

Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona

Martín F. Echavarría

I. Estado de la cuestión

En esta comunicación nos proponemos presentar brevemente las principales posturas de distintos representantes importantes de la psicología contemporánea sobre el tema de la relación persona-personalidad, poniendo de relieve sus bases filosóficas, para después dar una propuesta de solución basada en la metafísica de la persona de Tomás de Aquino.

Desde el punto de vista histórico, la psicología contemporánea está construida en oposición a una, supuestamente estéril, “psicología metafísica” de tiempos anteriores¹. Por este motivo, es relativamente raro que los psicólogos, aun aquellos que se dedican a la investigación, expliciten los principios filosóficos que subyacen a sus teorías. Es más frecuente, por el contrario, que los filósofos se interesen por las teorías psicológicas, tendencia que se ha ido acrecentando en las últimas décadas, especialmente en ámbito anglosajón, con los estudios

1. Cf. W. WUNDT, *Compendio di Psicologia*, Claudio Clausen, Torino, 1900, 5: “Las dos principales direcciones de la psicología [...] son: la *metafísica* y la *empírica*.”; *ib.*: “La psicología metafísica da generalmente un valor mínimo al análisis empírico, y a la causal conexión de los procesos psíquicos. Considerando ella la psicología como parte de la filosofía metafísica, su intención principal es lograr una determinación del ‘ser del alma’, que esté de acuerdo con la compleja concepción universal del sistema metafísico, en el que se incluye la psicología”; 6: “De la lucha contra esta última dirección ha nacido la *psicología empírica*. Ella, donde es consecuentemente desarrollada, se esfuerza por reconducir los procesos psíquicos a conceptos que son directamente tomados de la conexión de estos procesos, o de ayudarse de procesos bien determinados y simples para derivar de su cooperación otros procesos más complejos.” (Traducción nuestra).

de *filosofía de la psicología* y de *filosofía de la mente*², que, a sabiendas o no, cubren el espacio del clásico tratado *De anima*.

No obstante lo cual, en los desarrollos teóricos de la psicología contemporánea se encuentra, como no podía ser de otra manera, muchísima filosofía encubierta que, por no ser explícitamente tematizada, suele ser de baja calidad, ecléctica e incluso contradictoria. Las raíces filosóficas de la mayor parte de las teorías psicológicas actuales son empiristas, (neo)positivistas, pragmatistas y evolucionistas, especialmente las de ámbito anglosajón. Pero también coexiste con ésta una tendencia, más europea continental, especialmente influenciada por la filosofía alemana de los últimos doscientos cincuenta años (de Kant a Heidegger). Algunas de estas influencias (como la de Nietzsche) se complementan con facilidad con las anglosajonas. Otras, se contraponen en puntos importantes con ellas. En todo caso, en casi todas ellas se observa un rechazo de la metafísica, por lo menos de la llamada “tradicional”, junto con la cual cae el concepto de persona.

Descendiendo ya al tema de la relación entre persona y personalidad, se debe decir que, en la psicología contemporánea predominan dos tipos de postura: a) La de aquellos que identifican persona y personalidad, y que en general derivan, directa o indirectamente de la tradición filosófica empirista; b) La postura (más que rara entre los psicólogos) de quienes no sólo las distinguen sino que las separan tan radicalmente que parecería que la persona es una mónada inmutable e intangible de la que no tenemos experiencia, postura que se enraíza en la tradición filosófica del racionalismo y del kantismo. Gordon Allport (fundador de la primera cátedra de Psicología de la Personalidad, en la Universidad de Harvard) plantea esta alternativa recurriendo a la distinción hecha por William James entre *yo conocido* (*yo*

2. Cf. K. R. POPPER - J. C. ECCLES, *The Mind and its Brain*, Routledge, London - New York, 1977; M. BUNGE, *The Mind-Body Problem*. Pergamon, Oxford, 1980; J. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, New York, 2004. Desde perspectiva tomista, cf. J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid, 2007. Una selección de textos de autores capitales en torno a la filosofía de la mente, se puede encontrar en D. ROBINSON, *The mind*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1998.

empírico o fenoménico) y *yo cognoscente* (*yo puro*, para James inexperimentable, un mero postulado)³:

Surge este interesante problema cuando nos preguntamos: “¿Quién es el yo que conoce al yo corporal, que tiene una imagen de mí y posee el sentido de identidad, que conoce los impulsos y tendencias que tengo yo?” Yo sé todas estas cosas y, lo que es más, sé que las sé. Pero ¿quién es este yo que sabe estas cosas?

Son innumerables los filósofos que se han devanado los sesos rumiando este problema. No nos proponemos examinar aquí esta cuestión. Nos limitaremos a exponer brevemente los dos puntos de vista opuestos.

El filósofo Emmanuel Kant afirmaba que nunca experimentamos el yo conocedor del mismo modo que el yo objeto (*proprium*). El sí mismo conocedor es un yo trascendental o puro, que existe y abarca, pero no es abarcado. Vemos algo de su sombra, pero nada más.

La solución opuesta, presentada por William James y John Dewey, entre otros, sostiene que no existe un conocedor sustantivo distinto del proceso de conocimiento. Cada momento de conciencia se imbrica con el momento previo y el conocedor está de algún modo sumergido en lo que es conocido. Únicamente cuando detenemos el proceso normal del conocimiento y reflexionamos sobre el mismo nos imaginamos que existe este problema. El conocedor no es otro que el propio organismo.⁴

Este tema, como se ve, contiene muchos aspectos, de los cuales uno de no menor importancia es el del yo y la identidad personal. Aquí no podemos abordarlo en modo directo, por lo que remitimos a lo que ya se ha escrito sobre el mismo⁵. Más allá de cierta imprecisión

3. Cf. W. JAMES, *The Principles of Psychology*, Encyclopædia Britannica, Chicago, 2003, 259: “The only pathway that I can discover for bringing a more transcendental thinker would be to *deny* that we have any *direct* knowledge of the thought as such. The latter’s existence would then be reduced to a postulate, an assertion that there *must be a knower* correlative to all this *known*; and the problem *who that knower is* would have become a metaphysical problem.”

4. G. W. ALLPORT, *Pattern and growth in personality*, trad. esp. *La personalidad. Su configuración y su desarrollo*, Herder, Barcelona, 1986, 162-163.

5. Especialmente a mi artículo: M. F. ECHAVARRIA, “Memoria e identidad según santo Tomás”, *Sapientia*, LVII (2002) 91-112.

filosófica e histórica en las afirmaciones de Allport, lo válido de ellas es la distinción entre las dos soluciones predominantes en la psicología contemporánea, que antes mencionamos: la completa identificación entre persona y personalidad, o su separación radical. Analizaremos en esta sede cada uno de estos casos.

II. Personalidad y carácter

A pesar de que los autores europeos de principios del siglo XX usaban frecuentemente el término carácter, en la psicología norteamericana, especialmente a partir de Gordon Allport, se prefirió hablar de “personalidad”. El predominio teórico y práctico de la psicología americana en los últimos cincuenta años ha llevado a que el término carácter caiga en desuso en los libros de psicología y a que hoy, especialmente en medios académicos, sólo se hable de personalidad, a pesar de una importante tendencia reciente a rehabilitar el uso del término carácter⁶.

6. M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, Vergara, Córdoba, 2003, 177: “Gordon Allport, padre de la teoría moderna de la personalidad, empezó su carrera como asistente social con el objetivo de ‘fomentar el carácter y la virtud’. Sin embargo, a Allport estos términos le resultaban irritantemente victorianos y moralistas, por lo que consideró necesario un término científico moderno desprovisto de valoraciones subjetivas. ‘Personalidad’ tenía un tono científico neutral perfecto. Para Allport y sus seguidores, la ciencia debía limitarse a describir los hechos objetivos en vez de recomendar cómo deberían ser. *Personalidad* es un término descriptivo, mientras que *carácter* es preceptivo. Así, los conceptos cargados de moralidad, como carácter y virtud, se introdujeron, como de contrabando, en la psicología científica bajo el barniz suave del concepto de personalidad. / Sin embargo, el concepto del carácter no desapareció por la sencilla razón de que ideológicamente no sintonizaba con el igualitarismo norteamericano. Si bien la psicología del siglo XX intentó eliminar de sus teorías el concepto de carácter, la ‘personalidad’ de Allport, los conflictos del inconsciente de Freud, el salto de Skinner más allá de la libertad y la dignidad, y los instintos postulados por los etólogos, ello no tuvo ningún efecto en el discurso común sobre la conducta humana. El buen y el mal carácter siguieron firmemente arraigados en nuestras leyes, nuestras políticas, nuestra forma de educar a los hijos y en nuestro modo de hablar y pensar sobre por qué la gente hace lo que hace. Toda ciencia que no utilice el carácter como idea básica —o por lo menos explique con acierto el carácter y la capacidad de elección— nunca será aceptada como ilustración útil de la actividad humana. Por ello considero que ha llegado el momento de resucitar el carácter como concepto central del estudio científico del comportamiento humano”. Cf. también CH. PETERSON - M. E. P. SELIGMAN, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Allport argumentaba contra el uso del término carácter por su presunta carga moral: se habla de “buen” o “mal” carácter, pero no de buena o mala personalidad. Personalidad y carácter designarían la misma realidad, pero “personalidad” lo haría en modo neutral, mientras que “carácter” agregaría a “personalidad” la valoración moral. Como la psicología es una ciencia, en el sentido empírico del término, debería prescindir de la perspectiva moral⁷.

Sin embargo, el término personalidad es cualquier cosa menos neutral. Si el término carácter tiene un trasfondo moral, personalidad tiene uno metafísico y teológico muy fuerte. Los teólogos clásicos, como santo Tomás, usaban la palabra “*personalitas*” para referirse al abstracto de persona o a la perfección por cuya posesión nos constituimos en personas, lo que se suele llamar el “constitutivo formal” de la persona⁸. La palabra personalidad tiene una conexión etimológica, y también teórica, evidente con la palabra “persona”. El mismo Allport lo pone de manifiesto al pasar en su texto inadvertidamente de usar la palabra persona a personalidad⁹. Allport se expresa a este respecto de modo muy ambiguo. Parecería como si la palabra persona y la palabra personalidad se refirieran a la misma realidad. Allport define a la personalidad como “la organización dinámica, en el interior del individuo, de los sistemas psicofísicos responsables de su conducta y pensamiento

7. G. W. ALLPORT, *Pattern and Growth in Personality*, trad. esp. *La personalidad. Su configuración y su desarrollo*, Herder, Barcelona, 1986, 51-52.

8. S. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2, co.: “nomen personae imponitur a proprietate communi, quae dicitur personalitas”; *ibidem.*, d. 19, q. 3, a. 2, ad 1: “Sed adhuc magis proprie dicitur in divinis Filius in Patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis; quia Filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit”; *ib.*, d. 23, a. 4, ad 4: “sed nomen personae imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem subsistendi naturae tali; et ideo ubi sunt plures subsistentes, sunt plures personalitates et plures personae”; etc.

9. G. W. ALLPORT, *Pattern and Growth in Personality*, 43-44: “La palabra “personalidad” y su primitivo “persona” han suscitado durante mucho tiempo el interés de los lingüistas. [...] / La palabra *personalidad* (*personnalité* en francés, *personality* en inglés, *Persönlichkeit* en alemán) se parece estrechamente al latín medieval *personalitas*. En el latín clásico sólo se usaba *persona*. Todos los autores concuerdan en afirmar que el significado primitivo de esta palabra era *máscara*. [...] Pero *persona*, incluso en tiempos antiguos, pasó a significar otras cosas, entre ellas el actor que la máscara ocultaba, es decir, el verdadero conjunto de cualidades internas y personales”.

característicos.”¹⁰ Sin entrar a analizar en detalle la definición, si se identifican entre sí persona y personalidad, estamos diciendo nada más ni nada menos que la persona es una mera organización funcional. Esto equivale a destruir su consistencia metafísica.

III. Personalidad, *ego* y *self* en G. W. Allport

Por este motivo, Allport se opone al uso en psicología de conceptos como “yo” (*ego*) o “sí mismo” (*self*). El sí-mismo sería una entidad postulada para explicar quién es el “sujeto” del conocimiento, que conoce al “yo objeto”¹¹. Sin embargo, Allport se decanta por la tesis de la superfluidad de tal “yo cognoscente”, “homúnculo” dentro del hombre¹².

10. *Ibidem*, 47. 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.”

11. *Ibidem*, 172-173: “Surge el problema del conocedor cuando nos preguntamos: ‘¿Quién es el sí mismo que conoce estas funciones del sí mismo?’ No solamente nos damos cuenta de lo que es peculiarmente nuestro, sino que, además, nos damos cuenta de que nos damos cuenta. Este enigma ha conducido a postular un agente especial que pueda ser un conocedor puro (un yo trascendental) o una combinación del que conoce, el que desea, el que se esfuerza y el que quiere. En este último punto de vista parece postularse la presencia de un agente dentro de la personalidad, de un “hombrecito” que maneja los resortes. / En conjunto, parece mejor considerar las funciones de desear, luchar y querer como entrelazadas con la estructura total de la personalidad. Se sienten como hechos que afectan al yo, pero no son causados por un agente separado que existiría en el interior de la personalidad. En cuanto al conocedor, el problema de si es simplemente una inferencia que hacemos a un elevado nivel de complejidad (como sostienen James, Dewey y otros) o es necesario postular un conocedor puro, un sí mismo trascendental persistente (como afirma Kant), es un enigma que no hemos podido resolver.”

12. Es llamativo que ésta sea la misma crítica que a la idea de un yo personal hace el conductista radical Burrus F. Skinner; cf. B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Martínez Roca, Barcelona, 1986, 19-20: “Incapaces de comprender cómo y por qué la persona que observamos se comporta como lo hace, atribuimos su conducta a una persona a la que no podemos ver. Una persona cuya conducta, es cierto, tampoco podemos explicar, pero sobre la cual ya no somos propensos a indagar demasiado o a hacer preguntas. [...] La función del hombre

Si admitimos que el *self* es un agente separado, que conoce, quiere, etc., ¿no nos exponemos a crear una personalidad dentro de la personalidad? Parece como si postulásemos [la existencia] de un hombre pequeñito dentro de nosotros. [...] Decir que el *self* hace esto o lo otro, que quiere o necesita tal o tal cosa, equivale a plantear una serie de difíciles cuestiones. No le gusta al psicólogo trasladar el problema a un agente dentro del sujeto.

A mi entender, hallaremos las explicaciones que buscamos en la estructura de la *personalidad*, siempre que la entendamos rectamente e incluyendo, claro está, la estructura del *proprium*. No es recomendable asignar el problema a un agente interior que sería el encargado de mover los resortes.

Con cierta finalidad filosófica, puede estar justificado considerar al *self* como una entidad continua, dotada tal vez de inmortalidad. Pero en psicología es conveniente evitar el establecimiento de una separación rígida entre el sí mismo como “agente” y el funcionamiento del sistema del *proprium* en el interior de la personalidad¹³.

Allport se coloca en la piel del científico experimental, diciendo que a éste le es indiferente la cuestión filosófica del sujeto subsistente y cognoscente. Sin embargo, tolerando las consideraciones filosóficas, encuentra una solución completa en el plano de la organización de las cualidades dinámicas, sin necesidad del recurso a la explicación metafísica. No sólo persona y personalidad son lo mismo, sino que lo que

interior consiste en proporcionar una explicación que a cambio no pueda ser explicada. La explicación concluye, pues, en ese hombre interior. No es un nexo de unión entre un pasado histórico y la conducta actual, sino que se convierte en el *centro* de emanación de la conducta misma. Inicia, origina y crea, y al actuar así se convierte, como fue el caso de los griegos, en algo divino. Aseguramos que es autónomo, lo cual es tanto como decir milagroso -al menos desde el punto de vista de la ciencia de la conducta”; *Ibidem*, 184: “Lo que queda sometido a un proceso de abolición es el hombre autónomo -el hombre interior, el homúnculo, el demonio posesivo, el hombre defendido y propugnado por las literaturas de la libertad y de la dignidad. / Su abolición ha sido diferida demasiado tiempo. El hombre autónomo es un truco utilizado para explicar lo que no podíamos explicarnos de ninguna otra forma. Lo ha construido nuestra ignorancia, y conforme va aumentando nuestro conocimiento, va diluyéndose la materia misma de que está hecho.” Skinner está criticando especialmente los argumentos de C. S. Lewis en *The abolition of man*.

13. G. W. ALLPORT, *Pattern and Growth in Personality*, 163-163.

llamamos “yo” no es otra cosa que la personalidad, entendida como “la organización dinámica en el interior del individuo de los sistemas psicofísicos que determinan su conducta y pensamiento característicos”, o lo que él llama “*proprium*”. Pero el *proprium* no es el “yo cognoscente”, sino el “yo objeto”, “yo conocido”, que es la síntesis de siete aspectos que aparecen a lo largo de la evolución individual: el sentido del propio cuerpo (sí mismo corporal), el sentido de la identidad a través del tiempo, la autoestima, la extensión del sí mismo, la autoimagen, la experiencia de sí como “solucionador racional”, y la orientación o intencionalidad del esfuerzo. No podemos desarrollar todos estos temas. Baste señalar que se trata de funciones que surgen a lo largo del desarrollo y que en su conjunto dan lugar al yo del que tenemos experiencia. Pero no se trata del sujeto entitativo de los fenómenos psíquicos, del alma o del *supuesto*, que sería una hipótesis metafísica ajena a la ciencia empírica de la personalidad, sino de un sistema de cualidades dinámicas.¹⁴ El “individuo” en cuyo interior se da esa “organización dinámica” de “sistemas psicofísicos” no es otro que el organismo biológico.

IV. La disolución de la persona en la personalidad

La identificación de la persona con su unidad funcional, no es una invención de Allport, sino que es común a toda una línea de pensamiento moderno que tiene su inicio en el siglo XVII y que incluye a autores como Hume, Nietzsche y, ya en el campo de la psicología, James, Janet, Bleuler, Freud y Jung¹⁵. Desde éstos pasa a los autores

14. Cf. C. S. HALL – G. LINDZEY, *La teoría personalística*, Paidós, Buenos Aires, 1980, 29: “Aproximándose así a la incógnita del sí mismo, Allport espera eludir la posición de petición de principio de muchos teóricos que consideran al sí mismo o al yo como a un homúnculo, un ‘hombre dentro del pecho’ que organiza, mueve los hilos y administra el sistema de la personalidad. Si bien admite la importancia de todas las funciones psicológicas que han sido adscriptas al sí mismo y al yo, Allport desea evitar, a toda costa, la teoría de tipo ‘agente’ o factótum. En efecto: según él, aunque ambos términos, sí mismo y yo, pueden ser empleados con carácter adjetivo para señalar dentro de la esfera total de la personalidad, las funciones propias (muchas funciones no son propias sino simplemente circunstanciales), ninguno de ellos debe ser usado como sustantivo: no existe un yo ni un sí mismo que actúe como entidad distinta del resto de la personalidad.”

15. Según Gianfranco Basti, el problema comienza ya con el *cogito* cartesiano,

posmodernos continentales, a través de Lacan y Foucault. La idea fundamental que es común a los diversos autores que mencionaremos es que la persona no es un punto de partida, sino el producto de la evolución histórica de la materia, tanto a nivel de toda la humanidad, como al de cada individuo humano. Cada hombre sería al principio sólo una realidad material biológica, que por la influencia exterior coactiva de la sociedad y de la cultura llegaría a formar un “yo”, una “personalidad”, que serían algo transitorio y accidental.

Para el psicoanálisis de Freud, originariamente no somos sino un organismo biológico cuyo psiquismo no es personal sino un *ello* o un *eso* (*E.s*)¹⁶, que sólo buscar la satisfacción de las necesidades congénitas¹⁷. De este modo, a pesar de que pensemos ser personas, un *yo*, sujeto y principio activo de las propias operaciones, en realidad “aquello que llamamos nuestro *yo* se conduce en la vida pasivamente y [...], en vez de vivir, somos ‘vividos’ por poderes ignotos e invencibles”¹⁸.

cf. G. BASTI, *Filosofia dell’Uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, 343: “Si può dire che tutti i guai moderni riguardo alla nozione di persona siano cominciati quando, da Descartes in poi, si è confusa la nozione metafisica di persona come soggetto o ipostasi con quella psicologica di *personalità*, intesa come la percezione della propria soggettività che la persona può conoscere mediante la duplice riflessione dell’intelletto, ovvero mediante la coscienza e l’autocoscienza di se stesso o *introspezione*”.

16. Cf. S. FREUD, “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires 1996, 143: “Llamamos *ello* a la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas: su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente; en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal, que aquí [en el ello] encuentran una primera expresión psíquica, cuyas formas son desconocidas para nosotros”; *ibidem*, 199: “El núcleo de nuestro ser está constituido, pues, por el oscuro *ello*”.

17. Cf. *Ibidem*, 146: “El poder del ello expresa el genuino propósito vital del individuo. Consiste en satisfacer sus necesidades congénitas.”

18. S. FREUD, “El yo y el ello”, en *Obras*, vol 3, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, 2707. La idea de ello, según Freud, estaría tomada de Nietzsche y del psicoanalista “silvestre” Georg Goddeck; cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal, Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid, 1997, 38: “Es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’. Ello piensa: pero que ese ‘ello’ sea precisamente aquel antiguo y famoso yo, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una ‘certeza inmediata’. En definitiva, decir “ello piensa” es ya decir demasiado: ya ese *ello* contiene una interpretación del proceso y no forma parte del

Sólo a partir del choque con el mundo exterior este psiquismo se personalizaría, al adquirir un *yo* y, más tarde, un *superyó* (continente de los ideales y prohibiciones morales impuestos por la sociedad). De este modo, el desarrollo operativo del ser humano se identifica con la emergencia de la persona. Por otro lado, el yo freudiano (como el junguiano¹⁹) no es el sujeto subsistente sino un complejo de representaciones cargadas de energía (afectiva) –pues el psiquismo freudiano es una especie de inversión materialista y evolucionista del mecanicismo de Herbart–, que brotan para defender los intereses del ello. De tal manera que la disolución del complejo del yo daría también lugar a la disolución de la persona, y, además, como los complejos se pueden disociar y reprimir (ese es el origen de lo inconsciente), la multiplicidad de complejos que tal disociación produciría podría dar lugar a la existencia de múltiples personas en un mismo individuo orgánico²⁰.

mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice ‘pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia-’. [...] y acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño *ello* (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)”. G. GRODDECK, “El libro del ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga”, en G. GRODDECK, *Obras seleccionadas*, RBA Coleccionables S. A., Barcelona, 2006, 351-352: “Yo sostengo la opinión de que el hombre es vivificado por lo desconocido. En él hay un Ello, algo de todo punto admirable, que rige y gobierna todo lo que hace y todo lo que le acontece. El enunciado ‘yo vivo’ es solamente correcto bajo determinadas condiciones, expresa solamente un aspecto parcial de la realidad básica, a saber, de que el hombre es vivido por el Ello. [...] De este Ello solamente sabemos lo que se halla dentro de nuestra conciencia. La mayor parte, y con mucho, es zona inaccesible. Pero nosotros estamos en condiciones de ampliar los límites de nuestra conciencia investigando y trabajando, y podemos penetrar en las profundidades del inconsciente con tal que nos decidamos a no pretender ya saber, sino fantasear. Así, pues, querido doctor Fausto, la capa está dispuesta para el vuelo... al país del inconsciente”.

19. C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1994, 564: “Entiendo por ‘yo’ un complejo de representaciones que constituye para mí el centro del campo de mi conciencia y que a mi parecer posee una elevada continuidad e identidad consigo mismo. De ahí que hable también del *complejo del yo*. El complejo del yo es tanto un contenido de la conciencia como una condición de la conciencia [...], pues para mí un elemento psíquico es consciente en cuanto está referido al complejo del yo.”

20. Esta es la conclusión que saca Carl Jung, influido no sólo por Freud, sino por la escuela francesa; cf. C. G. JUNG, *Psicología y Religión*, Paidós, Barcelona, 1998, 31: “Ocurre, precisamente, como si el complejo fuese un ser autónomo, capaz de estorbar las intenciones del yo. En rigor, los complejos se comportan a la manera de personalidades secundarias o parciales dotadas de vida espiritual propia”.

Aunque raramente emplean los términos persona ni personalidad, en estos autores se da una clara disolución de la persona en la personalidad.

En Jung, junto al yo existe otro complejo, al que llama “persona” interpretándolo en su presunto origen etimológico como “máscara”: “La persona es, por tanto, un complejo funcional que surge por razones de adaptación de la necesaria comodidad, pero que no es idéntico a la individualidad. El complejo funcional de la persona se refiere exclusivamente a la relación con los objetos”²¹. Se trataría de un complejo superficial que tiene como meta la adaptación, y al que no hay que confundir con el *sí-mismo* (*Selbst*), que abarcaría la totalidad del psiquismo, incluyendo a las personalidades que moran en lo inconsciente²².

En una dirección semejante en este punto, se ha movido la psicología norteamericana, bajo la influencia del empirismo y de otras filosofías del puro devenir. Un autor considerado humanista, como Carl R. Rogers, por ejemplo, pone como objetivo de su psicoterapia, justamente, la toma de conciencia de sí mismo como un proceso sin fin, a diferencia del concebirse a sí mismo como “una entidad fija y estática”: se trata de “el proceso de convertirse en persona”:

[...] el individuo parece sentirse más satisfecho de convertirse en un *proceso* que en un *producto*. [...] En la libertad de la relación terapéutica [...] acepta con más satisfacción el hecho de no ser una entidad estática, sino un proceso de transformación. [...]

Ello significa que una persona es un proceso en transformación, no una entidad fija y estática; un río que fluye, no un bloque de mate-

21. C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona, 1994, 493.

22. Cf. *Ibidem*, 562: “*Sí-mismo* (*Selbst*): En cuanto concepto empírico llamo *sí-mismo* al conjunto íntegro de todos los fenómenos psíquicos que se dan en el ser humano. El *sí-mismo* expresa la unidad y totalidad de la personalidad global. Pero en la medida en que esta última, a consecuencia de su componente inconsciente, nunca puede ser consciente sino de manera parcial, propiamente el concepto de *sí-mismo* es empírico sólo en parte y, por tanto, en esa misma medida es un *postulado*. Dicho con otras palabras, el concepto de *sí-mismo* engloba cosas experimentables y cosas no experimentables o que aún no han sido experimentadas. [...] En la medida en que la totalidad -que se compone de contenidos tanto conscientes como inconscientes- es un postulado, el concepto de totalidad es un concepto *trascendente*, pues presupone, por razones empíricas, la presencia de factores inconscientes y con ello caracteriza una entidad que sólo en una parte puede ser descrita.”

ria sólida; una constelación de potencialidades en permanente cambio, no un conjunto definido de rasgos o características.²³

De nuevo encontramos aquí la equiparación entre el desarrollo operativo y la realidad ontológica de la persona.

También se movieron en esta línea, en su momento, las psicólogas basadas en el materialismo dialéctico. Citamos aquí como ejemplo a un autor católico, marxista y psicoanalista, que se autodenominaba “personalista dialéctico”, el psiquiatra vienés Igor Caruso:

Ni en la naturaleza ni en la cultura, que es el medio –natural– del hombre, existe jamás inmovilidad: todo deviene. [...] Las filosofías esencialistas tratan al ser como un “devenido” (por lo menos como prototipo), mientras que el ser es siempre un “siendo” que no termina de devenir jamás en cuanto es ser²⁴.

Todos los filósofos esencialistas han querido abstraerse del tiempo, aun grandes filósofos contemporáneos, como Husserl, tratan de ser independientes del tiempo y de la historia y de representarse un “yo” trascendental e inmóvil. Ahora bien, ningún filósofo, ninguna persona, ningún psicoanalista puede abstraerse ni del tiempo ni de la historia: son el tiempo y la historia los que constituyen el yo²⁵.

[...] la personalización del hombre [...] es eminentemente dialéctica, porque avanza siempre y trata de resolver las contradicciones humanas por síntesis provisionarias que deben ser nuevamente superadas. [...]

Tratamos, honestamente, no de superar el psicoanálisis sino de profundizarlo en sus aspectos biológicos y sociales. Por esto empleamos la palabra PERSONA, porque verdaderamente es un término acertado. Los etimologistas no están de acuerdo, pero en latín se ha querido ver en él la persona, el *personaje*, especie de voz, diálogo que se hace a través del hombre. Creo que la etimología no es correcta, pero la imagen es muy buena. No somos individuos, ni tampoco hormigas de una sociedad; somos los focos, el hogar de una dialéctica entre lo individual en el hombre llevado al máximo, que ha permitido

23. Cf. C. R. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona, 2002, 115.

24. I. CARUSO, *Psicoanálisis dialéctico*, Paidós, Buenos Aires, 1964, 69.

25. *Ibidem*, 111.

justamente la formación de la conciencia de sí mismo, y de otra parte la sociedad²⁶.

En nuestros días, reaparecen ideas semejantes en las psicologías inspiradas en el modelo sistémico, que consideran a la persona como un elemento sin capacidad eficiente que forma parte de una red o sistema de relaciones que lo trascienden, y que se integra a la perfección dentro de la mentalidad posmoderna, para la cual el sujeto individual es el resultado precario de las interacciones sociales. En esta perspectiva, la afirmación de la persona, entendida como sustancia, es considerada una abstracción, una actitud racionalista, motivada por la voluntad de poder, por el deseo imperialista de imponer una mente universal al real pluralismo bio-psico-social. Por el contrario, el sujeto y su mente no serían previos, ni ontológica ni temporalmente, a las relaciones interpersonales, sino que se constituirían como tales en el marco de sus relaciones.

En psicología, en época conductista, el problema fue planteado de un modo nuevo por el filósofo pragmatista estadounidense George H. Mead y por Vygotskij. Ambos recondujeron el desarrollo de la conciencia, y de la mente en general, a las relaciones interpersonales que se instauran desde el nacimiento entre el niño y los otros, a la red social dentro de la que se desarrolla la existencia cotidiana. No se da primero la mente y después vienen las relaciones interpsíquicas y sociales, sino que estas últimas son la condición para el desarrollo de la mente misma (“La mente se desarrolla y adquiere su ser sólo y por virtud del proceso social de experiencia y actividad, que ésta por lo tanto presupone, y por esto no puede desarrollarse y adquirir su ser de ningún otro modo, Mead 1934 [...]”)²⁷.

26. *Ibidem*, 111-112.

27. Cf. L. MECACCI, *Psicología moderna e posmoderna*, Laterza, Bari, 1999, 128-129 (traducción nuestra). Mecacci contrapone las que él considera las dos tradiciones en la historia de la psicología, la moderna, nacida con Aristóteles y continuada por Descartes, Kant, Wundt, Piaget, y la posmoderna (Mead, Freud, Binswanger, Bateson, Vygotskij): “vengono contrapposte due tradizioni di ricerca in psicologia: una tradizione ‘forte’, detta moderna, che ha i suoi presupposti nel pensiero classico e moderno, da Aristotele a Alberto Magno, da Descartes a Kant, e costituisce le fondamenta della psicologia come scienza, come indagine di laboratorio sulla mente come oggetto, secondo il modello delle scienze naturali (la Mente ‘universale’, storica); dall’altra la tradizione ‘debole’, postmoderna, che emerge solo nell’ultimo quarto del secolo ventesimo, sebbene abbia una storia più antica, e che studia la mente come strumento di interazione personale all’interno di un contesto sempre storicamente marcato (la mente ‘qui e ora’)”.

La relación sería, entonces, anterior al ser sustancial. Paul Watzlawick y sus colaboradores se expresan de modo parecido al decir que “el concepto de *self* debe reconstruirse sin cesar para que podamos existir como personas y no como objetos y, sobre todo, que dicho concepto se reconstruye en la actividad comunicacional”²⁸. Watzlawick es un autor complejo, que, entre otras, asume las tesis de la Teoría General de los Sistemas y de la gnoseología constructivista. Su constructivismo es claramente relacional. En cuanto a la asunción de la perspectiva sistémica, es la propuesta de este autor para superar la que él llama la “visión monádica del individuo”, que a su juicio se remontaría a Aristóteles. Contra ésta, la visión sistémica reconduce la sustancia a pura relación²⁹.

Para finalizar, y al igual que los conductistas en su momento³⁰,

28. Cf. P. WATZLAWICK – J. BEAVIN BAVELAS – D. JACKSON, *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*, Herder, Barcelona, 2002, 85.

29. Cf. *Ibidem*, 23: “[...] las ciencias de la conducta parecen basarse todavía en una visión monádica del individuo”; *ib.*, 27: “Existe un paralelismo sugestivo entre el surgimiento del concepto matemático de función y el despertar de la psicología al concepto de relación. Durante largo tiempo –en cierto sentido, desde Aristóteles– se concebía la mente como una serie de propiedades o características de las que el individuo estaba dotado en mayor o menor medida [...]”; *ibidem*, 29: “Las investigaciones sobre los sentidos y el cerebro han demostrado acabadamente que sólo se pueden percibir relaciones y pautas de relaciones, y que ellas constituyen la esencia de la experiencia”.

30. Skinner, por ejemplo, que raramente utiliza los términos persona y personalidad, pues quiere reducir la complejidad del ser humano a un organismo condicionado por contingencias de refuerzos provenientes del ambiente, cuando lo hace, identifica la personalidad con la persona, entendida ésta meramente como el organismo biológico; cf. B. F. SKINNER, *Más allá...*, 14: “[...] la conducta humana se sigue comprendiendo, y justificando, mediante el recurso a ciertos agentes innatos. Se dice, por ejemplo, que un delincuente juvenil quizás actúe como lo hace a causa de su personalidad alterada. No tendría sentido hacer esta afirmación a menos que se pensara en esa personalidad como en algo distinto de la persona misma que tiene este problema. La distinción resulta clara cuando se asegura que una misma persona es susceptible de adoptar diversas personalidades que actúan de forma diferente en según qué momentos y situaciones. Los psicoanalistas han identificado tres de estas personalidades –el ego, el superego y el id–”; *ibidem.*, 183: “El auto-conocedor es casi siempre un producto de las contingencias sociales, pero la personalidad que es conocida puede que tenga otras fuentes. La personalidad controlante (la conciencia o el superego) tiene origen social, pero la personalidad controlada

muchos actuales filósofos de la mente niegan la necesidad de conceptos como persona, personalidad o yo, llegando a la paradójica afirmación de que “no somos nadie”³¹. Ya no se trata en este caso de la disolución de la persona en la personalidad, sino incluso de la negación de toda estabilidad. Para otros autores, lo que llamamos persona o *self* no sería más que un evento fugaz, tan fugaz como la conciencia³².

A la identificación entre persona y personalidad se debe en gran medida el que en los tratados de Psicología de la Personalidad entren temas tan dispares como el de la naturaleza del yo o sí-mismo (*self*) y el de los rasgos de carácter y las tipologías. La base está en la consideración del sujeto personal como constituido formalmente como tal por sus estructuras operativas. Dicho de otro modo (y dándole precisión filosófica a algo que en realidad estos autores expresan del modo caótico que caracteriza al pensamiento posmoderno), que el *constitutivo*

será con más probabilidad el producto de las susceptibilidades genéticas al reforzamiento (el Id, o el Viejo Adán). [...] / La imagen que surge del análisis científico no es la de un cuerpo con una persona dentro, sino la de un cuerpo que *es* persona, en el sentido de que es capaz de desplegar un complejo repertorio de conducta.”

31. Cf. T. METZINGER, *Being No One*, MIT Press, Cambridge, MA, 1: “no such things as selves exist in the world: Nobody ever *was* o *had* a self”. Agradezco esta referencia y la de la nota siguiente a Jorge Martínez Lucena.

32. Un autor extremista en este sentido es Strawson, quien cita al inmunólogo Miroslav Holub, que dice que nuestro yo dura tres segundos (“in this sense, our ego lasts three seconds”); G. STRAWSON, “The self”, en *Journal of Consciousness Studies*, 4 (1997), 405-428. Si bien posturas como ésta no hacen sino sacar las consecuencias radicales de los principios empiristas, como psicólogo uno no puede dejar de sentirse tentado de analizar los orígenes psicológicos de la misma. De las palabras de quienes opinan en esta línea, tan paradójica, se infiere que tienen un escaso o nulo sentimiento de personalidad. Es difícil pensar que posturas como ésta (no necesariamente, queremos aclarar, la de este autor en concreto), cada vez más extendidas, puedan tener como origen vivencias de despersonalización propiamente patológicas. En todo caso, denotan una falta de autopresencia y de autoposición, que podría reconducirse, como mínimo, a una falta de disposición en el orden de las virtudes moderantes (cuyo arquetipo es la templanza), y que hoy es tan frecuente notar en algunos trastornos de la personalidad, como el que se suele denominar *trastorno límite*, uno de los que con más frecuencia se ven en nuestros días en la práctica clínica. Esta frecuencia, que parece ir en aumento, debe hacernos pensar, por un lado, en sus causas sociales y culturales. Por el otro, temer los efectos que en unos años este modo de experimentarse pueda tener sobre los desarrollos de la ciencia, de la técnica y de la vida política.

formal de la persona son sus disposiciones operativas y hábitos (en el mejor de los casos), o incluso sus actos conscientes dirigidos a la transformación de las realidades materiales. La distinción personal (a nivel del supuesto) se identifica con la diversidad de disposiciones adquiridas a lo largo de la historia individual: hay persona, hay *yo*, cuando hay personalidad. Esta concepción trasciende incluso la oposición entre tendencias biológicas y tendencias culturalistas. Para los primeros la existencia del *yo* dependerá del desarrollo de la conciencia, que a su vez se asentaría sobre la maduración y activación de la corteza cerebral. Para los segundos, de la socialización de lo que originalmente es un mero organismo biológico. La diferencia no es muy grande. Desde estas perspectivas, la constitución ontológica de la persona coincide con su evolución operativa. Por otro lado, esta evolución operativa no tiene término, no tiene meta, es un puro proceso. Por eso, en general, los autores de esta línea renuncian a todo concepto de perfección. El proceso no tiende a alcanzar un bien terminal, a una plenitud, sino que es un fin en sí mismo³³.

33. Éste es uno de los motivos (no el único, ni el principal) por el que en gran parte de la psicología contemporánea (de Freud en adelante) se ha dado el intento de convertirse, en cuanto “ciencia” de la personalidad, en un sustituto no sólo de la ética, sino también de la metafísica y de la teología. De la ética, en cuanto superación, a través del concepto de determinismo psíquico (inconsciente en el caso de Freud), de la idea de libertad de arbitrio y, por lo tanto, de responsabilidad moral; de la metafísica, porque no sólo el ser se identifica con el devenir, sino también la persona con su historia evolutiva cristalizada en rasgos psíquicos; de la teología y, aun más, de la fe, porque la revelación no se refiere principalmente a la idea de hombre, sino a la persona, al “hombre histórico”. Esta expresión no se debe entender aquí en el sentido de una contraposición entre la visión filosófica abstracta e ideal del hombre, y una visión histórica y existencial propia de la teología. Esta contraposición sólo tiene sentido en un enfoque platónico o racionalista. La filosofía estudia también al hombre histórico. Pero sólo la teología nos da la clave última para la comprensión cabal del mismo. Su “misterio”, según la *Gaudium et Spes* (n. 22) sólo se esclarece a la luz del Verbo Encarnado. Por el contrario, muchos querrían ver desaparecer tal “misterio” por medio de una clarificación de su existencia desde un punto de vista meramente natural, que además reduce a la persona al entrecruzamiento de determinismos biológicos y ambientales. Las consecuencias morales de estas posturas son claras, cf. G. BASTI, *Filosofia dell’Uomo*, 345: “Non è un caso allora che tutte le legislazioni moderne a favore dell’aborto si fondano proprio su questo errore metafisico essenziale della confusione fra persona e personalità. In tutte queste legislazioni e nelle teorie psicologiche e sociologiche

V. Persona ontológica y personalidad psicológica

Algunos (pocos entre los psicólogos) han intentado superar esta posición a través del recurso a la distinción entre un “yo psicológico” o “personalidad psicológica”, flujo de actos concientes o aglomeración de representaciones producto de la evolución individual, y un “yo” o “personalidad ontológica”, que sería el sustrato metafísico inmóvil sobre el que se asentaría el yo psicológico. Tal distinción, que supone como fundamento el intento de síntesis entre racionalismo y empirismo llevado a cabo por varios filósofos a partir del siglo XVIII (Wolff, Kant, Herbart) implica una separación radical entre “fenómeno” y “fundamento”, pero sobre todo una relación entre sustancia y accidente (cuyas raíces se encuentran ya en Suárez³⁴) según la cual aquélla es un sustrato inmutable sobre el que “resbalan” los accidentes.

Aunque su intención no es ni racionalista ni, mucho menos, kantiana, Ismael Quiles recurre a esta distinción en su conocida obra “La persona humana”. Dice Quiles:

Hay, por lo tanto, lugar a distinguir un “yo” objeto y un “yo” sujeto³⁵. Un “yo” poseído y un “yo” que posee. Un “yo” cognoscente y un “yo” que conoce.

che vorrebbero giustificare [...], infatti, si afferma che l'embrione non è persona e quindi non è giuridicamente soggetto di diritti, innanzitutto quelli che tutelano il diritto fondamentale all'esistenza, perché non è in grado di essere soggetto di quelle relazioni che appunto vengono definite come interpersonali e dunque lo configurerebbero come 'persona' e quindi come 'persona giuridica' soggetto di diritti. L'ovvia mancanza di uno sviluppo e di una manifestazione di una personalità psicologica nell'embrione viene così confusa con il suo non-essere persona in senso ontologico e metafisico. Si comprende immediatamente il grande rischio di aver posto nelle legislazioni un principio del genere che in futuro potrebbe essere esteso non solo all'eutanasia come già sta avvenendo, ma anche al negare il diritto all'esistenza del cerebroleso grave o del malato non più in grado di intendere e di volere, ecc.”

34. Cf. FRANCISCO SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. V, sectio VII, VII et IX; disp. 14; disp. 16.

35. I. QUILES, *La persona humana*, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1980, 36-37: “es preciso reconocer, como lo hacen todos, que en estos dos aspectos distintos del ‘yo’, el ‘yo’ psicológico hace las veces de *objeto*, y el ‘yo’ en sentido estricto hace las veces de *sujeto* que conoce. En este sentido, podemos admitir la

Estos dos aspectos de la conciencia humana nos dan por lo menos una distinción preciosa que debemos retener. Es la distinción entre lo *variable* y lo *permanente* en el “yo”. Distinción entre el “yo” psicológico y el “yo” ontológico.

El yo psicológico o la personalidad y el “yo” ontológico.

El *yo* psicológico o la personalidad psicológica es, con toda propiedad, *el conjunto de actos*, que aparecen en mi conciencia. El *yo* ontológico es aquello que en mi misma conciencia aparece como *apropiándose* todos estos actos; eso que dentro de nosotros dice a cada paso: este pensamiento es *mío*, ésta es *mi* emoción, *yo* quiero, etc., y que aparece como el soporte de todos estos actos. El *yo* psicológico, o la personalidad psicológica, es el objeto de la psicología científica; *está bajo el dominio directo de la experiencia interna y externa* y de él se ocupa generalmente la *psicología experimental*.³⁶

Esta distinción permite a Quiles aceptar las concepciones que autores como James y Allport³⁷ tienen de la personalidad, restringiendo su alcance al yo psicológico. Ciertamente, usando términos y conceptos de procedencia empirista y racionalista, Quiles sin embargo sostiene el carácter experimental del yo ontológico (por lo que lo llama yo ontológico-psicológico)³⁸. Pero permanece la distinción entres dos “yo” o “personalidades”, la que es un conjunto de actos mudables

concepción de algunos autores (James, Baudin), que hablan del *yo-objeto* o conocido, y del *yo* que conoce, o *sujeto*. Es la diferencia que hay entre el pensamiento y el sujeto del pensamiento, el pensar y el que piensa. Pero esto no quiere decir que el mismo yo-sujeto no aparezca también percibido como *inmediato* por nuestro pensamiento. Esto equivaldría a la afirmación clásica del empirismo, de que el yo no es objeto de conciencia [...]. Es cierto que nosotros no percibimos el yo como aislado de los hechos de conciencia. Percibimos el bloque concreto del yo-pensante. El pensamiento con el sujeto, o el sujeto que piensa.” Esta idea, la conecta luego Quiles con la interpretación del *cogito* cartesiano hecha por G. Picard (p. 37, nota 3) y con la concepción de la “auto-reflexión” de santo Tomás (pp. 38-40).

36. *Ibidem*, 21.

37. *Ibidem*, 32 y 33.

38. *Ibidem*, 77-78: “Por esto no dudamos en afirmar que, en el sentido más propio, el ‘yo’ que percibimos por la introspección es, no sólo el yo-psicológico, puramente psicológico (los diversos actos psíquicos que aparecen revoloteando en nuestra conciencia), sino también el mismo *yo-ontológico*, el cual, por caer al mismo tiempo bajo el campo de la introspección, podríamos denominar ‘yo ontológico-psicológico’.”

(personalidad psicológica), y el fundamento sustancial y metafísico que permanece (yo ontológico): “*Es realidad permanente y al mismo tiempo aprehendida en un hecho de conciencia y por un hecho de conciencia*”³⁹; “la personalidad tal como se nos manifiesta en la percepción del yo-sujeto, es un principio permanente, de mayor profundidad ontológica que los actos y que la estructura psíquica, de los que aparece como la base, y superior al conjunto de los actos y a la estructura en que los mismos se hallan encuadrados”⁴⁰. Y termina: “Como conclusión de este primer estudio podemos afirmar que la experiencia externa y la experiencia interna nos manifiestan en el hombre dos sustratos permanentes: a) sustrato permanente orgánico individual; b) sustrato permanente como principio de la actividad espiritual que es también individual, pero con individualidad más profunda, porque es personalidad”⁴¹. Ahora bien, la individualidad orgánica ¿no forma parte de esa “individualidad más profunda”? ¿El cuerpo no forma parte del yo ontológico? Así, el yo ontológico no parece ser la persona, sino el “yo pienso” o el “yo puro” cartesiano, opuesto a la *res extensa*. El yo ontológico, por ser percibido en la conciencia es objeto también de la psicología, y por eso se lo llama yo ontológico-psicológico⁴². El mismo yo, estudiado en su “estructura íntima, es el “yo ontológico-metafísico”⁴³. Pero más adelante, Quiles entiende el yo ontológico como persona en un sentido más tradicional, desde su filosofía de la *in-sistencia*.

De los psicólogos contemporáneos, Rudolf Allers y su discípulo Viktor Frankl, se colocan entre los que distinguen claramente persona y personalidad (o carácter): “La cuestión alcanza su plena evidencia en la simple, pero certera fórmula que acuñó Allers: el hombre ‘tiene’ un carácter, pero ‘es’ una persona”, dice Frankl.⁴⁴ Estos autores sostienen que en el enfermo mental, aún en los más graves, sigue existiendo la misma persona. La motivación para hacerlo es sin duda loable: se trata de salvar el carácter de persona del enfermo, y por lo tanto su dignidad

39. *Ibidem*, 78 (subrayado de Quiles).

40. *Ibidem*, 79.

41. *Ibidem*, 79-80.

42. *Ibidem*, 191.

43. *Ibidem*, 193:.

44. V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch. Anthropologie. Grundlager der Psychotherapie*, trad. esp., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona, 1990, 177.

ontológica y moral. Allers pone el ejemplo de la persona afectada por la parálisis progresiva:

Mientras que en la mayoría de los casos la parálisis progresiva, como su nombre lo indica, refleja un aumento constante del proceso morbozo, se pudo observar, desde hace tiempo, que las afecciones febriles, introducidas en el mismo, pueden no sólo detener el curso progresivo de la degeneración peculiar en la enfermedad, sino incluso obtener amplias mejorías, y hasta un retroceso en las manifestaciones patológicas, que equivale prácticamente a una curación total. [...]

Lo que aquí importa es el hecho de que esos enfermos, cuando remite o cura su dolencia, se muestran, o, por lo menos, se pueden mostrar, exactamente iguales de lo que eran antes de presentarse la enfermedad. [...] De aquí se deduce que la *persona misma*, ese algo que tiene carácter, y queda detrás de todo hacer y comportarse, *no puede ser atacada ni aun por la destructora enfermedad cerebral*. La afección del cerebro, así hemos de pensar, impide la libre manifestación y despliegue de la persona, del núcleo esencial y auténtico del hombre, pero nada puede variar o destruir en él.⁴⁵

Allers tiende a preferir el uso de la palabra “carácter” al de “personalidad”, que le parece peligrosamente cercano al de persona.⁴⁶ Como carácter y persona se distinguen, y como la persona permanece inmutable a pesar de grandes cambios, como los provocados por una patología mental dura, Allers llega a afirmar que, no sólo el carácter y la persona no se identifican, sino que aquella ni siquiera afecta a la persona como una cualidad suya:

Como hemos visto, la persona, el núcleo esencial y auténtico del hombre, permanece invariable, limitada únicamente en las posibilidades de su propia manifestación y representación, incluso en los

45. R. ALLERS, *Das Werden der sittlichen Person*, trad. esp. *Naturaleza y educación del carácter*, Labor, Barcelona, 1957, 18-19.

46. Cf. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 6: “Personalidad (*personalitas*) no puede significar, en general, con arreglo a su forma verbal, más que el ser persona de algún individuo; en otros términos, la propiedad de ese individuo mediante la cual es persona. Como la honradez expresa el ser honrado de un hombre, así la personalidad manifiesta el ser persona. Es absurdo equiparar personalidad y persona (o carácter) y el considerar la personalidad, en cierto modo, cual una parte del hombre íntegro, como a veces se ha hecho.”

casos de enfermedades cerebrales de base orgánica. Pero si la persona es invariable, lo que, dicho sea de paso, es forzoso admitir, no en virtud de hechos empíricos, sino por principios generales metafísicos, si la persona permanece siempre la misma y el carácter, por el contrario, se muestra fuertemente variable, se deduce que el carácter no sólo no puede equipararse a la persona, ni ser considerado idéntico con ella misma, pero ni siquiera puede constituir una parte de la persona. El carácter no es un constitutivo real de la persona: no es ni siquiera una cualidad de la misma.⁴⁷

De este modo, y contra la experiencia más evidente, el carácter es erradicado de la persona, y es transformado en una norma o máxima de la razón, que guía sus acciones.⁴⁸ La razón, atendiendo al reino de los valores, guía la acción. Pero de este modo se pierde de vista en ámbito de las inclinaciones interiores.⁴⁹ El mismo Allers vuelve a afirmar:

47. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 21.

48. Cf. *Ibidem*, 32: “Nadie dudará, por lo menos, de que todo obrar humano está orientado por la ley de que el valor (subjétivamente) más alto debe preferirse al más bajo. *Esta ley de preferencia en el valor, por la cual gobierna su conducta el hombre concreto, no es otra cosa que lo que nosotros llamamos carácter. El carácter de un hombre es, por consiguiente, una legalidad de su obrar, algo así como una regla o máxima.* Y por cuanto esa regla contiene la forma general del preferir y postergar valores por parte de una persona, puede también llamarse el carácter, apoyándose en la expresión tan conocida de KANT: *el imperativo categórico individual.*”

49. Sin retractar explícitamente su postura esencial, sin embargo Allers la mitiga en ediciones posteriores de su libro. Como consecuencia de la influencia de la norma del “carácter” sobre la “persona”, se va configurando la “personalidad”: “En un punto quisiéramos tan sólo modificar una de nuestras afirmaciones [...]. En la página 6 nos hemos expresado en contra del empleo de la palabra ‘personalidad’. Hoy creemos que se puede atribuir a esta palabra un sentido claro [...] Si llamamos persona al hombre concreto en la plenitud de su ser con todas sus realidades y posibilidades, entenderemos por personalidad todo lo que ya ha cobrado realidad en la persona. Y puesto que mantenemos el concepto del carácter que exponemos en la página 32, podemos decir: la persona se comporta a través de su personalidad para con el mundo del no-yo de acuerdo con la fórmula de su carácter.” Esta concepción la mantiene en su obra de madurez, *Self improvement*, Roman Catholic Books, Fort Collins CO, s.f., 54: “Character has to be distinguished from personality. To the latter belong also features which are not to be subsumed to character, as for instance, all that is called temperament. The relation of character to persona and personality may be stated as follows: A person acts by the means of his personality according to his character”. En esta misma obra, sin duda bajo la influencia del tomismo, da una importancia central a los hábitos de la personalidad, entendidos como “segunda naturaleza” (v.g., p. 9), subsanando en parte el defecto de su teoría.

“Nuestra definición afirma, además, únicamente que el carácter no es un constitutivo real de la persona, ni una característica de la misma, cosa que ya antes hemos visto que era imposible; por el contrario, el carácter es algo que pertenece al tipo óptico del juicio, de la proposición, de la regla y la máxima”.⁵⁰ De este modo, Allers va contra el principio tan aristotélico por él mismo enunciado, según el cual “siempre es útil partir de la significación de las palabras y del uso del idioma en el lenguaje corriente”⁵¹; pues nada hay más alejado del lenguaje corriente que concebir al carácter como “algo que pertenece al tipo óptico del juicio”. Cuando se habla de un buen o de un mal carácter, de un carácter fuerte, de ser “todo un carácter”, no se está pensando en una máxima racional, sino en determinadas inclinaciones apetitivas.

La concepción de Frankl es distinta de la de su maestro Allers. Para Frankl —que se halla influido por Scheler y Heidegger— la persona es sobre todo un núcleo espiritual inconsciente.

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”.⁵²

Esta “persona profunda”, pura “realidad de ejecución” e “irreflexionable” parece identificarse con la libertad —qué sería como una creatividad inconsciente sin fondo—, y se caracterizaría por su toma de posición de frente al carácter, que sería lo dado, lo fáctico.

50. R. ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 32-33.

51. *Ibidem*, 5.

52. V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1988, 29.

Hay una palabra que expresa lo que está en el hombre y con lo que el hombre se halla confrontado: el carácter. Aquello en el hombre con lo que la persona se contrapone, es el carácter psíquico. La persona es libre; pero el carácter no lo es; más bien, la persona es libre frente a su carácter. [...] Por eso cabe decir que el carácter es algo creado, en tanto que la persona es creadora.⁵³

La persona sería una síntesis dialéctica que se contrapone al carácter, en base a los valores. La persona profunda, identificada con la “existencia” espiritual, no sería entonces una “substancia”, sino “pura dynamis”. Aún más, “el hombre empieza a ser hombre en el punto donde puede enfrentarse a la realidad psicofísica”.⁵⁴

Esto es, en fin, lo que constituye el peculiar sello dialéctico del ser humano: la existencia y la facticidad, dos elementos que se exigen mutuamente y dependen uno del otro. Ambos se hallan entrecruzados y sólo con violencia pueden separarse.⁵⁵

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.⁵⁶

La concepción de Frankl está claramente influida por la de Max Scheler⁵⁷. En el hombre hay que distinguir lo psicofísico, que es lo dado

53. V. E. FRANKL, *El hombre doliente*, 176.

54. *Ibidem*, 181.

55. *Ibidem*, 179.

56. *Ibidem*, 180; *ib.*: “Contrariamente al obligado paralelismo psicofísico, hay algo que podemos llamar el antagonismo psiconoético facultativo. Este antagonismo responde a la *capacidad del hombre para distanciarse de lo psicofísico*.”

57. Cf. I. QUILES, *La persona humana*, 65: “Según Scheler, debemos distinguir en el hombre lo psíquico de lo espiritual. *La psique y el espíritu*. Lo único que pertenece en el hombre a la persona es *el espíritu*. / ¿Y qué es *el espíritu* en el hombre? El espíritu es *actualidad pura*, su ser arraiga en la libre realización de sus actos. ¿Qué es la persona? *La persona* es el *centro* del espíritu. La persona no es, por lo tanto, ni ser sustancial, ni ser objetivo, sino tan sólo un *orden estructurado de actos*, determinado

y, si queremos, sustancial y fijo, y lo espiritual. Lo espiritual es un pleo de actos, no una sustancia. De alguna manera lo espiritual surge de lo psicofísico, pero lo supera. Se trata de una serie de actos que son realización del mundo de los valores. La persona no es sustancia, sino “existencia”, creatividad y libertad inconscientes, que se elevan por encima del carácter fáctico. Entre carácter y persona no sólo hay distinción, sino oposición dialéctica. Partiendo de la posición de Allers, Frankl se reencuentra, de este modo, con el actualismo de los autores anteriores con la negación de carácter sustancial del espíritu humano.

VI. Propuesta de solución

A) El problema de la unidad y la multiplicidad

Los autores y los problemas por ellos planteados son demasiados para dar a ellos una solución exhaustiva. Nos limitaremos por ello a dar algunas ideas generales a través de las cuales se puede dar una solución a la relación entre persona y personalidad.

La contraposición, que no admite término medio, entre la disolución del ser personal en un proceso sin término, y la que divide radicalmente una sustancia inmutable del contingente discurrir operativo, se parece a la aparentemente insalvable contraposición en la historia política de los últimos siglos entre derecha conservadora e izquierda revolucionaria. Parecería que la opción es, o afirmar un “derechismo” univocista, igualador, centralista, machista y “cuadrado”, o un “izquierdismo”, ambiguo, pluralista, particularista, feminista y contorneado. Francisco Canals vio muy bien que metafísicamente estas oposiciones se reducen a la opción entre monismo y pluralismo. La verdadera solución va en otra línea, en la que lo uno y lo múltiple no se contraponen, sino que se complementan:

en su esencia y que se realiza continuamente a sí mismo, en sí mismo”; pp. 66-67: “En resumen, según Scheler existe en el hombre la vida y el espíritu. La vida que es a la vez psicológica y fisiológica, no es la persona; pero la vida, merced a un *impulso*, es capaz de realizar, de dar realidad al espíritu; este otorgamiento de la realidad al espíritu no consiste en la creación de una entidad permanente que en la vida realiza actos del espíritu, sino en la pura realización de actos. Los actos del espíritu son participación de las esencias, sobre todo de las esencias morales”. Se trata, como se ve, de una singular derivación actualista de la filosofía esencialista de raíz racionalista.

Pensemos ahora en la unidad y en la pluralidad. Sólo la unidad está en el principio. Dios es uno, no hay otra multiplicidad que la que procede de Dios como de principio, pero todo bien finito se constituye como participación de la bondad divina difusiva. Por eso toda la creación está cruzada por un régimen de unidad de orden y de finalidad, que *exige* —entiéndase bien que no se trata de “admisión”, de compatibilidad, de transigencia con algo opuesto— constitutivamente multiplicidades y diversidades y correlaciones complementarias que el aristotelismo interpretó ontológicamente según la pareja acto-potencia, síntesis sin antítesis: varón y hembra, autoridad y comunidad, materia y forma, alma y cuerpo, razón y sensibilidad, son elementos complementarios, y es maniqueo pensarlos como antitéticos.⁵⁸

La postura “izquierdista”, en nuestro caso, es la que disuelve al sujeto en la multiplicidad de sus actos. La “derechista”, la que cree incompatible la unidad y estabilidad de la sustancia personal con la multiplicidad del devenir histórico de sus actos psíquicos. Los partidarios de una y otra posición parecen estar de acuerdo en un punto: si admitimos la multiplicidad y el cambio, transformamos el ser en proceso, es decir, la persona en personalidad. Unos dicen: “la psique se nos muestra en cambio constante; por lo tanto, no hay que entender al hombre como sustancia, sino como acción o movimiento”. Los otros dicen: “justamente porque el psiquismo se muestra a la conciencia como cambio constante hay que distinguir y separar, ‘por motivos metafísicos’, *a priori*, no por motivos ‘empíricos’, un *yo psicológico* de un *yo ontológico*, o personalidad y persona.”

En el tema que nos ocupa nos encontramos, en un ámbito particular, con los mismos problemas que llevaron a Aristóteles a concebir sus nociones de acto, potencia, materia, forma, naturaleza, substancia, accidente, etc.: el problema de la unidad y la multiplicidad y el problema del cambio.

¿Cómo es posible que la persona, siendo una, sea a su vez múltiple? Ambas cosas las captamos de algún modo por la experiencia. La conciencia muestra que nuestra *vida*⁵⁹ consiste en una multiplicidad de

58. F. CANALS VIDAL, “Monismo y pluralismo en la vida social”, en Política española: pasado y futuro”, Ediciones Acervo, Barcelona, 1977, 39-40.

59. Sobre el significado filosófico de vida, cf. *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 2, co.

acciones y pasiones: percepciones, juicios de valor, recuerdos, emociones, decisiones, etc. Por ello, la corriente empirista tiende a reducir la vida mental y la persona a una sucesión de operaciones, más o menos encadenadas por la memoria. Pero la experiencia integral incluye también el sentimiento de la radicación de estos actos en un sujeto. De modo semejante, aunque experimentemos en nuestra vida psíquica un constante movimiento, también nos sentimos ser los sujetos de tal movimiento. Habitualmente las vivencias atesoradas en la memoria ayudan a tener una *narración*, como gustan decir hoy, de sí mismo. Para profundizar en este tema tendríamos que desarrollar una teoría de la memoria, en sus distintos niveles y significados, cosa que en esta sede no podemos hacer⁶⁰. Pero, en todo caso, más allá del sentimiento de permanencia en el tiempo, nosotros nos sentimos sujeto de cada uno de nuestros actos mentales.

Aunque la persona no se identifica con el *ego cogito* cartesiano, la experiencia de sí mismo como sujeto del pensar es fundamental para la elaboración del concepto de persona. La persona es, según la definición clásica de Boecio, “*rationalis naturae individua substantia*”⁶¹, o, como dice santo Tomás, “*aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali*”⁶². La *substantia primera* o el *subsistente distinto*, la *hipóstasis*, es persona en cuanto tiene el ser en una determinada *naturaleza*, la *racional* o *intelectual*. Esta naturaleza se conoce plenamente a través de las operaciones de sus potencias, aún cuando se la pueda suponer incluso antes de su ejercicio pleno. La potencia se conoce por sus actos. La experiencia del uso personal de la inteligencia y de la voluntad son fundamentales para la elaboración del concepto de persona, siempre que se entiendan correctamente las nociones de acto y potencia. Ahora bien, gran parte del problema de las posturas antes expuestas radica en un desconocimiento o mala interpretación de estas nociones.

El hecho de que la persona sea un sujeto subsistente en una naturaleza determinada, y ya hecha en cuanto tal naturaleza, no se contradice con la realidad experimental de la multiplicidad y del movimiento. Por

60. Cf. Nuestro artículo, ya citado, M. F. ECHAVARRIA, “Memoria e identidad según santo Tomás”.

61. BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3 (PL, 64, 1345).

62. Cf. *Super Sent.*, l. 1, d. 23, q. 1, a. 4 co.

el contrario, el concepto clásico de naturaleza es una explicación para el movimiento. No hay que olvidar que Aristóteles definía la naturaleza como “la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales”⁶³. En perspectiva aristotélica, la naturaleza se define por relación al movimiento. Pero a su vez, el movimiento dice relación al acto y al ser⁶⁴.

Hay que recordar también que en Aristóteles y en la tradición filosófica que éste inicia, el concepto de sustancia no sólo no es incompatible con los accidentes y el movimiento, sino que surge justamente para explicar a estos. La sustancia es el sujeto del cambio accidental. Aunque se suele decir que la sustancia permanece a través de los accidentes cambiantes, este modo de expresarse es impreciso. No son los accidentes los que cambian, mientras la sustancia permanecería inalterable. Es la sustancia la que cambia *según* esos accidentes. Sostener lo contrario implicaría afirmar (con Suárez⁶⁵) que el accidente subsiste

63. ARISTOTELES, *Metafísica* V, c. 4, 1014b 16 1015^a 19; citamos según la traducción de V. GARCIA YEBRA, Gredos, Madrid 1982.

64. Cf. J. M^a. PETIT SULLA – A. PREVOTI MONCLUS, *Filosofía de la Naturaleza. Su configuración a través de sus textos*, Scire, Barcelona, 2004, 308: “El ente natural es el ente móvil, pero esa movilidad no es un puro perderse en lo múltiple y lo efímero, no es una desconexión respecto al ser, ni una carencia de entidad. El ente natural es, por el contrario, aquél que funda su devenir en su propio ser, porque precisamente posee el ser en y a través del movimiento, lo alcanza por el movimiento, y de tal modo caracteriza la movilidad su íntima esencia, que sólo en las vicisitudes del cambio se manifiesta su ser”.

65. Cf. FRANCISCO SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, disp. V, sectio VII, 4: “Diximus enim dupliciter posse nos loqui de principio individuationis: primo, in ordine ad esse et ad propriam rei constitutionem secundum se. Secundo, in ordine ad productionem, quatenus determinatur agens ad distinctum individuum producendum, vel ad efficiendum unum potius quam aliud, et consequenter in ordine ad nostram cognitionem quatenus sensibiliter (ut sic dicam) distinguere possumus unum ab alio. Priori igitur consideratione (quae maxime a priori est, et maxime propria huius scientiae), vera est posterior sententia, docens accidentia non ex subiecto, sed ex propriis entitatibus habere suam individuationem et numericam distinctionem, ut satis probant rationes factae, tam hic quam sectione praeced, et patebit amplius ex dicendis in solutionibus argumentorum. Posteriori autem consideratione (quae magis est physica et a posteriori) dici possunt accidentia accipere individuationem ex subiecto tamquam ex radice, seu occasione potius multiplicationis et distinctionis eorum. Hoc tamen non de subiecto nude sumpto, sed adhibitis aliis circumstantiis vel conditionibus ad actionem necessariis intelligendum est, ut in solutionibus argumentorum commodius explicabitur.”

por sí mismo, y no por la sustancia; y, al mismo tiempo, desplazar al nivel del accidente el problema del cambio y del movimiento, para solucionar el cual se introduce la noción de sustancia. Así se podría postergar la solución al infinito. En el cambio hay un sujeto del cambio y una forma o perfección según la que cambia. La sustancia es la misma, en cuanto sustancia. En este sentido, se puede decir que “permanece”, y que los accidentes no. Pero el sujeto completo del cambio es la sustancia, que recibe y pierde accidentes. La experiencia del cambio no elimina la necesidad de afirmar la existencia de sustancias, sino por el contrario, la exige ella misma.

Llevado esto al plano del problema que nos ocupa, la experiencia del discurrir psíquico, de la multiplicidad de representaciones, afectos y conductas, que se suceden en el tiempo, así como de la diversidad de disposiciones y rasgos, que nacen y se alteran, no se contraponen a la afirmación de la persona como “sustancia individual”. Por el contrario, la misma existencia de la personalidad, es decir de un conjunto de disposiciones operativas, y de la diversidad cambiante de la vida mental exige, hace necesario, afirmar a la persona como sujeto. La persona, por lo demás, no es la esencia abstracta, sino el subsistente distinto, el *suppositum*, con sus accidentes y ser propios⁶⁶.

Decir que la persona se reduce a una multiplicidad de actos, supone no sólo negar su unidad, sino su mismo ser, pues *ens et unum convertuntur*⁶⁷. Queda por explicar de dónde salen tales actos. Intentar explicar la persona-personalidad como una organización de sistemas psicofísicos que no necesitan un sujeto (gnoseológico ni ontológico) implica negar parte de la experiencia (el que llaman “yo cognoscente”), pero también una profunda despersonalización: una persona-sistema sin sujeto personal. Tal sistema no puede actuar, sino ser actuado, pues *actiones sunt*

66. Cf. *In III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2, co.: “Ens enim subsistens, est quod habet esse tamquam ejus quod est, quamvis sit naturae vel formae tamquam ejus quo est: unde nec natura rei nec partes ejus proprie dicuntur esse, si esse praedicto modo accipiatur; similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum, quod est secundum omnia illa. Unde etiam philosophus dicit in 2 Metaph., quod accidens magis proprie est entis quam ens.”

67. Cf., por ejemplo, *Summa Theologiae*, III, q. 17, a. 2, s.c.: “unumquodque, secundum quod dicitur ens, dicitur unum, quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo duo essent esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum”.

suppositorum, los actos son de los sujetos subsistentes⁶⁸. Lo mismo sucede con la concepción de la persona como un complejo. ¿Quién es el sujeto de tales complejos? ¿El cuerpo? Reducir lo sustancial de la persona a su sustrato biológico, sobre el que se montaría el sistema de actos psíquicos, implica violar el principio según el cual hay proporción entre el acto y la potencia⁶⁹. La persona no es un mero organismo (mucho menos un sistema de órganos), sino una unidad mayor, un todo, de naturaleza racional. Finalmente, quienes creen poder eliminar el concepto de persona a través de una concepción evolutiva de tipo relacional, desconocen que, como todo otro accidente, la relación no se opone a la substancia y al ser, sino que la supone, pues no es sino un *esse ad aliud* de ésta⁷⁰.

68. Cf. *Summa Theologiae* II-II, q. 58 a. 2 co.: “Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentialiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manus”.

69. Por ejemplo, cf. *Summa Theologiae*, I, q. 54, a.3, co.: “Cum enim potentia dicitur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio.”

70. Cf. *Sententia libri Metaphysicae*, l. V, l. 9, n. 8; cf. E. FORMENT, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1998, 468: “La doctrina tomista de la persona ha sido descalificada por algunos, acusándola de ‘substancialista’ y ‘cosificadora’ y, con ello, negadora de la comunicación interpersonal del ser humano. De ahí que, en lugar de definir la persona por la incomunicabilidad, la caractericen, por el contrario, por la comunicación, la relación humana.”; 469: “Debe afirmarse [...] que, en todo diálogo, los interlocutores son ‘en sí’ antes de ser ‘a otro’. Son personas o subsistentes en naturaleza racional, antes que dialogantes. Es, por consiguiente, imposible que dialogando alguien se constituya en persona. Ni tampoco que constituya a los demás en persona con su diálogo”; Forment cita *De Potentia* q.9 a.4 (p.472): “El nombre persona, tomado comúnmente, significa la *substancia individual de naturaleza racional*; pero la persona divina, en su significado formal, significa el *subsistente distinto en naturaleza divina*. Y puesto que esto no puede ser la relación o lo relativo, por esto en su significado material significa la relación o lo relativo. Y por esto puede decirse que significa la relación por modo de substancia, no la que es la esencia, sino la que es la hipótesis; así como significa la relación no en cuanto relación, sino como lo relativo; esto es, como es significada por el nombre padre, no como es significada por el nombre paternidad. Así pues, en la significación de la persona divina se significa *indirectamente* la relación, ya que es el *subsistente distinto en esencia divina, en la relación*”; Por ello,

En todos estos casos, se pone el *constitutivo formal* de la persona en el nivel del accidente y se tiende a pensar a la persona al modo del ente artificial, como algo que adviene a una realidad ya constituida en su ser natural, sea ésta el organismo biológico (que a su vez, lejos de ser algo uno, sería una realidad compuesta de otras muchas sustancias), sea una especie de red de relaciones subsistentes.

Para afirmar a la persona como existente es necesario, entonces, salvaguardar su unidad, que tiene su principio en el ser sustancial.

Pasando a la postura contraria, es verdad que, como dice Allers, la persona es la misma substancia antes y después del trastorno mental, por grave que sea. Sigue siendo persona y continúa siendo la misma persona que antes, aunque no pueda expresar sus potencialidades más profundas. Sin embargo, esto no quiere decir que la persona no sea afectada personalmente por la enfermedad mental. Justamente es ella la afectada, porque la substancia es el sujeto del cambio y de la privación. La substancia no permanece “inmutable” “debajo” del accidente que cambia. Sino que es ella misma la que cambia (“accidentalmente”) según ese accidente⁷¹.

culmina con esta cita de Canals Vidal, cuyo pensamiento está comentando (p.476): “La relación no podría ser constitutivo de un ente personal. Persona significa, pues, en lo divino, la relación en cuanto idéntica a la substancia y a lo absoluto en la divinidad”; Cf. F. CANALS VIDAL, “Ser personal y relación interpersonal”, en E. FORMENT (Ed.), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Balmes, Barcelona, 1994, 2 vols., I, 25-35. Cf. *Summa Theologiae* I q. 29 a. 4. Esto no significa negar la profunda destinación de la persona a la comunicación interpersonal; Cf. F. CANALS VIDAL, “Persona y relación”, en AA.VV., *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1995, 456: “Si es radicalmente inadecuado pensar en la posibilidad de relaciones interpersonales no emanadas de un sujeto entitativo que sea ya por su ser, ‘persona’, es también evidentemente impensable desconocer la destinación constitutiva, ontológicamente radical, del ente personal, a aquella apertura a la convivencia y comunicación. En definitiva es la naturaleza del ente personal la que da razón de toda ‘intencionalidad’, de toda comunicatividad por el lenguaje, de toda sociabilidad y de toda cooperación interpersonal.”

71. Cf. L. DE RAEYMAECKER, *Philosophie de l'être, essai de synthèse méthaphysique*, trad. esp. *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, Gredos, Madrid, 1968, 199: “Por consiguiente, no puede intentarse concebir la substancia como un substrato inmóvil e inerte sobre el cual o en torno al cual se desarrollaría un movimiento que por sí mismo no afectaría a la realidad fundamental del sujeto en devenir.

De modo semejante, aunque personalidad (o carácter) y persona no se identifiquen, la persona es el sujeto real de inherencia de la personalidad, y es afectada por ella de modo muy real. Mi personalidad me pertenece de un modo muy estrecho, no me adviene como algo yuxtapuesto a mi persona. Mis hábitos, mis conocimientos, el tesoro de mis recuerdos y experiencias, mis inclinaciones afectivas, sentimientos y gustos, mis decisiones, etc., forman parte de mí, aunque no sean idénticas a mi substancia⁷². Yo soy y devengo a través de ellas

Indudablemente, el ser particular conserva rigurosamente su identidad fundamental a través de sus cambios. La conciencia da testimonio de ello: yo soy y permanezco siempre el mismo en el curso de mi vida; por otra parte, vivir es moverse, *'vivere est sese movere'*, la vida es una evolución constante: ni un instante estoy fuera de esta evolución; sería un absurdo pretender que mi vida se desarrolla alrededor de mí sin tocarme; por el contrario, esta evolución se realiza en mí, es decir, soy yo el que vivo, soy yo el que cambio". Estas últimas afirmaciones son verdaderas de la vida que se realiza en la materia. Pero no de la vida en cuanto tal, que se da también fuera de la materia, en las substancias inmateriales y en Dios, que son "inmóviles", aunque esto no implique falta de actualidad, de energía, sino todo lo contrario, plenitud de acto, e incluso emanación vital, como la del Verbo y el Espíritu en Dios. De Raeymaecker cita este sugerente texto de santo Tomás: "Cum tamen *feri* non sit nisi 'compositi', cuius etiam proprium est *esse*, 'formae' enim *esse dicuntur* non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et *feri dicuntur*, non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum." (*Quodlibetum IX*, q. 5, a. 11) Tanto el *esse* como el *feri* "*sunt suppositorum*" y no "*formae*". Y Raeymaecker continúa así: "la sustancia es un *principio* de sustancialidad que afecta al ser [léase "ente"] entero, incluso a sus accidentes; por tanto, el devenir accidental participa la realidad sustancial, pertenece a ella y en ella encuentra el principio de individuación. En efecto, cada momento de mi vida es íntegramente mío, es comportado, animado, individuado por mi sustancia: y sería inconcebible que llegase a cambiar de sujeto o que pudiese de alguna manera pertenecer a otra persona. / Y *viceversa*, los accidentes son *principios* del devenir del ser [ente] particular considerado en su totalidad, incluyendo en ella el principio de sustancialidad; por consiguiente, la sustancia participa en el cambio que ella individualiza. Cada una de mis acciones existe realmente en mí y por mí; en ellas vivo y existo."

72. Desde el punto de vista de la teología espiritual, esto explica que la radical purgación de las potencias (memoria, inteligencia y voluntad) producida por la "noche oscura" sea un auténtico despojarse de sí mismo. Evidentemente no hay una aniquilación sustancial, porque la persona es la misma aunque recibe en la sustancia del alma el *esse* sobrenatural que da la gracia, que la transforma en modo divino dándole el participar de la vida de Dios. Pero el vaciamiento de la memoria, por ejemplo, no es algo periférico que "resbala" sobre nuestra sustancia inmutable, sino que es una profunda transformación que afecta a nuestra sustancia dramáticamente.

quien soy, el tipo de persona que soy y el individuo personal que soy.

Por todo esto, hay que decir que, si bien la persona es algo uno *simpliciter*, por su ser sustancial, admite dentro de sí una pluralidad *secundum quid*, que le viene de sus accidentes.

B) Personalidad y *ser*

Por otra parte, y desde una perspectiva metafísica (la del ser), hay que tener presente que, aunque nosotros y nuestros accidentes somos con un único *acto de ser*, y que no hay un acto de ser accidental distinto y propio del accidente, en el que éste subsista separadamente de la sustancia⁷³, sin embargo, hay accidentes que “intensifican” ese mismo ser. El ilustre filósofo tomista español Antonio Millán-Puelles lo dice con las siguientes palabras:

Todo accidente es secundario o adjetivo en tanto que presupone la sustancia. Ni la salud natural ni la gracia sobrenatural tienen aptitud de ser en sí, como tampoco tienen esta aptitud el tamaño y la figura de los cuerpos. No son sustancias, no poseen la capacidad de subsistir y, por tanto, en este sentido y sólo en él son determinaciones adjetivas, pero sin que ello signifique que prácticamente sea lo

73. Un análisis muy completo, con citas de santo Tomás sobre el “*esse secundum*” o “*esse secundum quid*” del accidente, se puede ver en L. de RAEMYAECKER, *Filosofía del ser*, 147-150. Cf. especialmente 147-148: “El *esse* puede considerarse también ‘desde cierto punto de vista’, *secundum quid*, a saber, desde el punto de vista de las determinaciones accidentales, *esse accidentale*. Ahora bien: en realidad, el accidente reposa sobre la sustancia como sobre su principio de individuación. Por consiguiente, presupone la existencia de ésta, el *esse simpliciter*. Indudablemente, las determinaciones accidentales son reales y pueden, por tanto, considerarse desde el punto de vista del *esse*; mas, puesto que se apoyan en la sustancia (y, por tanto, en la existencia del supuesto), su realidad no es fundamental, primera, sino que viene en segunda línea: *esse secundum* (no es la subsistencia ‘*esse in quo res subsistit*’), *esse superadditum* (‘*super esse substantiae et ab eo dependens*’), *esse secundum quid* o *esse aliquid* (y no ‘*esse simpliciter*’). Como la sustancia, tampoco el accidente es un ser [ente], un supuesto: ‘*non habet esse, sed eo aliquid (scil. suppositum) est*’; pero, además, el supuesto no existe en sí (‘*habet esse*’, ‘*proprie est*’) según sus determinaciones accidentales, sino según su naturaleza o sustancia.” Cf. S. TOMAS, *De principis naturae*, 1: “Sed duplex est esse: scilicet esse essenziale rei sive substantiale, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid”; sin embargo, “simpliciter loquendo forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti”.

mismo el tenerlas que el no tenerlas. La posesión de estas determinaciones incrementa el ser de su sujeto, porque éste no se reduce a su sustancia. Ningún ente limitado tiene sólo su índole primordial, sino ésta y las determinaciones que en cada caso le confieren los accidentes.⁷⁴

74. Cf. A. MILLAN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 2002, 13 (voz ACCIDENTE); *ibidem*. “Se da el nombre de compuesto accidental a cada uno de los individuos en tanto que ninguno se reduce a su propia sustancia, sino que tiene también unos determinados accidentes. El ser de cada individuo es, en concreto, lo que su sustancia es y lo que en cada caso sus accidentes son. La expresión ‘compuesto accidental’ se contrapone a la de ‘compuesto sustancial’.” Estas lúcidas afirmaciones del filósofo español, darían a entender algo equivocado si se entendiesen en el sentido de la pluralidad de “actos de ser”. El *actus essendi* con el que subsisten la sustancia y el accidente es uno y el mismo. Es ese acto de ser, tenido primeramente por la sustancia, que es a la que le compete ser por sí y en sí, el que hace subsistir al accidente (en y por la sustancia) pero que, al mismo tiempo, se expande e intensifica, realiza la potencialidad virtualmente contenida en la sustancia, a través del accidente. Cf. A. CONTAT, “Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento”, en J. VILLAGRASA (ed.), *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d’Aquino*, Edizioni ART, Roma, 2008, 265: “L’atto formale dell’accidente si aggiunge all’atto formale della sostanza, dimodoché la sua presenza nel supposto consiste in una nuova attualità, aggiunta a quella dell’essenza sostanziale: è innegabile che vi è un nuovo *esse in actu*, aggiunto —*superadditum*— a quello della sostanza, ed inerente in lui, poiché l’accidente non può (salvo il caso sopranaturale delle specie eucaristiche) esistere fuori di una sostanza. Ma se ci alziamo al punto di vista superiore, secondo il quale le forme sono gradi di intensità dell’essere, allora la forma accidentale diventa come una misura secondaria, di per sé potenziale, che conferisce all’ente un nuovo modo di essere, ovviamente all’interno delle frontiere definite dalla misura primaria che è la quiddità sostanziale. In questa prospettiva, l’atto originario al quale l’accidente deve la sua attualità derivata è lo stesso che quello della sostanza, ed è perciò l’unico *actus essendi* del supposto”. Estas afirmaciones, que no podemos sino compartir, sin embargo pueden inducir también a engaño, si mal interpretadas. En el tomismo que sigue las interpretaciones gilsoniana y fabriana del ser como acto, muchas veces se habla del ser de las criaturas como una disminución o degradación respecto de la perfección del *Esse subsistens*, es decir de Dios. Tal modo de expresarse está contaminado de neoplatonismo emanatista. El ser de la criatura no es ninguna degradación, pues el *Esse subsistens* permanece intacto. Aunque el *esse* de la criatura es limitado, desde el punto de vista de la criatura es actualidad, es perfección, es luz. Las formas creadas, sustanciales y accidentales, son modos. Pero estos modos, aunque son una medida y, por ello, permiten una posesión de un ser limitado, no deben ser pensados sólo desde la limitación. Gracias a estos modos, podemos participar algo de la perfección del *Ipsum esse subsistens*. Por lo

Por eso santo Tomás puede decir al mismo tiempo que la criatura se aproxima a la semejanza de Dios por su ser⁷⁵, y que somos imagen de Dios más por nuestros actos que por nuestra esencia, potencias y hábitos.⁷⁶ Dios es el *Esse subsistens*, que contiene en sí toda perfección. Nosotros participamos del ser, primeramente a través del *modo* de nuestra sustancia; pero también a través de los modos accidentales que permiten una mayor intensidad en la participación en el ser. Dejando de lado a los demás, nos interesan aquí especialmente aquellos accidentes cualitativos que completan la forma inmaterial, como son los hábitos y actos intelectuales. Este texto de santo Tomás es muy elocuente:

Hay que saber que una cosa es perfecta de dos modos. Primero, según su ser, que le compete según su propia especie. Pero como el ser específico de una cosa es distinto de el ser específico de otra cosa, por eso en cualquier cosa creada una perfección de este tipo, en cada cosa, tanto está falta de perfección absolutamente, cuanto se encuentra de perfección en las otras especies, de tal modo que la perfección de cada cosa, en sí misma considerada sea imperfecta, como una parte de la perfección de todo el universo, que es el resultado de las perfecciones de las cosas singulares, congregadas juntamente. Por lo que, para que hubiera algún remedio para esta imperfección, se encuentra

mismo, que la forma accidental sea un nuevo *modo de ser*, no se debe leer en un sentido emanatista, como un empobrecimiento respecto del *actus essendi* de la sustancia, o como algo que nada le agrega porque ya estaba precontenido en el acto del ser sustancial, que lo soporta. El accidente es, sí, un modo, pero un modo que permite expandir el único *actus essendi*, poseído por la sustancia con anterioridad metafísica, pero con un nuevo modo perfectivo que la forma sustancial por sí sola no daba. De aquí que consideremos un gran acierto las expresiones de Millán Puelles antes citadas. Aunque se debe distinguir en las criaturas realmente la forma del *esse*, sin embargo no se debe exagerar la separación del “acto formal” del *esse ut actus*, porque si la forma es acto, es porque es portadora de la actualidad del *actus essendi*.

75. Cf. *Summa Contra Gentes*, I, III, c. 97: “Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I Physic., de forma loquens, dicit quod *est divinum quoddam et appetibile*.” En cuanto a que el hombre es imagen de Dios por su ser cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7, ad 1: “Esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus.”

76. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7.

en las cosas creadas otro modo de perfección, según el cual la perfección que es propia de una cosa, se encuentra en otra cosa. Esta es la perfección del cognoscente en cuanto es cognoscente. Porque algo es conocido por el cognoscente cuando lo conocido está de algún modo en el interior del cognoscente. Por esto, en III *De anima*, se dice que *el alma es en cierto modo todas las cosas*, porque está hecha por naturaleza para conocerlo todo. Y de acuerdo a este modo es posible que en una sola cosa exista toda la perfección del universo. Por lo que ésta es la última perfección a la que el alma puede llegar, según los filósofos: que en ella se describa el orden de todo el universo y de sus causas. En esto pusieron también el fin último del hombre, que para nosotros será en la visión de Dios, porque según Gregorio, *¿qué es lo que no verán los que vean a quien ve todas las cosas?*.⁷⁷

77. *De veritate*, q. 2, a. 2, co: “Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III *De anima* dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?*”. Comenta De Raeymaecker: “El conocimiento objetivo es un *enriquecimiento*, un complemento, una ampliación del sujeto cognoscente, puesto que es el ‘otro’, es decir, el no-yo, situado fuera del sujeto, el que aparece allí y se encuentra allí integrado en la vida personal de este sujeto finito. El ser particular se compromete más allá de sus límites, rompe, por decirlo así, los vínculos de su propia realidad finita; se alza por encima de sí mismo hasta captar lo infinito, puesto que ‘todo lo demás’, lo otro entero, es lo que él reduce a sí y se asimila, *fit quodammodo omnia*. Sin embargo, no pierde de ningún modo su identidad; el enriquecimiento se hace por una asimilación accidental”.

La participación limitada en el *esse* por la substancia, en cierto modo se “remedia” a través de esa cierta infinitud en que consiste el hacerse todas las cosas por el conocimiento, que en nosotros es un accidente. “¿Cómo explicar este enriquecimiento inmanente?, dice de Raeymaecker. Ontológicamente se basa en la participación en el ser”⁷⁸. Aunque el conocimiento sea un acto accidental para la criatura, a través de él ésta realiza la *virtus essendi* precontenida en el *modus essendi* de su ser substancial. Aristóteles decía que el ente se divide en ente en potencia y ente en acto⁷⁹. La capacidad de ser, precontenida potencialmente en la sustancia, se actualiza a través de estos accidentes, de tal manera que el acto de ser alcanza la plenitud de despliegue a que tal naturaleza está destinada. Sólo Dios es el ser según todo el poder del ser. La criatura participa del ser con cierta medida o modo: primero que nada por el modo de su sustancia; en segundo lugar, por los modos accidentales. Si vivir es más que sólo ser, y saber es más que sólo vivir, es porque vivir y saber son un modo más intenso de ser, y no porque el ser sea algo imperfecto que deba ser determinado por ulteriores actos: “*hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam*”⁸⁰, dice un lugar clásico de santo Tomás. El siguiente texto es también muy elocuente:

Aunque las cosas que *son* y *viven* sean más perfectas que las que sólo son, sin embargo Dios, que no es sino su *ser*, es universalmente el ente perfecto. Y digo universalmente perfecto, al que no le falta nada de ningún género de nobleza.

Pues toda nobleza de cualquier cosa le corresponde según su ser;

78. *Ibidem*, 235.

79. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. V, cap 7, 1017 b 1-26 y l IX. Es llamativo que santo Tomás, al decir que la distinción entre acto y potencia es más amplia que la que la de materia y forma, recurra al mismo Aristóteles, con la división del ente en acto y potencia; cf. *Summa Contra Gentiles*, l. 2, c. 54, n. 10: “Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune.”

80. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3: “Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens.”

pues ninguna nobleza le corresponde al hombre por su sabiduría sino porque por ella *es* sabio, y lo mismo respecto de las demás perfecciones. Así, por lo tanto, según el modo en el que *una* cosa tiene el ser, es su modo de nobleza; pues una cosa se dice que es más o menos noble, según que su ser se contrae a un modo especial de mayor o menor nobleza. Por lo mismo, si existe algo a lo que le compete toda la virtud del ser, a esto no le puede faltar ninguna de las perfecciones que se encuentran en las cosas. Pero a esa realidad que es su propio ser, le compete ser según toda la potestad del ser. [...] Así como toda nobleza y perfección inhiere en una cosa según que es, así todo defecto le viene de que de alguna manera no es. [...] Pero las cosas que sólo son, no son imperfectas por la imperfección de su ser en absoluto; pues ellas no tienen el ser según todo su poder, sino que participan del ser por medio de cierto modo particular e imperfectísimo.⁸¹

La sabiduría agrega una perfección al hombre, porque por ella es según un cierto modo. Nada ganaríamos al adquirir la sabiduría si por

81. *Summa Contra Gentiles*, l. 1, cap. 28: “Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatem deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliquid non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus.

Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.”

ella en cierta manera no tuviéramos más ser, que es la actualidad de toda perfección. Por ello decimos que una cierta intensificación del ser se da por medio de los actos de inteligencia⁸². No hay que olvidar, sin embargo, también los actos de voluntad (elícitos o imperados), por cuya ejecución nuestros actos se dicen *personales* y no meramente *naturales*⁸³, y a través de los cuales se va configurando nuestra personalidad. Gracias a la voluntad somos agentes de nuestros propios actos y se dice que “actuamos” y no que “somos actuados”. Y gracias a estas acciones libres somos “más individuales”, por lo que a los individuos de orden racional nos compete un nombre particular, el de *personas*:

Convenientemente las substancias individuales tienen un nombre distinto de las otras, pues se llaman hipóstasis, o substancias primeras. Pero en cierto modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no sólo son actuados, como los demás, sino que actúan por sí mismos. Pero las acciones son en los singulares. Y por eso, entre las otras substancias, tienen un nombre especial las singulares de naturaleza racional.⁸⁴

Estamos aquí en las antípodas de concepciones como la de Freud, para el cual, “no vivimos, sino que somos ‘vividos’ por poderes ignotos y extraños”. Ciertamente, el ser humano puede comportarse a veces en modo poco personal, y tener la experiencia de ser “actuado” por otro, y no de actuar por sí mismo. Pero lo propio del hombre libre, que se comporta personalmente, es actuar por sí mismo. Así lo

82. Aunque el pensamiento en cuanto emanación de la palabra mental, es expresión de la perfección intelectual ya poseída en acto, una emanación del acto desde el acto. Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987.

83. Sobre la distinción entre lo natural y lo personal, cf. *Super Sent.*, l. 3, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1, co.; *Super Sent.*, l. 3, d. 3, q. 4, a. 3, qc. 1, arg. 3; *Contra Gentiles*, l. 4, cap. 52, n. 17; *De malo*, q. 7, a. 8, co.; etc.

84. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, co: “Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo inveniuntur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae.”

dice santo Tomás, en palabras que recuerdan mucho, por oposición, a las de Freud: “Porque el hombre carnal está vendido al pecado, como siervo del pecado, por ello es manifiesto que no actúa él mismo, sino que es actuado por el pecado. Pero el que es libre, éste actúa por sí mismo y no es actuado por otro”⁸⁵. A través de este actuar libre nos hacemos más dueños de nosotros mismos, más individuales y más personales. Esta individualización operativa va dando lugar a hábitos organizados entre sí. Es esta individualización que se logra a través de la operación la que recibe el nombre de personalidad⁸⁶.

Aunque es verdad que no hay un “homúnculo” dentro del hombre, al que atacan Allport y Skinner, sin embargo, en el único subsistente personal, hay una diversidad de disposiciones, potencias y hábitos, algunos de los cuales son más íntimos. *Actiones sunt suppositorum*. No es la inteligencia la que entiende, ni la voluntad la que elige, sino el todo, la persona, por medio de ellas. Con santo Tomás más que hablar de “*el yo*”, habría que hablar de “yo”, de la persona. Sin embargo, esto no debe ser entendido en el sentido de identificar a la persona con un sistema psico-físico, ni mucho menos con el mero organismo material. La persona es un subsistente intelectual que, en el caso de la persona humana, contiene como parte de su naturaleza, aunque no exclusivamente, un cuerpo orgánico. Por otro lado, santo Tomás no se opone a que, derivadamente, aquellas potencias que son superiores en orden jerárquico, se puedan apropiarse a veces el nombre de *yo*: “Yo por lo tanto, etc., se debe entender de tal manera que ‘yo’ signifique la razón del hombre, que es lo principal en el hombre; porque parece

85. *Super ad Romanos*, c. VII, l. 3: “Quod autem homo carnalis venundatus sub peccato, quasi aliquid sit servus peccati, ex hoc apparet quod ipse non agit sed agitur a peccato. Ille enim qui est liber, ipse per seipsum agit et non ab alio agitur.”

86. Sobre la intensificación del ser por los actos de la voluntad, cf. A. MILLAN PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, 167: “Yo me elijo a mí mismo en tanto que elijo algo para mí (incluso cuando elijo algo para otro), y este ‘para mí’ me presupone ya hecho en mi realidad más radical, que es la de mi sustancia. Cualquier determinación que libremente elija yo para mí es inevitablemente posterior: llega tarde en comparación con las determinaciones de mi ser que no han sido por mí elegidas. [...] 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”.

que cada hombre es su razón o intelecto, de modo semejante a como la ciudad parece ser quien la gobierna”⁸⁷.

En conclusión, si bien la persona y la personalidad no se identifican en la criatura, pues la primera es el sujeto subsistente y la segunda pertenece al orden de las determinaciones accidentales (pues la personalidad o el carácter es *el conjunto organizado de hábitos operativos*). Sin embargo, no se trata de una mera yuxtaposición de dos “cosas” completas. La personalidad viene de la persona, es *la unidad operativa estable de un hombre en cuanto manifestativa y completiva de su ser personal*.

Esta posición permite, además, superar la actitud según la cual, al ser la persona un puro proceso, no está orientada a ninguna perfección final. Por el contrario, no sólo todo movimiento, como *acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia*, supone un acto como término, sino que además ese término es una más plena participación en el ser. Por la inteligencia y el amor la persona creada participa más intensamente del ser y se hace “buena”. Por supuesto que también puede hacerse mala a través de actos de la misma especie, pero no en lo que tienen de acto, sino en cuanto no se hacen según la regla de la recta razón, pues “así como toda nobleza y perfección inhiere en una cosa según que es, así todo defecto le viene de que de alguna manera no es”, como se dijo. Por eso la “personalidad” en lo que tiene de tal es acto y es buena. Todo desorden de la personalidad (moral y psíquico) es una deficiencia de actualidad y de ser.

En un texto citado anteriormente, además, santo Tomás nos decía que esa terminación, en la que los filósofos ponían la felicidad, para “nosotros”, es decir, para los cristianos, se realiza en la visión y fruición de Dios. No se trata en este caso de la mera actualización de las posibilidades contenidas naturalmente en nuestro ser sustancial, sino de la plena realización de ese “nuevo ser”, sobrenatural y divino, que recibimos por la gracia. Ese nuevo ser, eleva nuestra memoria, inteligencia y voluntad y, por lo tanto, nuestra personalidad, refiriéndolas

87. *Super ad Romanos*, c. 7, l. 3: “Quod ergo dicitur primo *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.”

de un modo nuevo y sublime a las tres Personas divinas. Pero desarrollar este tema trasciende los límites fijados a la presente comunicación.

MARTIN F. ECHAVARRIA
Universitat Abat Oliba CEU