¹³

Tal vez se pueda culpar de la falta de precisión de las definiciones anteriores el hecho de provenir de autores preocupados por la "clínica", más que por la elaboración de una teoría de la personalidad (aunque hay que recordar que tanto Jaspers como Schneider eran filósofos, además de psiquiatras). Por eso, conviene mencionar las definiciones de los psicólogos académicos que se han ocupado más intensamente de este tema: R. Cattell, H. J. Eysenck y G. Allport.

- Raymond B. Cattell, el conocido autor de los 16 PF, ha dado la siguiente: "es aquello que nos dice lo que una persona hará cuando se encuentre en una situación determinada".¹⁴ Esta definición es totalmente imprecisa. Y, ¿si es Cattell el que me dice lo que una persona hará en una situación determinada, habrá que llamarlo a él "personalidad"? Además, se basa epistemológicamente en la postura operacionalista, de fondo nominalista, según la cual los conceptos son constructos que nos sirven para manipular la realidad, no para conocerla.¹⁵ No compartimos esta posición, aunque no es éste el lugar para justificar nuestra propia postura epistemológica.

- Hans J. Eysenck, da una definición "adaptacionista", acorde a su biologismo de base: "es la organización más o menos estable y duradera del carácter, temperamento, intelecto y físico de la persona, que determina su adaptación única a su entorno."¹⁶ Aunque en esta definición es clara qué realidad es significada con el nombre, sin embargo, en la medida en que no compartimos su biologismo, no nos parece adecuada.

- G. W. Allport ha acuñado la definición más famosa: "la organización dinámica, en el interior del individuo, de los sistemas psicofísicos responsables

nosotros. El atacado se vuelve colérico y realiza actos de defensa, el engañado se vuelve desconfiado. Este surgir uno tras otro de lo psíquico desde lo psíquico lo *comprendemos genéticamente*."

¹² K. SCHNEIDER, *Las personalidades psicopáticas*, Científico - Médica, Barcelona 1962, 25.

¹³ *Ibidem*: "Excluimos, además, del concepto de personalidad todas las facultades del entendimiento, como la facilidad de comprensión, la capacidad de combinación, la de juicio y pensamiento lógicos, la crítica y la independencia de juicio, la memoria y todos los talentos; en una palabra: la inteligencia." Notamos, de paso, el concepto equívoco de inteligencia de este autor.

¹⁴ R. B. Cattell, *El análisis científico de la personalidad*, Fontanella, Barcelona 1972, 15.

¹⁵ Cf. G. W. ALLPORT, *La personalidad. Su configuración y su desarrollo*, Herder, Barcelona 1986, 46: "Algunos psicólogos contemporáneos se oponen enérgicamente a las definiciones esencialistas. Dicen que la 'estructura interna' es inaccesible a la ciencia. [...] Lo único que sabemos de la personalidad está constituido por nuestras 'operaciones'. Si administramos un *test* de personalidad y obtenemos una puntuación determinada, se trata de nuestras operaciones, de nuestro método. [...] A lo sumo deberemos contentarnos con conjeturas; podemos 'conceptualizar' la personalidad. Esta conceptualización no puede ir más allá de los métodos científicos que empleamos."

¹⁶ Citado por R. M. LIEBERT - L. LANGENBACH LIEBERT, *Personalidad. Estrategias y temas (de Liebert y Spiegler)*, 5.

de su conducta y pensamiento característicos."¹⁷ Un aspecto positivo de esta definición, en comparación con la de Cattell, es que la personalidad es vista como algo real inherente a un individuo.¹⁸ El término dinámico, puede ser adecuado sólo si por él se entiende "operativa", y como tal, orientada teleológicamente. La noción de "sistemas psicofísicos", en cambio, nos parece confusa. La referencia a la *estabilidad* de la personalidad, está supuesta en la expresión "conducta y pensamiento *característicos*".

Por su parte S. S. Pío XII ha sugerido también una definición de personalidad: "la unidad psicosomática del hombre, en cuanto determinada y gobernada por el alma".¹⁹ Es una definición correcta, aunque a nuestro juicio mejorable, para que quede más clara la diferencia entre persona y personalidad.

Más allá de sus diferencias y defectos, en estas definiciones encontramos algunos elementos comunes que servirían para definir la personalidad:

α. La personalidad es una unidad "dinámica", que preferimos llamar *operativa*.

β. Abarca todas las dimensiones del psiquismo, e implica también elementos biológicos.

γ. Tiene como sujeto al individuo personal.

δ. Es estable, y por lo tanto lo caracteriza y es por lo que lo reconocemos.

ε. Es el fundamento de su conducta o acción.

Estos elementos son seguramente esenciales a la noción de personalidad, aunque no expresen su aspecto más fundamental. Intentaremos, en lo que sigue, llegar a una definición más perfecta de personalidad.

3.3. Definición real de personalidad

Aunque, como hemos dicho poco ha, consideramos que las expresiones "carácter" y "personalidad" designan la misma realidad, sin embargo, no lo hacen según el mismo aspecto. Consideradas las cosas en mayor profundidad, podríamos finalmente concluir *que por personalidad se entiende la manifestación y expresión estable del propio ser persona*, que se realiza por la estructura de carácter y que en el hombre supone un desarrollo paulatino.²⁰

¹⁷ G. W. ALLPORT, *La personalidad*, 47 [título original: *Pattern and Growth in Personality*]. Allport parece haber evolucionado, desde una postura más "adaptacionista", a una más "expresiva" de la personalidad. Esto se ve en la modificación hecha en la definición. En la primera edición de esta obra (que llevó por título *Personality: A Psychological Interpretation*), en vez de "su conducta y su pensamiento característicos", decía "sus adaptaciones singulares a su ambiente"; cf. C. S. HALL - G. LINDZEY, *La teoría personalística*. Allport, Paidós, Buenos Aires 1980, 17: "Fundamentó este cambio sobre el criterio de que el individuo no sólo se adapta a su ambiente, sino que también se refleja en él o se esfuerza por dominarlo."

¹⁸ *Ibidem*, 18: "Ahora bien, lo ya dicho revela claramente que, según Allport, la personalidad no es un mero constructo del observador, ni algo que sólo existe cuando una persona reacciona ante ello; por el contrario, tiene una existencia real que incluye concomitantes neurales o fisiológicas."

¹⁹ Pío XII, *Alocución a los participantes al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, § 2.

²⁰ Algunos autores también acostumbraban usar la expresión "persona moral" en vez de *personalidad* (por ejemplo R. Allers en su obra *Das Werden der Sittlichen Person* -literalmente "el desarrollo de la persona moral"-).

Para comprender más cabalmente esto, es necesario ahondar en la relación del concepto de personalidad con otros conceptos como el de carácter.

El término carácter (del latín *character*) es el más amplio pues se refiere tanto a marcas que distinguen físicamente un objeto de otro, como a los signos de escritura, a las diferencias anatómicas, a una potencia sobrenatural producida por algunos sacramentos (el carácter “sacramental”) como también a los rasgos que definen la idiosincrasia psicológica y moral un ser humano. En este sentido se suele hablar, cuando el contexto lo requiere, de carácter psíquico o moral. Así, el carácter psíquico se define como *el conjunto ordenado de rasgos dinámicos que distinguen a un hombre de otro*. Por “rasgos dinámicos” entendemos los hábitos operativos, que aquí llamamos así porque la palabra *rasgo* significa, entre otras cosas, “nota distintiva”. El conjunto de notas distintivas o de caracteres da lugar a *el* carácter global, lo que no quiere decir que el carácter sea el resultado de la agregación de rasgos y no, más bien, un todo en el que se pueden distinguir partes o aspectos.

Los autores clásicos de la filosofía griega se referían al carácter con la expresión “*ethos*”²¹. Aristóteles señalaba que la palabra *ethos* (con η) deriva de la palabra *ethos* (con ε), que significa costumbre, pues el carácter deriva de la costumbre.²² Mientras que el término carácter hace referencia al conjunto de rasgos psíquicos en cuanto distinguen operativamente a una persona de otra, el término “etos” se refiere a ellos en cuanto procedentes de la propia operación, de la repetición de actos. Podemos definir el *etos* como *el conjunto organizado de hábitos operativos prácticos de un hombre*.²³

Los hábitos operativos son disposiciones estables de las potencias cognoscitivas o apetitivas a un acto determinado. El conjunto de estos hábitos constituyen el etos. Pero no se trata simplemente de una yuxtaposición o colección de hábitos sin ningún orden, sino de una organización, que implica un orden entre ellos y de ellos hacia un principio de orden, que da unidad y sentido al conjunto. Por este motivo decíamos que el carácter no es la simple agrupación horizontal de hábitos, sino un todo compuesto de partes, organizadas en función de un principio de orden.

Aunque el carácter, el etos y la personalidad puedan hacer referencia a la misma realidad, y sean por lo tanto convertibles o intercambiables, no son sinónimos, pues lo hacen según razones distintas. El nombre de carácter centra la atención en el aspecto *diferencial* de esta realidad. Nuestra organización operativa estable es llamada carácter en cuanto nos distingue de otras personas con otra organización operativa. El término etos enfoca la misma realidad en cuanto resultante de la propia acción (tal vez el adleriano “estilo de vida” vaya en la línea de esta significación).

El término personalidad, en cambio, hace referencia a esta organización funcional en cuanto manifestativa del ser personal, y por eso merece ser comprendida en su sentido metafísico como “modo de ser”.²⁴ La profundización

²¹ El Diccionario de la Real Academia Española introduce en su vigésimo tercera edición la palabra “etos”, que define así: “Conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad.”

²² Cf. *Ética Nicomáquea*, B 1103a 18-19; *Summa Theologiae* I-II q. 58 a.1 in c.

²³ Santo Tomás de Aquino habla del carácter virtuoso como de una “*ordinata virtutum congregatio*” (*Summa Theologiae* II-II q. 161 a. 5 ad 2).

²⁴ En el caso de la personalidad humana se trata, desde luego, de un modo de ser accidental. En Dios, en el que no hay distinción entre substancia y accidente, tampoco la hay entre

de este sentido de personalidad exigiría un tratado de mayor profundidad especulativa que el que aquí intentamos emprender. Sin embargo, téngase en cuenta este sentido más hondo, sin el cual la personalidad pierde la dimensión que le da sentido.

¿Qué quiere decir la manifestación de la persona? Esto podría dar lugar al equívoco de pensar que la persona es una especie de núcleo inconsciente (aunque se tratara de un inconsciente espiritual) “detrás” de los fenómenos, que serían algo no personal o yuxtapuesto a lo personal.²⁵ En cambio, la persona es el *supuesto* o sujeto con todas sus determinaciones. Y esto antes de cualquier desarrollo, desde el primer momento de su ser. Lo que queremos decir, en cambio, es que, en las personas humanas, este ser personal se despliega operativamente conformando una estructura estable, que no sólo lo distingue, sino que también es manifestación de su ser.

Este ser persona del hombre, va acentuando su presencia y se va haciendo más patente con el desarrollo. Y esto por tres motivos:

1) Porque va creciendo, desde el punto de vista funcional, la unidad *operativa* del individuo humano, que al inicio es más precaria (lo que no quiere decir que la persona o el yo se reduzcan a la unidad funcional del individuo, sino todo lo contrario). Para Santo Tomás, en la persona se da la individualidad de un modo más especial y perfecto que en los otros individuos subsistentes: “En modo más especial y más perfecto se da el ser particular e individuo en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no sólo son actuados, como las otras cosas, sino que también actúan por sí mismas; pero las acciones son propias de los singulares”.²⁶ Por eso, la mayor emergencia de esta *individualidad* es una manifestación del propio ser persona, y merece el nombre de personalidad.

2) En este crecimiento se va manifestando más y más que la persona es *sujeto* de sus actos, y no una máquina (orgánica, psíquica, espiritual o social) que reacciona pasivamente a los influjos ambientales.

3) Por lo mismo, porque aquello que en nosotros define el que seamos una persona *humana*, la naturaleza racional, va apareciendo con mayor claridad y se va imponiendo no sólo como centro entitativo sino también como centro operativo y funcional.

Por todo esto, llamamos aquí "*personalidad*" a la *organización operativa estable de un hombre en cuanto manifestativa de su ser personal*. Por organización operativa estable, entendemos lo mismo que significamos con las

persona y personalidad. Cada una de las personas divinas tiene un modo de ser que se identifica con su Persona y que se distingue por su relación con las otras personas divinas.

²⁵ Cf., por ejemplo, V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 1988, 29: “La verdadera persona profunda, es decir, lo espiritual-existencial en su dimensión profunda, es siempre inconsciente. La persona profunda por tanto, no es algo que pudiéramos considerar, por ejemplo, como meramente facultativo, sino que por fuerza ha de ser inconsciente. Esto es debido a que la ejecución espiritual de los actos, y consiguientemente la entidad personal como centro espiritual de dichos actos, es propiamente una pura ‘realidad de ejecución’; en la ejecución de sus actos espirituales la persona queda de tal modo absorbida que deja por completo de ser reflexionable en su verdadera esencia, es decir, que de ninguna manera puede aparecer en la reflexión. En este sentido la existencia espiritual, el yo propio y auténtico o, por decirlo así, el yo ‘en sí mismo’, es irreflexionable y en consecuencia solamente ejecutable, sólo ‘existente’ en sus realizaciones o, dicho de otro modo, como ‘realidad de ejecución’.” De este modo, Frankl, sin darse cuenta, transforma al “yo” en un “ello”, como hacía Kant (ver más adelante la nota al pie).

²⁶ *Summa Theologiae*, I q. 29, a. 1, co.

palabras “conjunto organizado de hábitos operativos”, es decir, una estructura operativa que tiende a ser permanente.

La unidad de esta estructura operativa está dada por dos principios: uno, por así decir, *objetivo*, que es el *fin*; otro, el centro estructurante *subjetivo* de la personalidad, es aquella parte de la misma que organiza las demás, lo que por ahora podemos llamar el *yo*. Cuál sea este “centro”, es lo que intentaremos dilucidar en las consideraciones que siguen.

3.4. Causas de la personalidad

Para completar nuestra presentación de lo que entendemos por personalidad, vamos a enunciar rápidamente sus causas. El discurso científico moderno tiende a considerar sólo lo que Aristóteles llamaba “causa material” y “causa eficiente” (ésta reducida a causa mecánica del devenir de las cosas materiales). En contraposición a esta visión surgió en el ámbito de pensamiento germánico la distinción entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Las primeras buscarían las causas (entendidas como causas eficientes, en el sentido antes mencionado), es decir, “explicar”. Las segundas, buscarían en cambio “comprender”, renunciado a la búsqueda de las causas (aunque este comprender en el fondo es frecuentemente un entender desde la “causa final”).

Nosotros, por el contrario, nos atendremos a la tradición aristotelico-tomista según la cual causa es todo aquello que influye en el ser o el hacerse de una cosa, pudiendo ser llamadas causas tanto la eficiente, como la final (causas extrínsecas), formal y material (causas y principios intrínsecos de una cosa)²⁷.

A. La causa material: sujeto y partes de la personalidad

Lo primero que se debe aclarar es que por causa material no entendemos aquí, ni necesaria, ni primeramente, a la base orgánica de la personalidad humana. Se debe distinguir antes que nada tres sentidos de materia: a) la materia *ex qua*; b) la materia *in qua* y la materia c) *circa quam* (esta última la dejaremos de lado, pues se refiere al objeto material de una potencia, y no es lo que aquí buscamos).

a) La materia *in qua* es el *sujeto* de una forma (sustancial o accidental). La personalidad no es una única forma, sino un conjunto ordenado de formas. El sujeto próximo de cada una de ellas es la potencia que tal forma (hábito o

²⁷ Cf. *De principiis naturae*, c. 3: “Ex dictis ergo patet, quod sunt quatuor causae: scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis. Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in quinto Metaph., tamen Aristoteles in Lib. Physic., ponit quatuor causas et tria principia. Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia et forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem. Sed principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen causae per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsecis in primo Physic., tamen, ut dicitur in undecimo Metaph., principium dicitur proprie de causis extrinsecis, elementum de causis quae sunt partes rei, id est de causis intrinsecis, causa dicitur de utrisque. Tamen aliquando unum ponitur pro altero. Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa. Sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est primum, sive consequatur esse posterius sive non, potest dici principium, sicut faber dicitur principium cultelli, ut ex eius operatione est esse cultelli”.

disposición) perfecciona. En cualquier caso, como entre los hábitos que constituyen la personalidad hay un orden, se podría considerar que aquella facultad que es sede del o de los hábitos directivos es la causa material principal próxima de la personalidad. Pero como las potencias son a su vez formas accidentales que inhieren en el alma o en el compuesto psicosomático, el sujeto último de estas cualidades cuyo conjunto constituye la personalidad es la persona misma, el todo. En este sentido, es la persona misma la causa material de la personalidad, entendiendo por materia aquí lo mismo que sujeto.

Como muchas de las potencias que son sede de disposiciones anímicas tienen fundamento orgánico, se sigue que para un estudio completo de la personalidad no se puede prescindir de tal fundamento, y que las contingencias y modificaciones biológicas de los órganos de las potencias a las que pertenece la disposición de que se trate afectan también, desde su fundamento orgánico, a la disposición y, por lo tanto, a la personalidad. Esto no quiere decir, sin embargo, que toda la personalidad tenga sede orgánica, ni que sea una mera consecuencia de la base orgánica que, además, forma parte de la causa material (no eficiente) de la personalidad. El gran tema es si la personalidad es causada eficientemente por los influjos físicos del organismo y del ambiente, o por otros factores diversos.

b) La *materia ex qua* es el conjunto de elementos de los que un todo complejo está compuesto. En este sentido, hablar de la causa material es hablar de las partes de las que se compone un todo: “Las partes de una cosa son aquellas en las que se divide materialmente un todo; pues las partes se refieren al todo como la materia a la forma. Por ello en el II de los libros Físicos las partes se ponen en el género de la causa material, y el todo en el género de la causa formal”²⁸. Tomando este significado de materia en un sentido lato, se podría considerar que la materia de la personalidad es cada una de las disposiciones o hábitos que componen ese conjunto ordenado que la personalidad es. De todos modos, sólo muy impropriamente se puede hablar en este segundo caso de “materia” y de estar compuesto de elementos. En realidad, la personalidad no es el resultado de una suma de elementos, los rasgos, como una casa está compuesta de madera, de hierro o de ladrillos. Al igual que respecto del organismo²⁹ y como en la psicología de la percepción, también respecto de la personalidad es verdad que el todo es anterior a las partes. Así lo decía Rudolf Allers:

El carácter y la personalidad no se construyen a partir de pequeños pedazos, como un mosaico está hecho de de pequeñas piedrecitas. Si alguna de las piedras en ese mosaico no es del color justo o se ha roto, el obrero puede sacarla, tirarla y reemplazarla por otra del mismo tamaño; sólo tiene que considerar la piedra que está colocando, y las otras no le preocupan. No hay conexión real entre cada una de las piedras.

²⁸ *Summa Theologiae*, III, q. 90, a. 1, co.

²⁹ Cf. K. GOLDSTEIN, *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, American Book Company, New York 1939, 423: “[...] even the members themselves are artificially separated parts of the organism, which stand out only under the isolating view. One overlooks that the organism is, of course, *articulate* (*differentiated* into members) but does not *consist* of members: the members which we distinguish neither compose the organism, nor are they antagonistic to it, because the organism is nothing but the members themselves.”

Es distinto lo que sucede con la personalidad humana o el carácter humano. Para describir su peculiaridad, la psicología moderna usa el término “todo”.

La principal característica de un todo es la íntima interrelación de sus partes. Éstas están tan íntimamente unidas entre sí que ni siquiera se las puede llamar correctamente “partes”. Una parte tiene cierta posibilidad de una existencia separada; una hoja arrancada de un libro es todavía algo y existe por sí mismo, aunque contenga a veces sólo fragmentos sin sentido. Y una marca de lápiz en una página, o incluso una manchada e tinta no destruye el libro al que esta página pertenece. Pero en un verdadero todo, hay tan íntima conexión entre los varios aspectos -término preferible a “partes”- que ninguno puede sufrir una influencia sin que todo el resto sea influido también, y ninguno es capaz de existir por sí mismo, independientemente del resto³⁰.

Como hemos visto, esta concepción es compartida por otros autores, como Allport. De hecho, en gran medida su crítica de las psicologías puramente nomotéticas va dirigida contra una concepción que ve a la personalidad de modo elementarista, como un mero agregado de rasgos -en realidad, un mero constructo científico armado en base a la suma de rasgos-.

La afirmación del carácter de “todo” de la personalidad, y de la intrínseca dependencia de los rasgos entre sí, irreductible a la mera sumatoria de los rasgos, no debe llevar sin embargo a pensar que la personalidad no tiene partes. Es verdad, como dice Allers, que la palabra “parte” lleva en su uso más difundido a pensar en las partes cuantitativas de un ente inerte o artificial. Pero la palabra tiene muchos usos³¹. Santo Tomás distinguía las partes cuantitativas de las esenciales y las potenciales, y según ellas tres tipos distintos de totalidad:

Puesto que un todo es algo que se divide en partes, según una triple división hay una triple totalidad: Pues hay un todo que se divide en partes cuantitativas, como toda línea o todo cuerpo. Hay otro todo que se divide en partes de razón y de esencia: como lo definido se divide en las partes de la definición, y lo compuesto se resuelve en la materia y la forma. El tercer todo es potencial, que se divide en partes de virtud.³²

Primero que nada, santo Tomás no ve contraposición entre el todo y la parte. Un todo es algo que se divide en partes. Pero estas partes no son necesariamente sólo las partes cuantitativas. Hablar sólo de “aspectos” como sugiere Allers podría llevar a negar la distinción real entre las partes de la personalidad. La personalidad no es una realidad sustancial, sino que pertenece al nivel del accidente. No se trata tampoco de un sólo accidente, sino de un conjunto de ellos, porque la personalidad o el carácter es un conjunto de hábitos operativos, es decir de cualidades que tienen como sujeto una potencia.

³⁰ Cf. R. ALLERS, *Self Improvement*, Roman Catholic Books, s.f., 28-29.

³¹ En el diccionario de la Real Academia Española, se leen hasta 26 significados distintos. El primero de ellos es el siguiente: “Porción indeterminada de un todo”.

³² Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 8, co.

Hay dos tipos de parte, como se dice en el V de los Libros Metafísicos: la parte de la *esencia* y la parte de la *cantidad*. Las partes de la esencia son, naturalmente la forma y la materia, y lógicamente el género y la diferencia. [...] Pero como la cantidad está del lado de la materia, las partes de la cantidad son partes de la materia.³³

Respondeo dicendum quod duplex est pars, ut dicitur in V Metaphys. scilicet pars essentiae, et pars quantitatis. Partes quidem essentiae sunt, naturaliter quidem, forma et materia, logice autem, genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiae, unde et supra dictum est quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiae, partes quantitatis sunt partes materiae.

Primero pone la razón común de todo, que consiste en dos cosas. La primera, que la perfección del todo está integrada por las partes. [...] la segunda es que las partes se unen en el todo. Y así dice que el todo *es contenedor de los contenidos*, es decir de las partes, de tal manera que esos contenidos son algo uno en el todo.

En segundo lugar pone dos modos de *todo*, diciendo que *todo* se dice de dos maneras; o de tal modo que cada uno de los contenidos por el todo contenedor sea *el mismo uno*, es decir el mismo todo contenedor, lo que sucede en el todo universal predicado de cualquiera de sus partes. O que de las partes se constituya algo uno de tal manera que no cualquiera de sus partes sea aquel uno. Y esta es la razón de todo integral, que no se predica de ninguna de sus partes integrales.³⁴

Las partes de las que se constituye un todo pueden estar de dos maneras en el todo. Primero, en potencia, segundo, en acto. Las partes están en potencia en el todo continuo; en acto, en el todo no continuo, como las piedras están en acto en el montón. Es más uno, y por lo tanto más todo, lo continuo que lo no continuo. Y por eso dice que es necesario que las partes estén en el todo, especialmente en potencia como en el todo continuo. Y si no en potencia, por lo menos *energeia*, es decir en acto. Pues se llama *energeia* la acción interior.

³³ *Summa Theologiae*, III, q. 90, a. 2, co.

³⁴ *In V. Metaph.*, lib. 5, l. 21, n. 14-15: "Primo ponit rationem communem totius, quae consistit in duobus. Primo in hoc quod perfectio totius integratur ex partibus. Et significat hoc, cum dicit quod totum dicitur cui nulla suarum partium deest, ex quibus scilicet partibus dicitur totum natura, idest totum secundum suam naturam constituitur. Secundum est quod partes uniuntur in toto. Et sic dicit quod totum continens est contenta, scilicet partes, ita quod illa contenta sunt aliquid unum in toto. Secundo ibi, hoc autem ponit duos modos totius; dicens quod totum dicitur dupliciter; aut ita quod unumquodque contentorum a toto continente, sit ipsum unum, scilicet ipsum totum continens, quod est in toto universali de qualibet suarum partium praedicato. Aut ex partibus constituatur unum, ita quod non quaelibet partium sit unum illud. Et haec est ratio totius integralis, quod de nulla suarum partium integralium praedicatur."

Aunque sea más un todo cuando las partes están en éste en potencia que cuando están en acto, sin embargo, si contemplamos las partes, éstas son más cuando están en acto, que cuando están en potencia.³⁵

Los rasgos son partes integrales de la personalidad. No se trata de un todo continuo, porque cada parte de la personalidad es en acto, en la medida en que los hábitos y disposiciones son actos realmente distintos entre sí, y en la medida en que las potencias en que inhiere son distintas y sus objetos son diversos. Se trata de una unidad de orden. Pero hay tal dependencia entre los hábitos que éstos no son los mismos fuera de ese orden. Dejamos sin embargo, este tema para el punto siguiente.

Aunque se puede ver también a los hábitos como partes potenciales del alma o de la persona, no de la personalidad, a no ser que entendamos por personalidad al alma o a la persona en cuanto sujetos de los hábitos, como parece ser el caso de la definición de personalidad de Pío XII: “la unidad psicosomática del hombre en cuanto gobernada y dirigida por el alma”. Esto nos ilumina sobre un peligro que se debe evitar, y que no siempre se tiene presente en la psicología contemporánea: hay que cuidarse de hipostasiar la personalidad. Cuando hablamos de la personalidad como un todo, podemos correr el peligro de considerarlo como una realidad autónoma respecto de la persona en la que inhiere. Como todos los accidentes, la personalidad propiamente no “es”, sino que por ella la sustancia (la persona) es de una determinada manera. La unidad de la personalidad como un todo, es en realidad la unidad operativa de la persona humana. Es la persona la que es propiamente una, en cuanto a sus inclinaciones operativas, por la personalidad. Pero ese conjunto de cualidades, que podríamos considerar como partes integrales de la personalidad, conforma una totalidad ¿En virtud de qué? Es aquí donde entra en juego la causa formal.

B. La causa formal

Si la causa material (*ex qua*) de la personalidad es el conjunto de disposiciones o hábitos, la causa formal es el orden de estos hábitos entre sí. La personalidad es una realidad compleja, pero no un mero agregado unívoco y plano de rasgos que tienen la misma importancia, sino un orden, o mejor una pluralidad organizada en base a un designio, un plan.

En las realidades morales la forma de un acto se toma principalmente del fin. La razón de esto es que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y casi forma es el fin. [...] Por lo que es necesario que en las realidades morales lo que

³⁵ *In V. Metaph.*, lib. 5, l. 21, nn. 18-19: “Partes autem ex quibus constituitur totum dupliciter possunt esse in toto. Uno modo in potentia, alio modo in actu. Partes quidem sunt in potentia in toto continuo; actu vero in toto non continuo, sicut lapides actu sunt in acervo. Magis autem est unum, et per consequens magis totum, continuum, quam non continuum. Et ideo dicit quod oportet partes inesse toti, maxime quidem in potentia sicut in toto continuo. Et si non in potentia, saltem energia, idest in actu. Dicitur enim energia, interior actio. Licet autem magis sit totum quando partes sunt in eo in potentia, quam quando sunt actu, tamen si respiciamus ad partes, magis sunt ipsae partes, quando sunt actu, quam quando sunt in potentia.”

da al acto su orden al fin, también le de la forma. (II-II, q. 23, a. 8, co).

C. La causa final

La personalidad, tal como la hemos definido, es una organización operativa, es decir, ordenada a la operación. En el orden de las operaciones, dice la tradición aristotélico-tomista, el principio explicativo principal es el fin y la forma la determina el fin. Por eso, el sentido de ese orden en que consiste la forma de la personalidad está dado, a su vez, por otro orden, el de la personalidad en su globalidad respecto a un principio extrínseco, que es el *fin último* al que la persona tiende. Cada hábito tiende a un fin o bien propio. Pero la totalidad de la estructura operativa de la persona sólo se comprende desde el fin o bien que pone orden y jerarquía en los hábitos. En este sentido, y más allá de la valoración que sus otras opiniones nos merezcan, tenían razón autores como Stern, Adler y Allers cuando consideraban que la personalidad se entiende desde el fin o, como lo llamaba Adler, el “sentido de la vida”³⁶. Aunque

³⁶ Cf. A. ADLER, *Der Sinn des Lebens*, trad. esp. De O. Brachfeld, *El sentido de la vida*, Miracle, Barcelona 1970, 20: “El estilo vital recae sobre todas las formas de expresión, el todo sobre las partes. Si algún defecto existe, se manifestará no en la expresión parcial, sino en la ley del movimiento, en el objetivo final del estilo de vida”. Desde esta postura, Adler critica la visión “causal” (en el sentido restringido antes mencionado, es decir mecanicista) de la psicología de su tiempo, en particular de Freud; ib. 20-21: “Esta noción me ha permitido comprender que toda la aparente causalidad de la vida anímica obedece a la propensión de muchos psicólogos a presentar al vulgo sus dogmas bajo un disfraz mecanicista o fisicista: ora es una bomba de agua la que sirve de término de comparación, ora un imán con sus polos opuestos, ora un animal en grave aprieto que lucha por la satisfacción de sus necesidades más elementales. Con este enfoque poco puede en verdad captarse de las fundamentales diferencias que ofrece la vida anímica del hombre”. Aun reconociendo este enorme mérito de la escuela adleriana, a veces se tiende a la exageración. Es cierto que la personalidad en cuanto tal se entiende sobre todo desde el fin último, pero esto no debe llevar a dos errores posibles: 1) a negar la existencia de cierta pluralidad real de rasgos o hábitos con *relativa* independencia entre sí (las virtudes están conexas, pero no necesariamente los vicios); 2) a negar la existencia de actos mentales indeliberados, sean estos determinados desde el punto de vista psico-sensitivo, sean absolutamente casuales. Este último es el error exactamente opuesto al freudiano. Si para Freud en última instancia todo acto psíquico, a pesar de su posible apariencia de libre desde la conciencia, está completamente determinado desde lo inconsciente (Freud niega tanto la libertad como la casualidad); en Adler a veces se vislumbra el peligro de considerar todo acto como explicable dentro del fin. Pero, los actos humanos son libres, por lo que se puede actuar ocasionalmente fuera del orden al fin preconcebido (por eso es posible el cambio de hábitos). Hay otros actos que, por motivos diversos, a veces no proceden plenamente en orden a ese fin, pues no son plenamente conscientes. Este error se da ya explícitamente en el “psicoanálisis existencial” de Sartre; cf. J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1966, 693-694: “El *principio* de este psicoanálisis es que el hombre es una totalidad y no una colección; que, en consecuencia, se expresa íntegro en la más insignificante y superficial de sus conductas; en otras palabras, no al gesto, tic, acto humano que no sea *revelador*. / El *objeto* de este psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre, es decir, sacar a plena luz las revelaciones que cada uno de ellos contiene y fijarlas conceptualmente”; ib. 700: “[El psicoanálisis existencial es] un método destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es. Como lo que busca es una *elección de ser* al mismo tiempo que un *ser*, debe reducir los comportamientos singulares a las relaciones fundamentales, no de sexualidad o de voluntad de poderío, sino *de ser*, que se expresan en esos comportamientos. Va, pues, guiado desde el origen hacia una comprensión del ser y no debe asignarse otro objetivo que encontrar el ser y la manera de ser del ser frente a ese ser”. En estas expresiones de Sartre se ve también la confusión total entre persona y personalidad. Para Sartre, ser autores de nuestra personalidad es al mismo tiempo la absoluta autocreación como personas.

la personalidad humana es compleja, y la consideración sólo desde la causa final no es suficiente para entender todos sus pormenores, es también cierto que sin esta causa, no se entiende en profundidad ninguna de las otras.

D. La causa eficiente

Hemos dejado para el final el tema de la causa eficiente, no porque lo consideremos el más importante (pues la final es la “*causa causarum*”), sino porque ha sido uno de los más discutidos en la psicología de los últimos cien años. En este sentido es célebre la alternativa entre *natura* y *cultura*, que no es sino el dilema, que hemos planteado anteriormente, propio de la visión científicista moderna, de la primacía de la explicación biológica o socio-cultural: o la personalidad la causan factores orgánicos (genéticos, congénitos, climáticos, alimenticios, neurales, endocrinos, etc.) o la causan factores sociales (la familia, las instituciones, la cultura, el lenguaje, etc.). Así planteaba este problema en una obra clásica el psicoanalista y pedagogo Jean-Claude Filloux, que por su parte se inclina por una solución de tipo dialéctico:

Nadie niega que el desarrollo individual sea, en parte, función de elementos constitucionales *dados*. El único problema consiste en averiguar cuál es su influencia, hasta qué punto determinan la historia individual y, en consecuencia, cuál es en la conducta la proporción entre lo dado, por una parte, y las estructuras adquiridas en contacto con el medio, por la otra. Es la aporía clásica de las relaciones *nature-nurture* de la terminología anglosajona; de lo *innato* y lo *adquirido* o de la *herencia* y el *medio*, de nuestra terminología. Los términos ‘natura’ y ‘nurtura’ tienen la ventaja de ser muy generales; en particular, presenta el primero la conveniencia de no limitar arbitrariamente el contenido de lo dado, y el segundo, de connotar, a la vez, el ambiente y sus resultados³⁷.

Esta es la situación que todavía se plantea hoy entre los estudiosos de la personalidad. Por nuestra parte, pensamos que, sin negar el importante papel de éstos y otros factores, la personalidad en cuanto personalidad tiene como factor determinante lo específicamente humano; es decir: la razón y la voluntad, que son el principio de la facultad de libre arbitrio. Las disposiciones anímicas son parte de la personalidad, en sentido propio, si, o son el resultado de actos *elícitos* de la voluntad, o el de actos *imperados* por ésta. Lamentablemente, tanto este lenguaje, como la realidad que se significa con él, son algo casi completamente desconocido para la psicología contemporánea.

Para una crítica de la postura de Sartre, cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995, 167-168: “[...] para poder elegir es necesario tener ya algún ser, el cual, por tanto, no puede ser un elegir ni tampoco puede ser autoelegido. Yo me elijo a mí mismo en tanto que elijo algo para mí [...], y este ‘para mí’ me presupone ya hecho en mi realidad más radical, que es la de mi sustancia. [...] La posibilidad de un yo elegido presupone, de un modo necesario, la efectiva realidad de un yo que elige, y este yo, a cuyo cargo corre la elección, no es un yo nulo, enteramente por hacer (tal yo no podría hacer ni elegir nada), sino un yo sustancialmente ya hecho. Lo cual no quiere decir que toda posible determinación ulterior suya sea meramente ‘accidental’ (en la acepción de escasamente relevante, ‘quantité négligeable’), sino que es ‘accidente’ (en sentido ontológico): algo que en su sujeto presupone una estructura básica ya hecha”.

³⁷ J.-C. FILLoux, *La personnalité*, PUF, Paris 1957; trad. esp. *La personalidad*, EudeBA, Buenos Aires 1987, 19.

Capítulo 4. El sujeto de la personalidad

4.1. Los estratos subjetivos de la personalidad

A. La corporalidad

Aunque en la noción de persona no esté contenida necesariamente la corporalidad (sino, en todo caso, la individualidad)³⁸, es esencial a la persona *humana* el ser corporal. La persona humana no es un espíritu puro, ni una idea que se sirve de un cuerpo al que se uniría accidentalmente, o con el que tendría una relación dialéctica.³⁹ A tal punto esto es así que, según santo Tomás, aunque el alma subsiste luego de la muerte, mientras que el cuerpo se corrompe, sin embargo ya no hay persona, pues está vulnerada la completud de la naturaleza humana, que resulta de la compenetración de alma y cuerpo. Los hombres somos personas corporales. Hay autores que dicen que no “tenemos” un cuerpo, sino que “somos” un cuerpo, lo que se puede interpretar correctamente siempre que no se reduzca nuestro ser a la corporalidad, aunque muchas veces suponga la tesis de la superfluidad de la distinción de alma y cuerpo. Santo Tomás decía muy claramente: “Aunque el alma es parte del cuerpo del hombre, no es todo el hombre, y mi alma no es yo.” (“*anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*”).⁴⁰

Los filósofos escolásticos sostenían también que el “principio de individuación”, es decir aquel principio por el cual la misma naturaleza humana se realiza en distintos sujetos, es la “*materia signata quantitate*”, la materia sellada por la cantidad, es decir, la diferente porción de materia en la que se realiza nuestra humanidad.⁴¹ Como en la noción de persona está implicada la individualidad, y como la individualidad humana depende de la materia, nosotros no seríamos personas sin la materia -aunque ésta no sea el “constitutivo formal” de la persona-.

Por el mismo motivo por el que no se puede prescindir de la corporalidad para comprender a la *persona* humana, tampoco se puede obviar la referencia a la corporalidad del hombre para entender la *personalidad* humana. Del hecho de que nuestras humanidades se realicen en “porciones de materia” distintas, surgen las variaciones originarias en las que se funda, materialmente, nuestro

³⁸ Para la doctrina católica, también los ángeles son personas, aunque sean incorpóreos, y Dios es tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) que subsisten en una misma naturaleza.

³⁹ Según Frankl, “el hombre empieza a ser hombre en el punto donde puede enfrentarse a la realidad psicofísica” [V. E. FRANKL, “El hombre incondicionado (Lecciones metaclínicas)”, en *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1987, 181]. *Ibidem*, 180: “Esta unidad y totalidad dialéctica, donde se funden la facticidad psicofísica y la existencia espiritual en la realidad humana, indica lo que ya hemos visto repetidamente: que la neta separación entre lo espiritual y lo psicofísico sólo puede tener un valor heurístico. Pero ¿no hay otra razón? Esa separación debe ser meramente heurística porque *el espíritu no es una sustancia, sino pura dynamis*. Hemos visto ya que el mismo espíritu se puede definir como *aquello que se contrapone a sí mismo*. Por eso lo espiritual no puede ser sustancia en el sentido tradicional del término.”

⁴⁰ *Super I Cor.*, cap. 15, l. 2. Alasdair MacIntyre dice, en referencia a este texto: “A lo mejor ésta es una lección que debemos aprender de nuevo quienes nos definimos hoy en día como aristotélicos modernos a partir quizá de aquellas investigaciones fenomenológicas que también hicieron posible que Merleau-Ponty concluyera que yo soy mi cuerpo” [A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001, 21].

⁴¹ Cf. los clásicos libros de U. DEGL’INNOCENTI, *Il pensiero di San Tommaso sul principio d’individuazione*, Divus Thomas, Piacenza 1942; *Il Principio d’individuazione nella scuola tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1971.

carácter. Aquí entran en juego todos los factores genéticos, congénitos, climáticos, ambientales, nutricionales, etc., que determinan nuestra constitución y nuestro temperamento. La personalidad humana no se puede comprender acabadamente a partir de estos factores, pero sin ellos no estamos hablando de la personalidad humana.

Tampoco significa esto sostener una concepción fisicista y mecanicista de la personalidad. El cuerpo del que hablamos, que está -por el hecho de ser cuerpo- sujeto a las leyes que rigen a los cuerpos físicos, es un organismo viviente y no un cuerpo más entre los cuerpos no vivientes, o una forma más perfecta de máquina como pensaban Hobbes, Descartes o La Mettrie, y más recientemente el conductismo radical (J. Watson, B. F. Skinner). Y la única manera de explicar convenientemente las realidades biológicas, se trate del ser vivo del que se trate, es recurriendo a un principio distinto del cuerpo mismo y de las leyes que lo regulan, principio que los antiguos llamaban "alma". El alma es el principio por el que el cuerpo del ser vivo es distinto del cuerpo inerte: es decir, por el que se explica su espontaneidad, su inmanencia y su teleología. Es la misma corporalidad de la personalidad humana la que nos remite al alma y hace necesaria una referencia a la misma.

Sin embargo, en el contexto de la presente obra, no nos proponemos esclarecer esta realidad central que fundamenta nuestra vida. Para nuestro fin, nos basta analizar las "partes" del alma en las que se funda el dinamismo operativo de nuestra personalidad.

B. *Pars sensitiva y mens*

La persona humana es muy compleja, y es evidente que en ella conviven distintas dimensiones, no sólo gradual sino también cualitativamente diversas. Esta variedad o diversidad de dimensiones no es homóloga sino analógica. Y no es de por sí caótica, sino que supone una jerarquía, dada por el carácter central o periférico de las distintas partes y facultades. Esto se manifiesta claramente cuando esta armonía basada en la jerarquía se rompe, y sobreviene el desequilibrio y el malestar.

Hay evidentemente una "parte" o un conjunto de cualidades que es superior y directivo, y hay otra que, aún formando parte de la misma y única persona, tiene su sentido por aquel nivel superior, que está hecho para dirigirlo. Es lo que Aristóteles llamaba las partes "superior" e "inferior" del alma, y que los medievales llamaban "parte intelectual" o "mente" (*mens*) y "parte sensitiva". Esta parte sensitiva, que incluye no sólo a los sentidos, sino también a facultades que muchos hoy consideran como "superiores" (imaginación, instinto y pensamiento concreto, memoria), y la afectividad sensitiva (la *sensualitas*), es evidente que no es aquello que nos define como personas, a pesar de que nosotros los hombres no seamos personas sin ellas, y que en nosotros ellas sean de algún modo "rationales por participación", es decir, se den de un modo propiamente humano, por lo que conforman justamente como la "materia" de nuestra "personalidad". Cómo se da esto es justamente de lo que se trata generalmente en la Psicología de la Personalidad.

Hay también un nivel inferior a éstos, la "parte vegetativa", que no es influenciado *directamente* por la actividad cognitiva y afectiva de aquéllas. Sin embargo, como la vida de los órganos que sostienen la "pars sensitiva" depende de la actividad vegetativa de dichos órganos (y de sus elementos) y de otros órganos relacionados con ellos, la vida psíquica (en el sentido

moderno de "animal", cognitivo-emocional) depende de la vida vegetativa. Y, viceversa, las modificaciones orgánicas que constituyen los actos psíquicos de la parte sensitiva (actos de sensación, de valoración particular, de memoria, de deseo, de ira, de tristeza, etc.), pueden influir, indirectamente en la actividad vegetativa, dando lugar a veces incluso a enfermedades (llamadas por eso "psicosomáticas" o también "neurosis de órgano").⁴²

C. La inteligencia

Lo cierto es que, aunque la conciencia, la inteligencia y la voluntad no se identifiquen *simpliciter* en nosotros con la persona, sin embargo, ellas son la manifestación más propia de aquello que es el elemento determinante en nuestro ser persona, nuestra mente espiritual. Por eso, una recta comprensión de lo que sean la inteligencia y la voluntad es central para comprender la persona y, consiguientemente, la personalidad (y toda la psicología humana). Y, por el contrario, una concepción falsa, que deforme el verdadero significado de ambas, necesariamente llevará a una incomprensión y tergiversación de lo que son la persona y la personalidad humanas.

El ejemplo de la inteligencia es muy claro. En la psicología contemporánea es regla, aún en las psicologías así llamadas "cognitivas", la concepción según la cual la inteligencia no sería otra cosa que:

α. Una *función* que no estaría orientada al conocimiento de la verdad, sino sólo a la resolución de problemas de adaptación, surgidos de las necesidades biológicas del animal humano.

β. Por lo tanto, la inteligencia y su acto no serían el fin de las facultades de la "parte sensitiva", sino que por el contrario serían la inteligencia y la intelección los que se ordenarían a las finalidades vitales de la "parte inferior".

γ. Como base de todo esto, la inteligencia y la conciencia no serían otra cosa que el resultado de la evolución del cerebro humano, y se identificarían con sólo una función (periférica) del mismo.

Un ejemplo de lo que decimos es la concepción de la inteligencia propia de E. Claparède:

"¿Cuál es el rol, la función de la inteligencia en la vida del individuo? Para esta pregunta no hay sino una sola respuesta posible: la inteligencia es un instrumento de adaptación que entra en juego cuando fallan los otros instrumentos de adaptación, que son el instinto y el hábito. La inteligencia interviene, en efecto, cuando el instinto se encuentra ante una situación que no despierta ni a su instinto, ni a sus automatismos adquiridos. No hay necesidad de la inteligencia para cerrar las pupilas cuando la luz es demasiado viva, ni para reencontrar el hogar habitual.

La inteligencia, como vemos, responde a una necesidad. Ella está, pues, desde el punto de vista biológico, en el mismo plano que todas las otras actividades, que son estimuladas por la necesidad. La necesidad particular que activa la inteligencia es la *necesidad de adaptación*, que surge cuando un individuo se encuentra desadaptado respecto de las circunstancias ambientales".⁴³

⁴² Cf. el clásico O. SCHWARZ (DIR.), *Psicogénesis y psicoterapia de los síntomas corporales*, Barcelona, Labor 1952, en el que colaboraron autores de la talla de Rudolf Allers y Paul Schilder.

⁴³ E. CLAPARÈDE, *L'éducation fonctionnelle*, Éditions Fabert, Paris 2003, 131.

Explícitamente en la misma línea de Claparède se mueve J. Piaget, continuador de éste en el Instituto Jean-Jacques Rousseau (Ginebra), y de él depende generalmente la concepción de la inteligencia de la gran parte de los psicólogos posteriores. Dice Piaget:

"Toda conducta, ya se trate de un acto dirigido al exterior, o interiorizado en pensamiento, se presenta como una adaptación o, más precisamente, como una readaptación. El individuo no actúa si no experimenta una necesidad, es decir, si el equilibrio entre el medio y el organismo es momentáneamente roto, y la acción tiende a restablecer el equilibrio, es decir, a readaptar el organismo (Claparède)."⁴⁴

"Es en esta reestructuración de la conducta que consiste su aspecto cognitivo. Una percepción, un aprendizaje sensorio-motor (costumbre, etc.), un acto de comprensión, un razonamiento, etc., se dirigen todos a estructurar, de una manera u otra, las relaciones entre el medio y el organismo."⁴⁵

"Si la inteligencia es adaptación, conviene antes que nada definir esta última. Ahora, descartando las dificultades del lenguaje finalista, la adaptación debe ser caracterizada como un equilibrio entre las acciones del organismo sobre el medio y las acciones inversas. Se puede llamar "asimilación", tomando este término en su sentido más amplio, la acción del organismo sobre los objetos que lo rodean, en tanto que esta acción depende de conductas anteriores dirigidas a los mismos objetos u otros análogos [...]. La asimilación mental es, pues, la incorporación de los objetos en los esquemas de conducta, no siendo estos esquemas otra cosa que la matriz de las acciones susceptibles de ser repetidas activamente.

A su vez, el medio actúa sobre el organismo, y se puede designar a esta acción inversa con el término de "acomodación", según el uso de los biólogos, suponiendo que el ser viviente no sufre jamás tal cual la reacción de los cuerpos que lo rodean, sino que modifica simplemente el ciclo asimilador acomodándolo a ellos. [...] Dicho esto, podemos entonces definir la adaptación como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación, lo que equivale a decir un equilibrio de intercambios entre el sujeto y los objetos."⁴⁶

No se comprende en estas teorías, creadas por estudiosos venidos de la medicina y de la biología, la especificidad del acto intelectual respecto de cualquier otra "recepción" o "acción" en relación con el medio físico. Para entender, el hombre tiene que recibir de alguna manera de las cosas corporales, porque es la esencia de éstas a la que naturalmente tiene dirigida su atención. Sin embargo, ya el más simple acto de percepción sensitiva es algo cualitativamente distinto del recibir físico, aunque en su proceso intervengan constitutivamente inmutaciones físicas. Conocer implica recibir una cualidad de la cosa (un "eidos", una "forma"), sin su sujeto material, aunque con sus condiciones individuantes provenientes de su materialidad, en el caso del

⁴⁴ J. PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Librairie Armand Colin, Paris 1967, 10. Advértase que Piaget concibe la acción sólo como una tendencia a restablecer un equilibrio orgánico perdido, y por eso pierde la dimensión de la acción que brota de la plenitud, que es lo propio de la acción espiritual, como la del intelecto, que es manifestación vital de una plenitud de ser.

⁴⁵ *Ibidem*, 12.

⁴⁶ *Ibidem*, 14.

conocimiento sensitivo. En el conocimiento intelectual humano, que supone el sensitivo, se llega a prescindir, por la actualidad connatural del espíritu (*nous poietikós, intellectus agens*) -y por lo tanto por su acción- de estos caracteres individuantes que causan la ininteligibilidad actual de las cosas naturales y les dan sus rasgos de contingencia. Se alcanza la universalidad, de la que ningún principio físico ni biológico puede dar cuenta suficiente. Al entender llegamos a conocer en toda su profundidad aquello de que “el alma es en cierta forma todas las cosas”.⁴⁷

Hay también una reducción de lo biológico o lo vital al ámbito de lo físico-orgánico. No se comprende la intelección como el mayor acto vital. Un acto se puede considerar como vital, y no como el mero resultado pasivo de cualquier tipo de acción física sobre un individuo material, cuando es un acto espontáneo y que termina en una perfección inmanente al sujeto que lo origina. Es la diferencia entre las acciones transeúntes -que producen una transformación de tipo físico en alguna realidad exterior- y las acciones inmanentes -que terminan en un resultado de alguna manera interior a quien lo emana-. En este sentido el principal acto vital es el de la intelección, que procede de la mente y cuyo término, el “concepto” en el que comprendemos lo entendido, a partir de la actualidad ya poseída por la “asimilación” del alma a “todas las cosas”, expresa nuestro ser más profundo permaneciendo en el interior mismo de la mente. Entender implica ser y vivir más hondamente.⁴⁸

Por eso es absurda la subordinación de la acción más vital a acciones menos vitales y más cercanas a la exterioridad sin vida de la materia, como sería si la inteligencia se subordinara a las necesidades biológicas (en su sentido materialista), y no fueran éstas las que existen a causa de la inteligencia.

Mientras esto no se llegue a entender, ningún “giro cognitivista” será realmente digno de este nombre, y superará por muy poco al conductismo y al biologismo. En realidad se confunde la inteligencia o “razón universal” con lo que los árabes y escolásticos medievales llamaban “vis cogitativa” o “razón particular”, que es como una capacidad de evaluación y de razonamiento concreto que se da principalmente en los hombres, y que sí tiene una íntima conexión con las “necesidades”, como tendremos tal vez oportunidad de explicar. Esta capacidad de pensamiento concreto, que reside en el cerebro, funciona normalmente en íntima conexión con la inteligencia (que es inmaterial y espiritual, lo que se demuestra, entre otras cosas, por la capacidad para lo universal y por la de reflexionar sobre sí mismo -entendemos que entendemos, pero no vemos nuestro acto de ver-), por esto mismo es fácilmente confundida con ésta.

⁴⁷ El constructivismo (del que Piaget es uno de los principales representantes) no escapa a la visión fisicista del conocimiento que sus representantes critican (con razón) en la visión *objetivista* del conocimiento. Porque aquellos conciben en modo excesivamente físico la “construcción del conocimiento”, de tal manera que el “constructo” se interpondría entre el sujeto y la realidad (que permanecería inaccesible), o se identificaría a tal punto con ella que sería la construcción misma de la realidad (idealismo). En ambos casos, objetivismo y constructivismo, no se termina de comprender que la distinción entre sujeto y objeto corresponde al intelecto en potencia, mientras que “el intelecto en acto es lo entendido en acto”. Cf. M. F. ECHAVARRÍA, “¿Objetivismo o constructivismo? La teoría aristotélico-tomista del conocimiento como alternativa a la falsa opción cognitivista entre racionalismo realista ingenuo y constructivismo” (de próxima publicación).

⁴⁸ Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987.

D. La voluntad

3.2. El problema del “yo”

A. El “yo” como complejo de representaciones

Desde los planteos de la psicología empirista, pasando por el mecanicismo de las representaciones de Herbart, las teorías de la psiquiatría francesa sobre la disociación psíquica, la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis, se ha puesto en tela de juicio la creencia en la existencia de un yo substancial permanente e idéntico en el tiempo.

Para Hume, la realidad parece reducirse a hechos de conciencia, no sólo sin correlato objetivo, sino también sin sujeto pensante. Para Kant, la conciencia es propia del sujeto empírico y está relacionada con el tiempo, forma *a priori* de la sensibilidad; pero la apercepción trascendental no tiene un sujeto experimentable sino sólo un sujeto lógico, que puede ser llamado tanto “yo” como “ello”.⁴⁹ La mayoría de los psicólogos y psiquiatras se mueven en un terreno intermedio entre estos dos autores.

Por ejemplo, el psiquiatra suizo Eugen Bleuler define al yo de la siguiente manera: “La mayor parte de nuestras funciones psíquicas tienen una continuidad, por lo que lo vivido se une entre sí por la memoria y todo ello se fija a un complejo de representaciones y recuerdos que es constante y sólido, al yo. Éste, bien considerado, consta de todos los engramas de sucesos anteriores más los psiquismos actuales.”⁵⁰

El yo sería un “complejo”⁵¹, un conjunto de representaciones valoradas biológicamente⁵² (Freud dice, con menor precisión, “investidas de afecto”⁵³). A este complejo, resultado de la interacción del organismo con el ambiente, se adherirían después las demás representaciones concientes. Esta visión se basa en la concepción mecanicista de J. F. Herbart, que concibe al yo como el lugar donde se entrecruzan los conjuntos de representaciones, entendidos como fuerzas en equilibrio. Por la *apercepción*, las nuevas representaciones, que rompen el equilibrio, se incorporarían en los conjuntos de representaciones

⁴⁹ "Por ese YO o ÉL, o ELLO (la cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto trascendental de los pensamientos que son sus predicados y del cual separadamente nunca podemos tener el más mínimo concepto." (I. KANT, *Crítica de la razón pura*, II parte, segunda división, libro 2, c. 1).

⁵⁰ E. BLEULER, *Tratado de psiquiatría*, Calpe, Madrid 1924, 38. Bleuler identifica el yo con la "personalidad" (*ib.*): "La personalidad, por tanto, no es nada inmutable. En sus representaciones constituyentes cambia continuamente según objetivos momentáneos, pero aún más según la experiencia".

⁵¹ De Bleuler y Jung (que trabajó con Bleuler en la clínica de Burghölzli, en Zurich), quienes a su vez dependen de Pierre Janet -y antes de Herbart-, toma Freud la noción de "complejo psíquico".

⁵² Es decir, se trata de lo que los escolásticos llamaban "*intentiones insensatae*", objeto de las facultades valorativa natural o razón particular (*estimativa-cogitativa*) y de la *memorativa*. Hemos demostrado en otro lado que lo que estos autores llaman "complejos" corresponde a lo que la tradición aristotélico-tomista denomina "*experimentum*"; cf. "*Experimentum*, evaluación de lo particular e inclinación afectiva según Santo Tomás", en *Actas de la XVI Semana Tomista "Santo Tomás el tiempo y la historia"*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, septiembre de 2001.

⁵³ . S. FREUD, "Cinco conferencias sobre psicoanálisis" (1910), en *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires 1991, 27: "Es de todo punto adecuado llamar 'complejo', siguiendo a la escuela de Zurich (Bleuler, Jung y otros), a un grupo de elementos de representación investidos de afecto."

preexistentes. Los conjuntos de representaciones que tienen menos fuerza “descienden” y no llegan a superar el *umbral de la conciencia*, pero permanecen activos pugnando por “subir”. También para autores como Freud y Jung, además del complejo del yo -que a pesar de ser en lo que reside la conciencia, no se identificaría con ésta-, hay otra serie de complejos inconscientes que interfieren como entidades ajenas a la vida consciente, e incluso como personalidades alternativas y con finalidad y voluntad propias.

Como sea, para estos autores la identidad personal es algo que se conquista, o más bien que nos acaece si tenemos la fortuna de contar con un ambiente psicológico adecuado para ello, y que de todos modos jamás se logra de modo tal que no contenga fisuras y contradicciones, que son fuente de neurosis y en los casos más graves de psicosis.⁵⁴

El yo es, desde esta perspectiva, una especie de memoria o residuo experimental de la propia biografía. Soy yo en la medida en que llego a tener, conservar y aumentar el complejo nuclear de mi yo. Sin esta memoria, no soy, o soy otro, puro “ello”.

La consecuencia para la teoría de la personalidad es de muy amplio alcance; una concepción “dinámica” de la personalidad: persona y personalidad son lo mismo. No se es persona en todo momento, sino que es algo que se llega a ser gracias al desarrollo de la memoria o del complejo del yo; éste sería el proceso de “individuación”, “hominización” o “personalización”. Este complejo del yo sería tomado como punto de referencia para el sentido de la propia identidad temporal. Sin este yo, que además para la psicología de lo profundo es sólo una pequeña parte de la vida psíquica emergente, dominada por detrás por otras tantas personalidades y complejos inconscientes, no hay persona, sino un mero organismo biológico.

No es éste el lugar para criticar exhaustivamente estas posturas. Nuestra intención es presentar una explicación alternativa que haga mayor justicia a la experiencia integral y a la dignidad de la persona humana.

B. Las potencias

No es posible desarrollar correctamente este tema, a nuestro juicio, si, antes que nada, no se recurre a la doctrina de las facultades del alma. Ésta nos hace comprender, en primer lugar, que las “representaciones” son de un sujeto preexistente que tiene, al menos, la capacidad de representar. Decir que “Herbart tiene el relevante mérito histórico de haber rechazado decididamente la vieja teoría de las facultades del alma”⁵⁵, es una pobre alabanza, pues ésta es una de las causas principales de la falta de precisión de la psicología contemporánea. Quien ha sufrido un desmayo, para poner un ejemplo leibniziano, tal vez actualmente no tenga ninguna representación, pero tiene la capacidad de representar. Por eso, cuando “vuelve en sí” puede tener representaciones. En cambio, una piedra, ni ahora ni nunca podrá sentir,

⁵⁴ Entre los psicoanalistas posteriores, Jacques Lacan ha sido el que más ha acentuado este aspecto, contraponiéndose a la “psicología del yo” de Heinz Hartmann; cf. J. LACAN, *Seminario (2). El yo en la Teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires 1986, 108: “El señor Hartmann, querubín del psicoanálisis, nos anuncia la gran nueva, después de la cual podremos dormir tranquilos: la existencia del ego autónomo. A este ego, que desde el inicio del descubrimiento freudiano siempre fue considerado conflictivo, que incluso cuando se lo situó como una función vinculada a la realidad nunca dejó de ser tenido por algo que, al igual que ésta, se conquista en un drama, a ese ego de pronto nos lo restituyen como un dato central.”

⁵⁵ R. PETTOELLO, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Bari 1988, 111.

representar ni desear, aunque reciba los mismos estímulos físicos que intervienen en la sensación; no tiene la capacidad, la potencia, la facultad. Hay un sujeto individual capaz de sentir y pensar, aún antes de tener ninguna sensación ni ningún pensamiento.

Este individuo, gracias a sus facultades, puede llegar a formar una variedad de conceptos, de imágenes y de valoraciones sobre sí mismo. Los autores antes mencionados no distinguen al sujeto de los actos psíquicos de sus “productos”, para usar una expresión no del todo adecuada, es decir sus conceptos, imágenes y valoraciones. Es cierto que estas últimas no son innatas, sino que llegamos a formarlas a lo largo de nuestro desarrollo y de nuestra vida. Sin embargo, ya somos una persona, un sujeto de naturaleza racional -en cuanto tenemos la capacidad racional, aunque no sea actualizada-, aún antes de formar ningún concepto, ninguna imagen ni ninguna valoración. Puedo tener todas las “representaciones” que quiera sobre mí mismo, combinadas y fusionadas en todos los complejos que se quiera. Y estas “representaciones” pueden ser adecuadas o inadecuadas. Sin embargo, “yo” no me reduzco a mis representaciones, aunque ellas formen parte de mí y realicen mi ser. Yo soy aquél que es capaz, entre otras cosas, de pensar, valorar, imaginar, desear...⁵⁶ Yo soy una persona, y lo soy desde que soy. No es correcto hablar de “el yo”, sino simplemente de yo, de mí mismo.

C. La experiencia

Esto no significa negar la importancia que estas imágenes, valoraciones y conceptos de mí mismo tienen en mi vida. Es verdad, por el contrario, que inciden de modo muy decisivo en el modo en que me comporto y encaro la existencia.

Para entender este punto correctamente es necesario hacer referencia al tema de la *experiencia*. La experiencia no es el simple resultado mecánico de la acumulación de sensaciones e ideas. El experimentar, humano, pero también animal, es un proceso en el que el viviente juega un rol activo. Un cazador experimentado, un juez experimentado, un psicólogo experimentado, etc., es un cazador, un juez o un psicólogo que ha realizado durante mucho tiempo tal actividad, y que por ello es apto para valorar o juzgar correctamente lo que se refiere al ámbito en que es experimentado (la caza, la justicia, la mente humana, etc.). Pero para adquirir experiencia no basta sentir pasivamente, ni tampoco actuar. Un psicólogo experimentado no es sólo aquél que ha visto a muchos hombres en situación clínica, ni que ha estado con muchos pacientes o clientes. Experimentado es aquel que tiene formado el hábito de evaluar correctamente la situación, ciertamente, entre otras cosas, por haberlo hecho en muchas ocasiones.

Para comprender qué es la experiencia es necesario entender qué es el “experimentar” o, como se suele decir en psicología el “vivenciar”, la vivencia. Una cosa es sentir e imaginar, y otra es *vivenciar*. La *vivencia* es la percepción significativa que implica una especie de juicio valorativo de la realidad. Llamamos *experiencia* al conjunto de vivencias que yo conservo en mi memoria. En la vivencia, junto al objeto percibido está la referencia vital al

⁵⁶ Y el *alma*, podríamos agregar -defendiendo esta realidad central tan vapuleada por la psicología de los últimos dos siglos-, es el principio interior por el que radicalmente pensamos, valoramos, imaginamos, sentimos, deseamos, etc. Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, L. II, c. 2, 414 a: “el alma es la causa primaria en virtud de la cual vivimos, percibimos y pensamos”.

sujeto que percibe. En toda vivencia (a la que a veces se llama también experiencia, porque es en el vivenciar que se llega a constituir la experiencia) la realidad es percibida en su conexión vital conmigo -o con quien sea que percibe, pues también los animales tienen a su modo vivencia-.

Pero, además, hay vivencias en las que lo que valoro son mis propias cualidades, acciones y pasiones. Si la vivencia conforma la experiencia, y si en toda vivencia está involucrada una relación al sujeto que experimenta, en toda experiencia hay una referencia al sujeto de la experiencia. A esto se añade que hay experiencia de sí mismo.

Esto, que hemos explicado tal vez en un lenguaje un tanto confuso, lo decía ya más sencillamente santo Tomás de Aquino, al tratar sobre la formación del *experimentum* a partir de la actividad valorativa de la *ratio particularis* o *cogitativa* y conservado en la memoria. El *experimentum* es un conjunto de *intentiones*, que es lo que aquí hemos llamado vivencias. Las *intentiones* se reúnen en conjuntos que son *experiencia*. Dice el Aquinate:

"Pero sobre la memoria en los hombres lo siguiente es el "*experimentum*", del que *algunos animales no participan sino poco*. Pues el "*experimentum*" se forma por la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de combinación es propia del hombre, y pertenece a la fuerza cogitativa, que es llamada razón particular; la cual compara las intenciones individuales, como la razón universal las intenciones universales. Y, como a partir de muchas sensaciones y recuerdos los animales proceden a buscar o evitar algo, por eso es *que parecen participar algo de la experiencia, aunque poco*."⁵⁷

Según este texto, la memoria no sólo conserva las distintas percepciones valoradas, es decir las vivencias, sino que conserva la experiencia o *experimentum* (*empeiría*, en Aristóteles), que se realiza por la comparación de muchos conocimientos y recuerdos singulares, con la ayuda de la razón particular.⁵⁸ Es decir, la conexión misma entre los recuerdos, conservados en la memoria, está sujeta a la actividad valorativa de la razón particular. Como, a su vez, este pensamiento concreto está en estrecha vinculación con las inclinaciones afectivas, la misma constitución de la experiencia está relacionada con la afectividad. Este tema lo profundizaremos más adelante, porque es esencial para comprender la dinámica concreta de la personalidad humana. El *experimentum* es el producto más elevado de las facultades del nivel sensitivo, y bajo la dirección de la razón universal juega un papel fundamental en la vida práctica .

Ésta es la realidad a la que los psicólogos de lo profundo se refieren con el término *complejo*. En todo complejo está implicado el sujeto que valora, y además hay un complejo que contiene las imágenes y valoraciones de mí mismo.⁵⁹ Pero este complejo no se identifica con mi yo.

⁵⁷ Cursivas nuestras; cf. *In I Metaphysicorum*, I, I, n. 15. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, c. 1, 980b 25 - 981a 1.

⁵⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, c. 1, 980b25 - 981a 1: "Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia."

⁵⁹ De esta imagen de sí mismo, forma parte lo que desde Paul Schilder se suele denominar "esquema corporal"; cf. E. KRAPF, *Psiquiatría*, Tomo I, Paidós, Buenos Aires 1959, 44: "No es posible actuar si no existe un esquema espacial que fija la posición actual y potencial del propio

D. Experiencia animal y experiencia humana

Hemos dicho que también en algunos animales (brutos) se da la vivencia y la experiencia. Para comprender, sin embargo, la personalidad humana, es necesario entender en qué se diferencian la experiencia del animal no racional y del hombre.

Los autores alemanes suelen decir que el vivir es "estar en el mundo". Dice K. Jaspers:

"Hay algunas categorías que se manifiestan en la interpretación de todo lo viviente y frente al alma se transforman hasta en las graduaciones más sublimes de su sentido, pero también se comportan analógicamente. A eso pertenece la *vida como existencia en su mundo*. Toda vida se realiza como codeterminación de un mundo interior y de un mundo circundante (Von Uexküll). Un fenómeno originario de la vida es: vivir en su mundo. Por eso no se debe investigar la existencia somática como el cuerpo anatómico con sus funciones fisiológicas en un espacio cualquiera, sino tan sólo como una vida en su ambiente, en el que es construida y se realiza, en una adaptabilidad al mundo perceptible y al mundo de la acción."⁶⁰

Todo viviente se entendería, entonces, por referencia a su "mundo". Y se suele diferenciar al hombre del animal diciendo que el animal bruto es incapaz de ir más allá de su mundo circundante o circum-mundo (*Umwelt*), que es el que sus necesidades biológicas hacen aparecer, mientras que el hombre está abierto al mundo, más allá de su mundo circundante (diríamos *quodammodo omnia...*). Así, dice Gehlen:

"Uexküll compara la seguridad con la que un animal se mueve en su circum-mundo a la del hombre en su vivienda. En esa vivienda el animal encuentra cosas conocidas desde hace mucho tiempo; es decir, 'porta-significados' propios de su especie (su alimento, sus caminos, su consorte, sus enemigos). Muchos animales sólo perciben de la posible riqueza del mundo muy pocas figuras (*Gestalt*), colores, olores y ruidos: solamente aquellos que parten de sus *especiales* portadores de significados."⁶¹

El animal no sólo percibe, sino que también valora. Así, tiene una forma más o menos desarrollada de vivencia, según la especie animal de que se trate. Sin embargo, en esa valoración el animal es movido por sus necesidades vitales, tanto de modo instintivo como también, en los superiores que tienen alguna forma más elaborada de experiencia, por el aprendizaje. Algunos de ellos parecen llegar a tocar algo de una cierta racionalidad.⁶² Pero se trata de una racionalidad o inteligencia no unívoca respecto de la que predicamos del

cuerpo frente al mundo con sus objetos (Schilder). Este esquema se basa, en un principio, más bien en percepciones táctiles (parietales: espacio prensil), y adquiere, en el curso de la evolución, caracteres progresivamente más ópticos (occipitales: espacio visual). Incluye, sin embargo, en todo momento, elementos provenientes de ambas esferas sensoriales, habiendo, por supuesto, siempre correlaciones específicamente íntimas entre la *imagen del propio cuerpo* y el *lóbulo parietal*, y la *imagen del mundo* con sus objetos y el *lóbulo occipital*."

⁶⁰ K. JASPERS, *Psicopatología general*, Fondo de Cultura Económica, México 1996², 19.

⁶¹ A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1987², 88.

⁶² Cf. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001.

hombre, pues no está abierta a la universalidad ni al conocimiento del ser de las cosas, más allá de su utilidad o del placer que son capaces de dar.

Según Gehlen:

"Así, pues, el concepto bien definido y exactamente biológico de circum-mundo no es aplicable al hombre, ya que precisamente en el lugar en que se halla el circum-mundo para los animales, se halla, en el caso del hombre, la 'segunda naturaleza' o la esfera de la cultura, con sus problemas propios y especialísimos y las formaciones de conceptos que no son abarcables bajo el concepto de medio ambiente, sino al revés, no obstaculizados por él."⁶³

En realidad, si el hombre no está encerrado en el círculo de sus necesidades biológico-orgánicas es porque está dotado de inteligencia o "razón universal". Sin reconocer la peculiaridad del entendimiento humano, no es posible dar cuenta suficientemente de la diferencia entre el vivenciar y experimentar del hombre y el del resto de los animales. De esta incapacidad se deriva el malentendido funcionalista y biologista de la inteligencia, que ya hemos mencionado.

En el hombre hay una facultad de pensamiento concreto, la "razón particular", y una facultad de pensamiento universal, la "razón universal". La vivencia y experiencia propia y específica del hombre implica la colaboración de ambas capacidades, una colaboración presidida jerárquicamente por la razón universal, o intelecto en el sentido fuerte de la palabra. Por eso, en cierto sentido se puede llamar al intelecto "yo", no porque yo me reduca a mi intelecto, ni me identifique plenamente con él, sino porque es el centro directivo de mi conducta humana en cuanto tal.⁶⁴ Pero los hombres, para pensar las cosas materiales individuales necesitamos conjugar el pensamiento universal y el pensamiento concreto. Nuestros conceptos universales sólo se refieren a las cosas particulares (materiales) por la mediación de la razón particular.

De todos modos hay que reconocer una cierta autonomía del pensamiento concreto en el hombre, que posee tanto razón universal como razón particular. Sin comprender esta cierta autonomía de los procesos de valoración y experiencia "animales" en el hombre no podemos comprender adecuadamente la formación de la personalidad humana, su funcionamiento, ni tampoco su desequilibrio.

E. Memoria e identidad

Luego de estas explicaciones, podemos profundizar en el tema de la memoria y la identidad.

La memoria es la capacidad por la que podemos conservar nuestras vivencias y entrelazar la experiencia. Por ello, nos permite tener conciencia de nuestra continuidad en el tiempo. El tiempo, decía san Agustín, es como una distensión del alma. Aristóteles, a su vez, afirmaba que, siendo el tiempo la

⁶³ *Ibidem*, 91.

⁶⁴ Aunque santo Tomás diga, como vimos, que yo no me identifico con mi alma, por otro lado afirma: "Yo, entonces, etc. se debe entender de tal modo que aquí por yo se entienda la razón del hombre, que es lo principal en el hombre; por lo que parece que cada hombre es su razón o su intelecto, como la ciudad parece ser el que gobierna la ciudad, de modo que lo que él hace, parece que lo hiciera toda la ciudad" [*Super ad Romanos*, c.VII, l. 3, n. 14: "Ego autem etc., sic intelligendum est, ut ly ego pro ratione hominis intelligatur, quae est principale in homine; unde videtur unusquisque homo esse sua ratio vel suus intellectus, sicut civitas videtur esse rector civitatis, ita ut quod ille facit, civitas facere videatur."]

medida del movimiento, sólo existe *en acto* en el alma, pues sólo en el alma el movimiento está completo y puede ser distinguido en momentos.⁶⁵ Y el movimiento existe de este modo gracias a la memoria. Hay por eso una conexión profunda entre el tiempo y la memoria.

Las enfermedades “mentales” que afectan la memoria pueden alterar el sentimiento de la propia identidad. Y podría darse incluso la manifestación de más de una “identidad”, por motivos diversos, que aquí no es el caso de estudiar. Sin embargo, se trata aquí de una alteración patológica, y no del verdadero sentido de la propia identidad. Yo puedo no reconocer una acción como ejecutada en el pasado por mí; o puedo pensar de haber hecho o padecido algo, que ni hice ni padecí; a causa de una enfermedad mental, como la esquizofrenia, yo podría actuar en momentos diversos teniendo como punto de referencia complejos de recuerdos distintos y aún opuestos, que pueden hacer pensar en varias y múltiples personalidades; para no hablar de fenómenos de doble personalidad de origen preternatural...⁶⁶

Lo que estos trastornos manifiestan, más que la identificación de mi yo con mi *experimentum*, es la radicación de mi ser persona en mi cuerpo y en mi animalidad. Yo no puedo sentir mi personalidad completa y perfectamente sin el cuerpo, sin su funcionamiento saludable. Cuando el cuerpo y sus funciones animales (como la memoria) están enfermas, se puede ver alterado mi propio sentimiento de personalidad.

La reducción del yo a un *complejo* de “huellas mnémicas” es un error grave, que lleva a la disolución de la noción de persona, con todas las consecuencias que esto supone; pero es un error que distorsiona una verdad muy fundamental: la de la conexión entre la propia identidad subjetiva, el cuerpo, la memoria y el tiempo.

F. La conciencia habitual como verdadera *memoria sui*

Si sólo tuviéramos la memoria que tienen los demás animales, aunque un poco más desarrollada, nuestra identidad sería sólo la identidad de un animal más. Es lo que parece pensar Freud cuando afirma que también en los animales se podría estudiar la dinámica del yo, el ello y el superyó.

Sin embargo, en el hombre se da otra memoria, más profunda y radical que aquella de la que acabamos de tratar. Esto merece una explicación, pues es a lo que queríamos llegar con nuestra exposición. Se trata de lo que podríamos considerar como el “centro” de nuestra personalidad, nuestro “yo” más profundo.

⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, L. IV, c. 11. Cf. I. ANDEREGGEN, *Dios es llamado tiempo*, en *Atti del Congresso Tomista Internazionale: L'umanesimo cristiano nel III millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Roma 2003: “El alma, con su tiempo, actualiza un aspecto del movimiento que se encuentra en potencia en él. El tiempo requiere del movimiento físico para existir, pero no toma de él su realidad principal, sino del alma. Y el movimiento está en potencia para tener una determinación superior que no puede adquirir sino en el tiempo del alma”; “Siguiendo a Aristóteles, pues, Santo Tomás deja bien claro que el tiempo y el movimiento existen imperfectamente y en potencia en las cosas exteriores al alma, y en acto en el alma misma. El tiempo, sin embargo, no es movimiento, sino algo del movimiento. Si ya el movimiento es puesto en acto por el alma en su ser perfecto, mucho más lo será el tiempo, que es algo del movimiento más cercano al alma misma, y, por tanto, más perfecto.”

⁶⁶ Cf. K. JASPERS, *Psicopatología general*, 148: “El desdoblamiento y multiplicación del yo puede tener lugar de tal manera que aparezcan frente a los enfermos *poderes extraños*, que obran *como personalidades* multiformes en sus medios, que persiguen notoriamente objetivos, poseen un determinado carácter, son amistosos u hostiles.”

Hemos subrayado antes la importancia de una recta comprensión de lo que es el entendimiento. Y hemos también señalado la importancia del intelecto o razón universal en la constitución de la vivencia que es propia del hombre. Pues bien, así como hay una memoria que conserva las valoraciones y la experiencia de la razón particular, así también hay una *memoria intelectual*. La memoria intelectual es el mismo intelecto en cuanto capaz de conservar las semejanzas inteligibles de las cosas, que en el caso de las cosas materiales son universales. Por eso conservamos, por ejemplo, las ciencias que adquirimos, aún cuando no las consideremos actualmente. El matemático cuando duerme sabe matemáticas, aunque en ese momento no expresa su conocimiento matemático.

Pero esta memoria no tiene sólo la función de conservar las semejanzas inteligibles de las cosas, a partir de las cuales podemos pensarlas y expresarlas actualmente. Sino que por ella somos también capaces de recordar y reconocer nuestros anteriores actos de intelección. Cuando el matemático piensa en un teorema que ya sabía, no sólo recuerda el teorema, sino que es capaz de reconocer que ya lo sabía, y que ya antes había hecho el acto de pensar ese teorema. Esto es así, porque la mente humana, en cuanto memoria intelectual o espiritual, tiene la función de "conciencia". La conciencia (*cumscientia*) es la capacidad de conocimiento reflejo. Si reconocemos nuestro acto de intelección es porque el acto estuvo inmediatamente presente a la inteligencia, como lo está también ahora. La memoria intelectual es "testigo" de nuestros actos.

No se trata de una deducción, sino que en el mismo acto de entender algo, simultáneamente percibimos nuestro propio acto de entender, e incluso percibimos que somos y que vivimos. Nos "sentimos" como la fuente de la que tales actos emanan. Eso se debe a que originalmente, en esta memoria, nuestra mente está presente inmediatamente a sí misma. Desde que nuestra mente es, ella está presente a sí misma. Pero hasta que no pensamos actualmente otra cosa, ella tampoco se percibe actualmente. Está como en estado de "hábito", como la ciencia del matemático cuando el matemático duerme. Esta memoria radical de sí mismo, que san Agustín llama "*memoria sui*", es el centro de nuestra personalidad. Es nuestro yo más profundo, porque sólo desde ella podemos decir "yo". Todo el desarrollo de la personalidad es el resultado del enriquecimiento y despliegue de esta *memoria sui*, gracias a la cual somos distintos de los seres no personales, que no se perciben como un "yo", que propiamente no son un "yo", no son personas. La personalidad se constituye por la manifestación de la riqueza contenida en el "tesoro" de la memoria.

Justamente por este motivo, gracias a la memoria intelectual tenemos la conciencia más cierta de nuestra identidad a través del tiempo.⁶⁷ Aún más, el tiempo es más perfectamente medido desde este nivel. Las dos formas de memoria, la que recuerda las valoraciones de la razón particular y la memoria

⁶⁷ Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, 418: "Toda recepción y audición de tradiciones, toda memoria histórica totalizadora de la vida comunitaria de los hombres, y también, y de modo más inmediato, toda posesión consciente de la propia identidad de la vida personal del sujeto individual humano, son posibles únicamente desde la pertenencia del tiempo en cuanto 'distensión del alma', mensurante de todo movimiento interior y exterior a la conciencia, al ser mismo según el que cada hombre se percibe a sí mismo en su individualidad, y como un modo de la presencialidad 'sistente' e íntima, de este su propio yo existente."

intelectiva, están en relación. Aquélla radica en ésta, y sólo por la colaboración de ambas llegamos a tener un conocimiento completo de nuestra personalidad, que resulta de la composición de cuerpo y alma. Pero también esta dualidad puede llevar a la disolución del sentimiento del yo, por la inmersión en las realidades temporales, a las que se refiere más directamente la primera forma de memoria, a una especie de olvido negativo de sí mismo, a un olvidar que se es persona y que se posee una intimidad desde cuya plenitud es natural que brote el comportamiento propiamente humano. Se vive entonces en modo casi reactivo al medio ambiente, se permanece encerrado dentro de los significados inmediatamente conectados con la vida animal, y se obnubila o ciega la capacidad natural de la mente humana para lo absoluto (*quodammodo omnia*). Mientras que el asentar la propia experiencia en la memoria espiritual, hace sólida la personalidad, fundada sobre lo que permanece.

Así todas nuestras vivencias, experiencias, deseos, y actos vitales en general, tienen su raíz más profunda en la memoria de sí mismo en que consiste la mente humana. Toda la variedad de niveles que hemos mencionado radica en última instancia en la morada de la mente en sí misma, que es lo que hace de ella un espíritu. Y una personalidad plenamente desarrollada es la que vive desde éste, su centro personal.