

Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica

MARTÍN F. ECHAVARRÍA

1. Introducción: Necesidad del enfoque antropológico

En todas las áreas, muy heterogéneas, que conforman el cuadro de la Psicología actual es necesaria una fundamentación antropológica. Tratando la Psicología en sus distintos campos y según distintos procedimientos, acerca del hombre, de su vida íntima y de su comportamiento, es evidente que la concepción que se tenga del ser humano redundará en un modo distinto de estudiar y de comprender su vida. Pero tal vez no haya área en la que esto se note más claramente como en el estudio de la personalidad y de la personalidad en perspectiva clínica. Aunque pocas veces se lo reconozca en modo explícito, detrás de cada teoría de la personalidad hay una concepción del hombre que no es ella misma de orden puramente científico-empírico, sino filosófico (Echavarría, 2013). Las principales diferencias de método y de contenido suelen estar asociadas a distintos modelos filosóficos y antropológicos. Lamentablemente, con frecuencia tales modelos no son compatibles con la visión cristiana del hombre. Así lo expresaba Juan Pablo II en un discurso a los miembros de la Rota Romana:

[...] la visión antropológica, a partir de la cual se mueven muchas corrientes en el campo de la ciencia psicológica en el mundo moderno es decididamente, en su conjunto, irreconciliable con los elementos esenciales de la antropología cristiana, porque se cierra a los valores y significados que trascienden al dato inmanente y que permiten al hombre orientarse hacia el amor de Dios y del prójimo como a su última vocación.

Esta cerrazón es irreconciliable con la visión cristiana que considera al hombre un ser “creado a imagen de Dios, capaz de conocer y amar a su propio Creador” (*Gaudium et spes*, 12) y al mismo tiempo dividido en sí mismo (cfr. *ibidem*, n. 10). En cambio, esas corrientes psicológicas parten de la idea pesimista según la cual el hombre no podría concebir otras aspiraciones que aquellas impuestas por sus impulsos, o por condicionamientos sociales; o, al contrario, de la idea exageradamente optimista según la cual el hombre tendría en sí y podría alcanzar por sí mismo su propia realización. (Juan Pablo II, 1987, 1455).

Urge, por lo tanto, el desarrollo de la psicología a partir de una antropología de acuerdo a la imagen cristiana del hombre. Esto nos parece especialmente importante en el campo del estudio y tratamiento de la personalidad. La aproximación que proponemos aquí se inspira en la antropología de santo Tomás de Aquino, que por su profundidad y capacidad de diálogo con la ciencia es a nuestro juicio la más adecuada para una fundamentación sólida de la psicología (Echavarría, 2010a).

2. El individuo humano en la Psicología de la personalidad y la Psicología clínica

No es difícil descender a ejemplos de la importancia de los fundamentos filosóficos en la teoría de la personalidad empezando por la Psicología de la Personalidad como disciplina. La oposición entre una perspectiva puramente nomotética, como la de Eysenck y una psicología que incorpore el elemento idiográfico (Allport, 1986) tiene como fondo la contraposición entre una epistemología positivista y una realista. Para autores como Eysenck, la Psicología de la personalidad sólo puede enfocar sus temas desde un punto de vista operacional, pero no puede decir nada sobre la personalidad misma más allá del constructo científico. En esta perspectiva, el individuo real desaparece y se transforma en un mero punto de intersección de variables generales: “*Para el hombre de ciencia, el individuo único es simplemente el punto de intersección de cierto número de variables cuantitativas [...]. Basta una combinación de variables perfectamente generales y descriptivas para diferenciar cualquier individuo de otro, especificando su posición con respecto a cada una de las variables de manera cuantitativa*” (Eysenck, 1959, 19). Para Allport en cambio, la psicología de la personalidad debe concentrarse en el estudio de la personalidad real, que existe “en el interior del individuo”, de tal manera que los rasgos reales se relacionen entre sí de modo organizado y jerárquico, y no por relación a los rasgos de otras personas sistematizados estadísticamente. Por este motivo, la posición de Allport ha sido calificada a veces de “personalista” (Hall y Lindzey, 1980), al afirmar la primacía de la personalidad real y concreta con sus rasgos reales en su mutua interdependencia, por encima de los constructos metodológicos que no permiten

llegar a la persona real y que a lo sumo ayudan a conocer lo que sucede en general, pero que puede no ser aplicable a este caso concreto particular.

Ambos autores, Eysenck y Allport, sin embargo, comparten una concepción epistemológica según la cual se contraponen los enunciados generales (nomotéticos), a los enunciados particulares (idiográficos), pero no llegan a distinguir el enunciado universalmente verdadero del nomotético, que lo es *ut in pluribus*, la mayoría de las veces. Una cosa es que un enunciado sea estadísticamente verdadero, pero que pueda no serlo en un caso particular, y otra cosa es que un enunciado sea verdadero, no casi siempre, sino en todos los casos *per se et essentialiter*. Lo que afirma la ciencia nomotética puede ser verdadero para un grupo, pero no para todos los individuos, a diferencia del verdadero enunciado universal, que se aplica a todos y cada uno de los individuos sin excepción, aunque no en lo que tienen de individual. La contraposición entre perspectiva nomotética y perspectiva idiográfica es insuficiente. Hay otro tipo de enunciados, que son universalmente verdaderos, y propios de un nivel filosófico, y por lo tanto, de fundamento, de estos mismos temas. Se trata de enunciados que tocan la esencia o naturaleza de la cosa.

Pongamos un ejemplo, para que se entienda: Que la persona con trastorno límite de la personalidad haya sufrido algún tipo de maltrato o abuso en la infancia, podría ser una afirmación verdadera en la mayoría de los casos (siempre suponiendo que se haya fundamentado en pruebas serias), pero podría no serlo en un caso particular al que le pueda caber sin embargo el calificativo de trastorno límite de la personalidad. Se trata de un concepto válido la mayoría de las veces para un grupo, pero que podría no darse necesariamente en un caso particular. Por eso, la norma general no se aplica necesariamente al caso particular y podría no servirme para comprender a este individuo concreto que tengo delante y que tengo que entender y ayudar. En cambio, el concepto universal se aplica a todos los individuos en los que se dé la nota que éste significa. Por ejemplo, si la personalidad se definiera como un “conjunto organizado de rasgos cognitivos, afectivos y conductuales”, por decir algo, este concepto se aplicaría a todos y cada uno de los individuos en los que exista verdaderamente la personalidad. Si en alguno no se da es porque este no posee esta característica.

Por ello, los enunciados universalmente verdaderos, lo son siempre, y siempre nos pueden iluminar en nuestra tarea concreta, aunque ciertamente como desde lejos, porque no alcanzan al individuo en su individualidad. Los enunciados generales, nomotéticos, pueden resultar más útiles *ut in pluribus*, por estar más cerca de lo particular, como en una posición intermedia entre lo universal y lo individual. Sin embargo, a diferencia de los enunciados universales, hay casos particulares respecto de los cuales los enunciados nomotéticos pueden ser absolutamente falsos. En todo caso, podemos estar de acuerdo con Allport en que el conocimiento de las personas trasciende lo que se puede alcanzar, tanto en una conceptualización ge-

neral como en una conceptualización estrictamente universal. A la persona se la alcanza, más por empatía, a través de un juicio “por inclinación”, como diría santo Tomás, que por un juicio “por modo cognoscitivo” (D’Avenia, 1992; Echavarría, 2010).

Lamentablemente, Allport, que sintió fuertemente la importancia de lo individual, no puso suficiente atención en el papel de las decisiones personales en la configuración de la personalidad, suponiéndola, como es frecuente, un resultado de la interacción impredecible entre el complejo patrimonio biológico y las influencias ambientales.

Allport consideraba que la Psicología clínica de su tiempo era una disciplina principalmente nomotética, mientras que la Psicología de la personalidad adoptaría una posición que podría incorporar el enfoque idiográfico, más centrado en la persona. Sin embargo, autores como Daniel Lagache ponen la diferencia entre el método experimental y el método clínico justamente en la adaptación de este último a las circunstancias reales en que se desenvuelve la vida humana. La psicología clínica no sería tal por su carácter médico, sino por su método, lo cual es verdadero si nos retrotraemos también al significado que el mismo creador de la expresión “Psicología clínica”, Lightner Witmer, le dio: una aplicación de los conocimientos psicológicos generales al caso particular, que puede no ser de naturaleza patológica (Hergenhahn, 2001, 510). Pero Lagache insiste el carácter concreto del enfoque de la psicología clínica:

A pesar de su resonancia médica, el término “Psicología clínica” no quiere decir psicología patológica, aunque la psicología clínica pretende abrazar en un mismo conjunto las conductas adaptadas y los desórdenes de la conducta [...]. La humanidad del objeto la especifica menos que la actitud metodológica: considerar la conducta en su perspectiva propia, relevar tan fielmente como sea posible las maneras de ser y de reaccionar de un ser humano concreto y completo envuelto en una situación, tratar de establecer el sentido, la estructura y la génesis, detectar los conflictos que la motiven y los enfoques que tienden a resolver esos conflictos, tal es, en resumen, el programa de la psicología clínica. La diferencia característica entre la actitud clínica y la actitud experimental puede ser formulada así. El experimentalista crea una situación y controla artificialmente todos sus factores, no modificando sino un factor a la vez, de manera de estudiar las variaciones relativas de las respuestas haciendo abstracción del conjunto; “permaneciendo el resto constante” es una restricción típica de las formulaciones experimentales. El clínico, no pudiendo ni crear ni, sobre todo, controlar la situación de manera de hacer abstracción de una parte de sus condiciones, se esfuerza por lograr su objetivo situando los factores que le interesan en el conjunto de sus condiciones [...]. (Lagache, 1993, 32-33).

El psicólogo clínico estudia a la persona en acción, con todas sus características, circunstancias y relaciones. No puedo, por ello, aislar y controlar variables como lo hace el científico experimental. Su tarea es comprender y ayudar al individuo. En esta di-

rección se movía también Alfred Adler al llamar a su escuela “Psicología del individuo”, para evitar caer en esquemas que encorsetasen a priori la personalidad, sin captarla en su vida individual: “Lo singular del individuo no es posible englobarlo en una breve fórmula, y las reglas generales que establecí en la “Psicología individual” por mí creadas, no aspiran a ser sino simples medios auxiliares susceptibles de proyectar una luz provisional sobre un campo de exploración en el que el individuo concreto puede, o no, ser hallado” (Adler, 1994, 19-20). Según Adler, la Psicología del individuo parte “de la premisa de la personalidad unitaria como una de las variantes de las expresiones vitales singulares y de sus formas expresivas. Los rasgos singulares son confrontados entre sí, conducidos a su línea común e incorporados hasta integrar el cuadro individual total” (Adler, 1961, 22). Allí mismo, Adler sostiene que sus afirmaciones coinciden con las de William Stern, autor clásico de los inicios de la psicología científica, creador del concepto de cociente intelectual y de psicología diferencial, quien afirmaba que la persona se debía comprender en su individualidad y quien adoptó, como Adler, un enfoque finalista para comprender la personalidad (Stern, 1951). Si bien Stern define su psicología como “personalista”, y a la psicología como la ciencia de la persona (“la ciencia de la persona que tiene experiencia o es capaz de tener experiencia”), al igual que todos los autores que venimos mencionando no alcanza un concepto de persona como unidad espiritual ni supera el actualismo característico de la mayor parte de la psicología contemporánea.

3. Persona y personalidad

Si bien con muchos defectos epistemológicos y antropológicos, todos estos autores confluyen en afirmar que no se puede comprender la personalidad humana partiendo de simplificaciones esquemáticas, sino que hay algo en ella que es imposible reducir al mero resultado de una naturaleza que se expresa en sus propiedades necesarias y, por lo tanto, de un modo científica y estadísticamente predecible. Es necesario acercarse a la vida singular de ese individuo para comprenderla en su vida íntima. Nosotros diríamos que en cada persona se esconde un misterio, que ninguna técnica humana puede desvelar por completo. Pío XII lo hacía notar lúcidamente con estas palabras:

No escapa a los mejores psicólogos que el empleo más hábil de los métodos existentes no consigue penetrar en la zona del psiquismo que constituye, por así decir, el centro de la personalidad y sigue siendo siempre un misterio. Llegado a este punto, el psicólogo no puede sino reconocer con modestia los límites de sus posibilidades y respetar la individualidad del hombre sobre el que debe dar un juicio; se debería esforzar por descubrir en todo hombre el plan divino y ayudar a desarrollarlo en la medida de lo posible. La personalidad humana, con sus caracteres propios, es en efecto la más noble y la más admirable de las obras de la creación. (Pío XII, 1958, 174).

Aquí se dice algo que a los psicólogos nos debería llenar de temor y temblor: el psicólogo trabaja con “la más admirable de las obras de la creación”, la personalidad humana. Su núcleo no es un “oscuro ello”, como pensaba Freud, algo impersonal (Freud, 1996, 146). Por eso no es una cosa, algo que podamos manipular y moldear a nuestro antojo. Es un misterio, un misterio que se conecta con Dios y al que tenemos que acercarnos con cuidado y respeto. Este misterio se relaciona con el carácter personal de la vida humana, del cual es componente principalísimo esa intimidad, de la que deriva la capacidad de hacerse cargo de la propia vida, de modelarla, de no ser un mero sujeto pasivo de las inclinaciones que proceden del organismo, ni del ambiente. Santo Tomás lo decía con estas palabras: “De un cierto modo más especial y perfecto se da el particular e individuo en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no son sólo actuados, como las demás cosas, sino que actúan por sí mismos” (*S. Th.*, I, q. 29, a. 1, co.). Es llamativo cómo las palabras de santo Tomás contrastan radicalmente con las de Freud en el siguiente pasaje de su clásico “El yo y el ello”: “Ha de sernos muy provechoso, a mi juicio, seguir la invitación de [...] G. Groddeck, el cual afirma siempre que aquello que llamamos nuestro *yo* se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos ‘vivididos’ por poderes ignotos e invencibles” (Freud, 1973, 2707). Es claro que el ser humano está sometido a la influencia de sus impulsos internos, pero su carácter de persona le permite, en la mayoría de los casos gobernarse a sí mismo. De nuevo Pío XII, justamente respondiendo a los psicólogos que consideraban al ser humano como sometido completamente a sus impulsos inferiores, decía lo siguiente: “Son energías, tal vez, de una intensidad considerable; pero la naturaleza ha confiado su dirección al puesto central, al alma espiritual, dotada de inteligencia y de voluntad, capaz, normalmente, de gobernar estas energías. El que estos dinamismos ejerzan su presión sobre una actividad no significa necesariamente que ellos la obliguen” (Pío XII, 1953).

Esa singularidad e individualidad inaferrables que destacaban los psicólogos y clínicos de la personalidad antes mencionados tiene, pues, su fundamento en el carácter personal del ser humano, y no, como algunos de ellos postulaban, en factores puramente biológicos o ambientales. De este carácter personal, que deriva del modo íntimo y espiritual de subsistir de los seres humanos, depende el hecho de que, a diferencia de lo que sucede con los otros seres, los hombres, si bien tenemos naturaleza, una naturaleza humana individual que nos dota de nuestras capacidades comunes con otros hombres (en el orden mental, nuestras capacidades cognitivas y afectivas, por ejemplo), y de algunas peculiaridades específicas nuestras muy importantes (constitución corporal, sexo, caracteres físicos, inclinaciones temperamentales, talentos, etc.), sin embargo, esa naturaleza no es la explicación inmediata y directa de nuestro comportamiento como personas. Así lo explicaba, de modo magistral, el Dr. Canals:

La vida humana que consiste en las acciones no es ya pensable “biológicamente”; ni siquiera se puede dar razón de ella, en su existencia concreta –sino sólo en cuanto a las estructuras que la hacen posible como desarrollo de la plenitud del ente personal– desde una antropología universal. Resumiendo la terminología anteriormente aludida, diríamos que estamos ante aquello que, en su existencia concreta, pertenecería en cada caso a la “biografía” de cada hombre como persona.

En esta perspectiva, el “principio” de la vida humana no ha de ser buscado en la línea de la esencia específica, como forma constitutiva del hombre como tal, sino que tiene que ser caracterizado, como principio de la vida humana, como el fin y bien que pone en marcha dinámicamente su proceso. (Canals Vidal, 1987, 616-617).

La vida humana particular, la vida de la persona humana, no se entiende exclusivamente desde su naturaleza, que sólo nos da el marco de sus posibilidades, sino principalmente desde el fin, desde aquello que busca como sentido de su existencia. Y a este sentido se dirige a través de sus elecciones libres tomadas en la intimidad de su conciencia.

Aquí se toca el nexo íntimo entre las nociones de persona y personalidad. Si la persona humana es el “subsistente distinto en la naturaleza humana” (Tomás de Aquino, De potentia, q.9, a.4, co.), la *personalidad* humana es *la organización operativa estable de un hombre en cuanto manifestativa y completiva de su ser personal*. Así como “el operar sigue al ser”, la personalidad es expresión de la persona. Por eso, el nombre de personalidad sólo equívocamente se podría predicar de los animales. De estos se podrá decir que tienen habilidades cognitivas naturales y modos naturales de reacción afectiva. Pero al no ser personas, el conjunto de sus rasgos operativos no son “personalidad”.

Persona y personalidad no deben, sin embargo, confundirse. Esto sucede con frecuencia en muchos enfoques psicológicos y filosóficos contemporáneos (Echavarría, 2010). Parecería que hasta que no se han formado un conjunto de representaciones o aprendizajes, o el lenguaje, o hasta que el individuo no se ha socializado, no es persona, sino una mera entidad biológica impersonal. Sólo a través de un proceso de individuación, hominización o personalización, llegaría a ser persona. Y sólo a duras penas seguiría siéndolo hasta que le llegara el momento del deterioro cognitivo. Esto es algo radicalmente desviado y falso, y significa confundir el orden entitativo con el orden operativo, con sus muy serias consecuencias éticas. Si ese individuo no es persona podemos tratarlo como una mera “cosa” sin dignidad. La realidad no es así. Los seres humanos son personas desde el principio, aunque de a poco desarrollan sus capacidades y se van haciendo dueños de sí mismos formando dentro de sí mismos disposiciones estables que configuran lo que se llama su “personalidad”. Es por esto que Pío XII, para destacar el carácter configurador central del espíritu humano, ha definido la personalidad como “la unidad psicosomática del hombre en cuanto dirigida y go-

bernada por el alma” (Pío XII, 1958). Lo que nos lleva al tema central de las causas de la personalidad.

4. Las causas de la personalidad

Las disposiciones naturales (tanto las comunes a toda la especie, como las propias del individuo) son presupuesto del desarrollo de la personalidad, el horizonte de las posibilidades de desarrollo de la persona. La personalidad se compone básicamente de dos áreas: la de sus disposiciones cognitivas y la de sus disposiciones apetitivas. Las primeras, en la personalidad plenamente desarrollada son los *hábitos intelectuales* especialmente sus *virtudes intelectuales*. Las segundas, su *carácter*, que es *el conjunto organizado de hábitos operativos prácticos de una persona humana* (Echavarría, 2010a). Sin embargo, sin capacidades cognitivas naturales, que en cada uno de nosotros se dan de maneras distintas, pues cada uno tiene sus propios *talentos*, no se desarrollarían después, por el trabajo personal, los hábitos intelectuales y cognitivos que configuran las múltiples “inteligencias” de las que hoy habla la psicología (Gardner, 1993). A su vez, sin las inclinaciones naturales del afecto, que constituyen el *temperamento*, no se podría desarrollar el *carácter*, que resulta no sólo de la influencia del ambiente, sino sobre todo del trabajo personal para autoformarse. De alguna manera, los talentos naturales son a los hábitos intelectuales, en el ámbito cognitivo, lo que el temperamento es al carácter, en el ámbito afectivo. A través de la formación de estas disposiciones, la persona humana va tomando posesión de sí misma y su estructura operativa habitual se va haciendo más personal, más “personalidad”.

Aquí tocamos un tema delicado, pero fundamental. Una discusión clásica en el ámbito de la teoría de la personalidad es la de la causa principal de la conformación de la personalidad. Clásicamente se han opuesto dos posiciones: la que acentúa la centralidad de lo dado, es decir de lo que se trae con el nacimiento genética y congénitamente, y la que subraya la importancia de lo ambiental. Hoy la mayoría de los autores sostiene que la personalidad resulta de la intervención de ambos elementos, el biológico y el ambiental, e incluso se menciona la importancia de que estos entren en relación para su propia causación respectiva. Así lo dice Millon:

Una premisa básica de este texto es que el desarrollo de la personalidad es función de una interacción compleja de factores biológicos y ambientales. El impacto relativo que cada grupo de factores tendrá sobre el desarrollo de la personalidad de un individuo dependerá de la potencia y cronicidad de la influencia de cada factor. Esto ciertamente variará de individuo a individuo. Sin embargo, parece muy probable que los factores biológicos establecen los fundamentos que guían el desarrollo de la personalidad, mientras que los factores ambientales actúan para dar forma a su expresión. (Millon, 1994).

Sin embargo, en esta oposición o relación entre lo natural y lo social, *natura* y *nur-tura* (Filloux, 1971) se deja de lado con excesiva frecuencia el factor que es más determinante en un ser humano: los factores personales, muy particularmente la función de la voluntad y las decisiones personales.

En realidad, el problema de este enfoque que reduce las causas de la personalidad a lo biológico y a lo ambiental deriva de otro problema previo, que es el de la concepción de la causalidad subyacente. En la modernidad, por el rechazo de las causas finales y formales (tan estrechamente unidas entre sí), y por influencia del mecanicismo, se redujo toda explicación a la interacción entre las causas materiales y eficientes-mecánicas. Por otro lado, sólo a estas últimas se limitó el nombre de "causa". De este modo se empobreció notablemente la comprensión multicausal de la realidad, algo que afecta muy especialmente a las ciencias de la vida y particularmente a la Psicología. En contraposición a esta visión surgió en el ámbito de pensamiento germánico la distinción entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Las primeras buscarían las causas (entendidas como causas eficientes, en el sentido antes mencionado), es decir, "explicar". Las segundas buscarían, en cambio, "comprender", renunciado a la búsqueda de las causas (aunque este comprender en el fondo es frecuentemente un entender desde la "causa final"). Si bien superior a la concepción positivista, esta manera de ver las cosas conserva el nombre de causa sólo para la causa eficiente. Nosotros, en esta sede, seguiremos la concepción analógica de la causalidad propia de la tradición aristotélica que distingue al menos cuatro sentidos de la palabra causa. Causa es *todo aquello que interviene en el ser o el hacerse de un ente*. En el ser, como constitutivo intrínseco de un ente; en el hacerse, como factor extrínseco que incide en la producción de ese ente. Este esquema de cuatro causas, que vale especialmente para las sustancias materiales, se puede aplicar analógicamente a otros niveles. Nosotros lo aplicaremos aquí a la comprensión de la personalidad.

Lo primero que se debe aclarar es que por causa material no entendemos aquí, ni necesaria, ni primeramente, a la base orgánica de la personalidad humana. La noción de materia es analógica. Se debe distinguir en este contexto dos sentidos de materia: a) la materia *ex qua*; y b) la materia *in qua*.

a) La materia *in qua* es el *sujeto* de una forma o cualidad. La personalidad no es una única cualidad, sino un conjunto ordenado de cualidades. El sujeto próximo de cada una de ellas es la facultad que tal forma (hábito o disposición) perfecciona. En cualquier caso, como entre los hábitos que constituyen la personalidad hay un orden, se podría considerar que aquella facultad que es sede del o de los hábitos directivos es la causa material principal próxima de la personalidad. Pero como las facultades a su vez inhiere en la persona, el sujeto último de estas cualidades cuyo conjunto constituye la personalidad es la persona misma, el todo. En este sentido,

es la persona misma la causa material de la personalidad, entendiendo por “materia” aquí lo mismo que “sujeto”.

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

b) La *materia ex qua* es el conjunto de elementos de los que un todo complejo está compuesto. En este sentido, hablar de la causa material es hablar de las partes de las que se compone un todo: “Las partes de una cosa son aquellas en las que se divide materialmente un todo; pues las partes se refieren al todo como la materia a la forma. Por ello en el II de los libros Físicos las partes se ponen en el género de la causa material, y el todo en el género de la causa formal” (*S. Th.*, III, q. 90, a. 1, co.). Tomando este significado de materia en un sentido lato, se podría considerar que la materia de la personalidad es cada una de las disposiciones o hábitos que componen ese conjunto ordenado que la personalidad es. De todos modos, sólo muy impropriamente se puede hablar en este segundo caso de “materia” y de estar compuesto de elementos. En realidad, la personalidad no es el resultado de una suma de elementos, los rasgos, como una casa está compuesta de madera, de hierro o de ladrillos. Al igual que respecto del organismo (Goldstein, 1939) y como en la psicología de la percepción, también respecto de la personalidad es verdad que el todo es anterior a las partes. Así lo decía Rudolf Allers:

El carácter y la personalidad no se construyen a partir de pequeños pedazos, como un mosaico está hecho de pequeñas piedrecitas. Si alguna de las piedras en ese mosaico no es del color justo o se ha roto, el obrero puede sacarla, tirarla y reemplazarla por otra del mismo tamaño; sólo tiene que considerar la piedra que está colocando, y las otras no le preocupan. No hay conexión real entre cada una de las piedras. Es distinto lo que sucede con la personalidad humana o el carácter humano. Para describir su peculiaridad, la psicología moderna usa el término “todo”.

La principal característica de un todo es la íntima interrelación de sus partes. Éstas están tan íntimamente unidas entre sí que ni siquiera se las puede llamar correctamente “partes”. Una parte tiene cierta posibilidad de una existencia separada; una hoja arrancada de un libro es todavía algo y existe por sí mismo, aunque contenga a veces sólo fragmentos sin sentido. Y una marca de lápiz en una página, o incluso una mancha de tinta no destruye el libro al que esta página pertenece. Pero en un verda-

dero todo, hay tan íntima conexión entre los varios aspectos –término preferible a “partes”– que ninguno puede sufrir una influencia sin que todo el resto sea influido también, y ninguno es capaz de existir por sí mismo, independientemente del resto. (Allers, 2000, 28-29).

En efecto, la personalidad no se compone de partes cuantitativas. Sus cuasi partes son rasgos ordenados entre sí jerárquicamente de tal manera que hay un rasgo principal que se comporta respecto de los demás como aquello que les da forma, y lo mismo sucede con los demás rasgos entre sí, desde los principales hacia los secundarios. Si la causa material (*ex qua*) de la personalidad es el conjunto de disposiciones o hábitos, la causa formal es el orden de estos hábitos entre sí. La personalidad es una realidad compleja, pero no un mero agregado unívoco y plano de rasgos que tienen la misma importancia, sino un orden, o mejor una pluralidad organizada en base a un designio, un plan. La personalidad, tal como la hemos definido, es una organización operativa, es decir, ordenada a la operación. En el orden de las operaciones, dice la tradición aristotélico-tomista, el principio explicativo principal es el fin y la forma la determina el fin. Por eso, el sentido de ese orden en que consiste la forma de la personalidad está dado, a su vez, por otro orden, el de la personalidad en su globalidad respecto a un principio extrínseco, que es el *fin último* al que la persona tiende. Cada hábito tiende a un fin o bien propio. Pero la totalidad de la estructura operativa de la persona sólo se comprende desde el fin o bien que pone orden y jerarquía en los hábitos. En este sentido, y más allá de la valoración que sus otras opiniones nos merezcan, tenían razón autores como Stern, Adler y Allers cuando consideraban que la personalidad se entiende desde el fin o, como lo llamaba Adler, el “sentido de la vida” (Adler, 1970, 20), tal como hemos dicho anteriormente.

Terminamos con el tema de la causa eficiente, exponiendo el tema tal como nosotros lo vemos. La causa eficiente es el agente que produce la realidad causada, en el sujeto y partir de sus elementos, en vistas al fin. De la constitución corporal, particularmente de los sistemas nerviosos central y autónomo, así como del sistema endócrino, derivan determinadas inclinaciones psíquicas, que con el tiempo son modificadas dentro de ciertos límites. En esa modificación intervienen, ciertamente, como factores decisivos, los influjos ambientales, pero no a modo de causa eficiente. La influencia del ambiente no es inmediata, sino que está mediada por variables intervinientes de tipo cognitivo. Se trata de actos del propio sujeto que interpreta a su manera las influencias ambientales, de tal modo que no es el factor ambiental exterior el que lo influye, sino su propia cognición del factor exterior. Esta cognición activa, presentando algo como un bien o como un mal, movimientos afectivos que, si son repetidos con frecuencia e intensidad, pueden terminar configurando una disposición estable, sobre la base y límite de las disposiciones previas naturales. De este modo, siempre es inmediatamente el propio sujeto el que

principalmente causa en sí el desarrollo de sus disposiciones. El ambiente, sólo de modo mediato y a modo de causa ejemplar extrínseca.

Alfred Adler insistía en que el desarrollo de la personalidad es impredecible teniendo en cuenta las circunstancias exteriores y las disposiciones biológicas. Él decía que el niño moldeaba libremente su personalidad a partir de esos factores que eran los elementos de los que se servía para construir su propia personalidad de modo libre y creativo:

Esta ley de movimiento se origina en el ámbito limitadísimo de la niñez y se desenvuelve dentro de un margen de elección relativamente amplio mediante la libre disposición –no limitada por ninguna acción matemáticamente formulable– de las energías congénitas y de las impresiones del mundo circundante. La orientación y explotación de los “instintos”, “impulsos” e “impresiones” del mundo circundante y de la educación es la obra de arte del niño, que no ha de ser interpretada desde el punto de vista de una “psicología de la posesión” (“*Besitzpsychologie*”), sino de una “psicología de uso o de utilización” (“*Gebrauchspsychologie*”). (Adler, 1970, 32-33).

En realidad, Adler toma aquí la palabra libertad en un sentido amplio e impropio. Es impredecible de modo exacto qué hará cada niño con todas estas influencias. Pero hasta que no desarrolla su capacidad de discernimiento y por lo tanto de elección, es cierto que “es más actuado” que agente de su propio desarrollo. El niño recibirá los influjos del ambiente según sus disposiciones naturales. Es sólo de a poco, por la emergencia cada vez más patente de su personalidad, es decir de su capacidad reflexiva y electiva, que realmente el ser humano va haciéndose cargo de sí mismo y formando en sí su modo de ser, sobre un punto de partida que él no elige, que es su naturaleza, que es lo dado. Y no podrá hacerlo tampoco si no se conoce a sí mismo, si no acepta su naturaleza y sus circunstancias particulares. En este sentido, la personalidad es un fruto de la libertad, pero de una libertad finita, limitada, que se debe reconocer como tal, y que se encuentra con un punto de partida que ella no se ha dado a sí misma.

No queremos cerrar este parágrafo sin hacer referencia a la importancia de tener en cuenta otro factor, que hasta ahora no se ha mencionado y casi desconocido para la psicología actual: el factor sobrenatural. Ciertamente no es algo a lo que se pueda acceder desde una consideración puramente científico-natural. Sin embargo, no por eso se trata de algo menos real y que incide de modo decisivo en la conformación de la personalidad. Así lo decía Pío XII en un discurso leído en un congreso de psicología aplicada:

Cuando se considera al hombre como obra de Dios se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la revelación. En efecto, la personalidad cristiana se hace incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incompre-

siones y errores si los ignora. Porque se trata de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por la revelación no quita nada a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre o le sitúa en trance de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para abandonarse a la inteligencia infinita de Dios (Pío XII, 1958).

Junto a los hábitos intelectuales y al carácter adquirido, o en realidad por encima de ellos, tenemos una dimensión de la personalidad sólo cognoscible por la fe, la dimensión sobrenatural, que tiene como centro las virtudes teologales. Sin la consideración de esta realidad, que no por revelada deja de ser realidad, la personalidad real y concreta, sobre todo si es cristiana, nos decía Pío XII, no se puede entender, por el contrario, se la malinterpreta y deforma. Por ello, los fundamentos antropológicos deben buscarse no sólo en la filosofía, sino también en la fe y en la teología.

5. Normalidad y madurez

Algo semejante decía, en el n. 112 de la encíclica *Veritatis splendor*, Juan Pablo II sobre el concepto de normalidad:

[...] mientras las ciencias humanas, como todas las ciencias experimentales, parten de un concepto empírico y estadístico de “normalidad”, la fe enseña que esta normalidad lleva consigo las huellas de una caída del hombre desde su condición originaria, es decir, está afectada por el pecado. Sólo la fe cristiana enseña al hombre el camino del retorno “al principio” (cf. *Mt* 19, 8), un camino que con frecuencia es bien diverso del de la normalidad empírica.

La normalidad estadística, nos decía Juan Pablo II, puede estar, y con mucha frecuencia está, muy lejos de lo que es normal según el pensamiento de Dios. Juan Pablo II está hablando sobre todo contra la tendencia de algunos teólogos morales a tomar la norma de la moralidad de lo que es normal en el sentido de la media estadística. Sin embargo, sus palabras, sumadas a las anteriores de Pío XII deben hacer reflexionar también a los psicólogos, cuyas investigaciones son la mayoría de las veces de índole estadística. Las estadísticas nos pueden decir cómo están las cosas, pero no nos pueden dar a conocer la normalidad de la personalidad humana. Ahora bien, la normalidad es la regla de la acción del psicólogo práctico, especialmente del clínico. Por otro lado, siendo la persona humana un ser llamado a ser responsable por el mismo hecho de ser persona, la dimensión moral no puede ser dejada de lado para una comprensión realmente total y global de su personalidad.

De alguna manera, esto se encuentra afirmado en algunos autores de la psicología contemporánea. Por ejemplo, Allport, al preguntarse cómo definir la normalidad y la madurez, afirma:

No podemos responder a esta pregunta únicamente en términos de psicología pura. Para que podamos afirmar que una persona es *mentalmente sana, normal y madura*, debemos saber qué son la salud, la normalidad y la madurez. La psicología por sí sola no puede decírnoslo. Está implicado hasta cierto punto el juicio ético. (Allport, 1986, 329).

Allport señala seis características de la personalidad normal y madura, aunque sin decir en qué se fundamenta: 1) Extensión del sentido de sí mismo; 2) Capacidad de establecer relaciones emocionales; 3) Seguridad y aceptación de sí mismo; 4) pensamiento realista; 5) Autoconocimiento objetivo; 6) Posesión de una filosofía unificadora de la vida. Estos indicadores nos parecen más claros que los señalados, por ejemplo, por Millon (1994, 20), puramente pragmáticos y adaptacionistas. Sin embargo, insuficientemente fundamentados en la estructura de la persona humana.

Otros autores, como Erikson y Fromm, han ido más allá y han afirmado que la personalidad normal y madura es la personalidad virtuosa (Erikson, 1967; Fromm, 1987). Fromm llega incluso a atribuir esta posición al mismo Freud, a nuestro juicio sin fundamento suficiente:

Aunque Freud no se refiere explícitamente a los valores éticos, hay allí una conexión implícita: las orientaciones pregenitales características de las actitudes dependientes, insaciables y avaras, son éticamente inferiores a la genital, es decir, al carácter maduro y productivo. La caracterología de Freud implica que la virtud es el fin del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas y generalmente externas y puede así ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante, producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo. Pero esta conexión entre carácter y ética no es explícita. (Fromm, 1987, 150)

Esta línea ha sido profundizada recientemente por Christopher Peterson y Martin Seligman (Peterson & Seligman, 2004). Estos autores han hecho un esfuerzo por rehabilitar el concepto de carácter como una estructura habitual que depende de la libertad y responsabilidad del sujeto, como un concepto fundamental para comprender el comportamiento humano, y especialmente al hombre maduro y pleno. Dice Seligman:

Toda ciencia [del hombre] 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 vida humana. Por consiguiente, considero que ha llegado el momento de resucitar el carácter como concepto central del estudio científico del comportamiento humano. (Seligman, 2003, 177)

Según Peterson y Seligman, el carácter maduro estaría compuesto de seis virtudes que ellos llaman “ubicuas”, por encontrarse en la mayoría de las grandes culturas de

la humanidad. Estas virtudes, que definirían a la personalidad, son: sabiduría, justicia, fortaleza, templanza, amor y humanidad, espiritualidad y trascendencia. No es difícil descubrir detrás de estos nombres a las cuatro virtudes cardinales e incluso, más vagamente, a las virtudes teologales en versión secularizada (Vitz, 2005). No podemos sino estar de acuerdo con estos autores en que estas virtudes, bien entendidas, cubren de modo completo todos los ámbitos de la personalidad: la sabiduría, es la madurez en el ámbito cognitivo, particularmente en el gobierno de la propia vida, que la psicología suele atribuir a las inteligencias intrapersonal e interpersonal, y que clásicamente correspondían a la virtud de la prudencia. La justicia, se refiere al ámbito de relación armónica de la persona con sus semejantes. La fortaleza hace que la persona no se retraiga ante las dificultades y peligros. La templanza modera la impulsividad emocional. Las demás virtudes, reducibles a las teologales, cubren el ámbito de la relación de la persona con Dios.

Aquí notamos una convergencia entre ética y psicología que ya había sido señalada por Josef Pieper (Echavarría, 2004). Decía el célebre filósofo alemán:

[...] la caracterología, no importa la tendencia que tenga, se toca en puntos esenciales con la ética, y en este sentido tampoco importa si ésta tiene un fundamento religioso o es autónoma o si es formalista o "material", intelectualista o voluntarista. De alguna manera se ocupa toda caracterología del ser del hombre, y es más, del común e inmediato fundamento esencial de todas las más sutiles acciones. Y ya que toda ética de alguna manera está orientada al deber ser del hombre, así se comportan ética y caracterología, hablando en forma sumaria y provisoria, entre sí, como deber y ser. Ambas ciencias se suponen mutuamente, ambas coinciden en última instancia en la pregunta acerca de la esencia del hombre. (Pieper, 1932, 68).

6. Psicología antropológica y desequilibrios de la personalidad

Descendiendo ya a un terreno clínico, queremos referirnos a la importancia del enfoque antropológico desde la visión del hombre como persona y ser responsable de algunos trastornos. Si bien probablemente de todos los desórdenes mentales se podría hacer algún tipo de lectura antropológica, hay algunos trastornos que por su peculiar naturaleza no sólo se prestan más a ello, sino que incluso se podría decir que no se pueden entender sin tal lectura. El ejemplo más claro de ello son seguramente las personalidades neuróticas.

De alguna manera el mismo Freud inició, tal vez sin saberlo, tal vez sí, la interpretación antropológica de las neurosis al sostener que los síntomas neuróticos tenían como causa un conflicto entre moral y deseo. Pero en esa dirección insistieron especialmente algunos autores que intentaron desarrollar un psicoanálisis

“personalista”, como Viktor E. von Gebattel, Igor Caruso y Wilfried Daim. Me limitaré aquí a sintetizar sólo un par de ideas de Caruso en su primer período fenomenológico-existencial (más adelante derivó hacia el marxismo). La tesis de Caruso es que los sentimientos neuróticos de inferioridad, culpabilidad, escrúpulos, etc., son la consecuencia de un desplazamiento de una culpa verdadera. Habría una culpa real, que el sujeto no quiere confesarse, y en vez de ésta el sujeto se autocastiga mediante falsos sentimientos de culpabilidad. El sentimiento de culpa permanecería en el fondo de la psique y necesitaría aflorar de alguna manera. Esa manera serían los sentimientos de malestar, de inferioridad y de culpa neuróticos. Detrás de ellos se escondería la soberbia de no querer reconocer la propia responsabilidad. Así lo explica Caruso:

[...] los sentimientos neuróticos de culpabilidad (sentimientos de inferioridad, autorreproches, escrúpulos, etc.) son a menudo un disfraz que debe hacer viable la “falsa localización”. Lo de que “la conciencia más cargada durante muchos años no conduce necesariamente a la neurosis” no es un argumento contra la presencia de la mala conciencia en la neurosis. Tampoco el bacilo de Koch hace tuberculosos a todos sus portadores. No *toda* culpa conduce a la neurosis, sino la inconfesada y sin embargo temida. Esa culpa está frecuentemente en que el neurótico se declara culpable en cosas sin importancia mientras que de su verdadera culpa ni se entera. Esta verdadera culpa es la *soberbia*, que consiste en identificarse el neurótico con su ideal y excluir de la conciencia los movimientos que no se compadecen con este ideal; de esos movimientos “ignorados” no se siente responsable. Esta soberbia puede acompañarse de conatos de perfección y pureza moral: el deseo es ciertamente hacia afuera, “hacia el más allá”, pero su cumplimiento con medios “de acá” es insuficiente. Esto explica que las relaciones entre la culpa y la neurosis puedan ser pasadas por alto por los teólogos, como sucede en la argumentación arriba citada. [...] El argumento contra la relación entre culpa y neurosis es un argumento típicamente neurótico y encuentra su continuidad lógica en la psicoterapia naturalística, la cual declara neurótico a *todo* sentimiento de culpabilidad (Caruso, 1958, 61-62).

Por su parte, y antes que Caruso, Alfred Adler había puesto ya en la base del carácter neurótico la vanidad, el orgullo y la ambición. Adler sostenía que el neurótico tiene un profundo sentimiento de inferioridad, de insuficiencia, de imperfección, de incompletitud, que le causa una enorme angustia, e intenta escapar de ese sentimiento con un exceso de autoafirmación, buscando lo que él llama el “sentimiento de personalidad”, ser superior a los demás. Como coexistirían en su interior a la vez un ideal perfeccionista por el cual él debería estar sobre los demás, y el sentimiento de fondo de incapacidad, el neurótico, que se desarrolla por el camino inauténtico del egocentrismo, teme siempre los fracasos y entra en shock cuando no puede aplazar afrontar alguno de los tres grandes problemas de la vida: el matrimonio, el trabajo y la amistad. El neurótico estaría constantemente evitando estas situaciones, para poder mantener su sensación de superioridad y no caer en la cuenta de su “estar-abajo”: “La psiconeurosis es el resultado de la vanidad y su objetivo final

es preservar al individuo de la colisión entre su objetivo en la vida y la realidad” (Adler, 1994, 302).

Ideas semejantes encontramos en neopsicoanalistas como Karen Horney, como se ve en el siguiente pasaje:

Con todos sus vigorosos esfuerzos hacia la perfección y con toda su creencia en la perfección ya adquirida, el neurótico no gana lo que necesita más desesperadamente: autoconfianza y auto-respeto. La grandiosa posición que podría alcanzar, la fama que podría adquirir lo hará arrogante pero no le dará seguridad interior. Pero todos estos sentimientos de euforia colapsan fácilmente cuando falta este soporte, cuando falla o cuando debe valerse por sí mismo. El desarrollo neurótico se debilita en el núcleo de su ser. Llega a estar alienado de sí mismo y dividido. En vez de una sólida autoconfianza, obtiene un brillante regalo de valor más cuestionable: el orgullo neurótico. (Horney, 1950).

También se ven ideas parecidas en Albert Ellis, cuando afirma que detrás del desequilibrio psíquico están ideas irracionales de un deber ser perfeccionista. Ellis va más allá, aun y dice que su enfoque más que psicológico es filosófico, pues ayuda a la persona a alcanzar una nueva filosofía de vida (Ellis y Grieger, 2000).

Dialogando con Adler, Pieper ponía de manifiesto el componente ético de la actitud egocéntrica, como contrapuesto al abandono confiado de sí, que es la actitud moral y psicológicamente saludable:

El rasgo capital que sirve de denominador común a los más diversos tipos de neurosis parece ser un "ego-centrismo" dominado por la angustia, una voluntad de seguridad que se encierra exclusivamente en sí misma, una incapacidad para 'abandonarse' que ni por un solo instante cesa de ser el centro de su propia mirada; en suma: esa especie de amor a la propia vida que cabalmente conduce a la pérdida de ella. No deja de ser sintomática la circunstancia, en modo alguno casual, de que los actuales caracterólogos hayan recurrido más de una vez en forma explícita al adagio: "El que ama su vida, la perderá". Porque fuera de su inmediata significación religiosa, este adagio constituye la más literal expresión del dato que la caracterología y la psiquiatría han sabido constatar: "El riesgo a que se expone el yo es tanto más grave cuanto mayor la solicitud con que se busca su protección" (Pieper, 1988, 208).

Rudolf Allers, continuó las reflexiones de Adler en una perspectiva explícitamente antropológica. Este autor plantea el problema a partir de la pregunta por la responsabilidad:

¿El sujeto es responsable, de algún modo, de su estado? Una psicología estrictamente médica puede pasar más allá, y tal vez no le sea necesario encontrar una respuesta para conducir el tratamiento a buen fin. Pero una psicología que contempla la totalidad de la personalidad –psicología que podríamos llamar "antropológica"– debe tomar conciencia de este problema. Personalmente, estoy convencido de que no seremos jamás capaces de formarnos una opinión exacta de la naturaleza de los

trastornos neuróticos si queremos eludir esta pregunta, limitándonos a consideraciones psicológicas. El problema de la responsabilidad es claramente de orden moral. Pero no se puede comprender la estructura de la conducta, sea la que sea, sin considerar los fines perseguidos por el sujeto, los valores que quiere realizar con sus actos, es decir, la posición que éste toma ante leyes y hechos morales (Allers, 1937, 140).

Retomando de alguna manera estas consideraciones, Pío XII, en otro discurso, esta vez dirigido a los participantes en un congreso de psicología clínica, afirmaba lo siguiente:

Hay un malestar psicológico y moral, la inhibición del yo, del que vuestra ciencia se ocupa de develar las causas. Cuando esta inhibición penetra en el dominio moral, por ejemplo, cuando se trata de dinamismos como el instinto de dominación, de superioridad, y el instinto sexual, la psicoterapia no podría, sin más, tratar esta inhibición del yo como una suerte de fatalidad, como una tiranía de la pulsión afectiva, que brota del subconsciente y que escapa absolutamente al control de la conciencia y del alma. Que no se abaje demasiado apresuradamente al hombre concreto con su carácter personal al rango del animal bruto. A pesar de las buenas intenciones del terapeuta, los espíritus delicados resienten amargamente esta degradación al plano de la vida instintiva y sensitiva. Que no se descuiden tampoco nuestras observaciones precedentes sobre el orden de valor de las funciones y el rol de su dirección central. (Pío XII, 1953, 281-282).

Con este texto, Pío XII dice claramente, los dinamismos de los que hablaban Freud y Adler, la pulsión sexual y la voluntad de poder, no son fuerzas que nos constriñan necesariamente en una dirección. La inhibición del yo que ellas producirían, no es inevitable. Se debe recordar que a pesar de su fuerza, el ser humano está constituido de tal manera que puede, con el auxilio de la gracia, gobernarse a sí mismo. Por este mismo motivo, antes que las técnicas que sumergen al individuo en el caos de su vida imaginativa e instintiva, Pío XII dice que se deben preferir los procedimientos que tienden a dirigir, formar y educar:

Sería mejor, en el dominio de la vida instintiva, conceder más atención a los métodos indirectos y a la acción del psiquismo consiente sobre el conjunto de la actividad imaginativa y afectiva. Esta técnica evita las desviaciones señaladas. Tiende a esclarecer, curar y dirigir; influencia también la dinámica de la sexualidad, sobre la cual se insiste tanto, y que se encontraría o incluso se encuentra realmente en el inconsciente o el subconsciente (Pío XII, 1952, 783-784).

Hoy este enfoque clásico ha sido en gran parte relegado por una aproximación técnica que ha dado ciertos resultados en algunos trastornos clínicos específicos, pero que ha perdido en hondura y fineza en la comprensión de la intimidad del ser humano. Sin embargo, el debate sobre la relación entre desequilibrio psíquico y moralidad se ha vuelto a abrir en el campo de los llamados “trastornos de la personalidad”. Un autor canadiense, Louis Charland, de la University of Western Ontario, sostiene que los trastornos de la personalidad del clúster B, a diferencia de los del

clúster A y del clúster C, son de naturaleza moral (Charland, 2006). Lo probaría en primer lugar el lenguaje utilizado para definirlos, lleno de calificativos de tipo moral. Pero sobre todo, el hecho de que para el tratamiento de estos trastornos es necesaria una especie de conversión moral, un compromiso profundo y sostenido de cambio del modo de ser. Por su parte, Peter Zacchar, de la Auburn University at Montgomery, y Nancy Potter, de la Universidad de Louisville, desde una ética de la virtud, parecen sostener la posibilidad de una doble naturaleza de estos trastornos, según el enfoque que se les de. La ética de la virtud supone que el sujeto a través de sus acciones libres modela su carácter. De esto se podría seguir un modo de ser que, desde una evaluación clínica podría ser considerado como un trastorno (Zachar & Potter, 2010a; Zachar & Potter, 2010b). Lo significativo es aquello en lo que ambas posiciones coinciden: el carácter moral de los trastornos del clúster B. Por otro lado es significativo que la teoría filosófica de la virtud, no sólo esté empezando a influir en la psicología de la personalidad y del desarrollo, sino también en la clínica.

Sea lo que sea lo que pensemos de esta discusión, es interesante notar lo siguiente: los trastornos de la personalidad no son por sí mismos patologías, sino modos anormales de ser que suelen asociarse con trastornos clínicos. Tal anormalidad puede tener muchas causas, hablando genéricamente las mismas causas que inciden en la conformación de cualquier personalidad: ambientales, biológicas y personales, entre otras. No nos parece por ello un contrasentido encontrar también en ellos una dimensión moral. De hecho, varios trastornos de la personalidad, la histriónica, la evitativa y la obsesivo-compulsiva, coinciden con las clásicas personalidades neuróticas histérica, fóbica y anancástica. Por otro lado, si bien las personalidades del clúster A parecen moverse en la proximidad del espectro esquizofrénico, nos parece interesante señalar la proximidad entre determinados defectos de algunas de las virtudes básicas y algunos trastornos de los clústers B y C. Los trastornos del clúster B, con su característica impulsiva, se asemejan a los trastornos contrarios a la templanza, cuya especificidad es la moderación del impulso afectivo. Los trastornos del clúster C, con su ansiedad y temor, se aproximan en cambio a los trastornos contrarios a la virtud de la fortaleza. Por eso, más allá de procedimientos técnicos de intervención específica, nos parece importante destacar la posible utilidad de la educación en esas virtudes específicas para la transformación a mejor de esas personalidades.

En esta dirección estamos trabajando a través de la dirección de varias tesis sobre el egocentrismo como rasgo patógeno, y de la teoría de la virtud en su aplicación a la psicoterapia, dirección en la que están yendo también otros autores (Moncher, 2001; Titus & Moncher, 2009; Vitz, 2009).

Tanto desde la clínica clásica de la personalidad neurótica, como desde la de los trastornos de la personalidad, nos encontramos con una íntima relación entre disposiciones morales y desequilibrio psíquico. Esto hunde sus raíces, desde la

perspectiva teológica, en el estado caído de la naturaleza humana. Así lo había observado ya Rudolf Allers:

La neurosis surge de la exageración acaecida en la divergencia –que existe en toda vida humana– de voluntad de poderío y posibilidad de poderío. En otras palabras: es un resultado de la situación puramente humana, tal como está constituida en la naturaleza caída. Puede igualmente decirse que, orientada hacia lo morboso y pervertido, *es consecuencia de la rebelión de la creatura contra su finitud e impotencia naturales*. (Allers, 1952, 80).

Paul Vitz, por su parte ve en el desequilibrio psíquico la manifestación de las vicisitudes del pecado original (Vitz, 1989). A su vez, el teólogo Jean-Claude Larchet, especialista en teología de la enfermedad, afirma que como consecuencia del pecado original y personal, cada hombre queda dispuesto al desequilibrio psíquico, aunque no siempre éste se manifieste en forma de una patología específica. El desequilibrio psíquico sería, así, consecuencia de una más radical enfermedad espiritual.

[...] la vida psíquica no puede ser considerada como un simple juego, mecánico, de fuerzas de las que se trataría simplemente de controlar la potencia y la armonía. Y el psicoterapeuta no debería ser considerado como un equivalente de lo que es el ortopedista o el cardiólogo para el dominio somático. [...] La desarmonía introducida por las pasiones en el ejercicio de nuestras facultades es una desarmonía no solamente espiritual sino también psíquica. (Larchet, 2005, 16-17).

El hombre caído está necesariamente habitado por las pasiones [léase: vicios], aunque estas se encuentren en proporciones diferentes en los diferentes individuos. Como venimos de ver, se puede decir que cada persona desarrolla una patología psíquica relativa a su patología espiritual. Pero en la mayoría de los hombres, esta patología psíquica no se manifiesta bajo la forma de trastornos perceptibles o enfermedades identificables. (Larchet, 2005, 19).

Por ello, y en esta misma línea, afirmaba Pieper que la ética que necesita la psicología clínica es la ética fundada sobrenaturalmente, pues la aspiración a mantener un mero equilibrio “de tejas abajo”, más que liberar de la angustia, predispone a ella. Un perfeccionismo naturalista es neurotizante por su propio peso:

En cierta manera se revela como una cosa sin sentido el aspirar al mantenimiento del orden interior por sí mismo y proponerse como finalidad la pura conservación del yo en cuanto tal. En el extremo de esta finalidad "pura", pero de tejas abajo, está la templanza del avaro, que, como dice Santo Tomás, evita la inmoralidad por los gastos que acarrea. Es evidente que aquí no hay ninguna virtud. Pero sabemos también lo débil que resulta un trabajo médico, cuando actúa solo, para impulsar en la persona enferma una moderación con garantías de resultado permanente. No sin razón se le achaca a todo tratamiento psicoterapéutico que no tenga una fase metafísica o religiosa, el que sus resultados son "un aburguesamiento rodeado de temerosos cuidados y envenenado por un vacío desolador". Y esto, claro está, no tiene nada que ver con

la paz sustancial que proporciona la verdadera templanza. Tal fracaso no es algo que ocurra fortuitamente, sino que tiene que sobrevenir por necesidad. [...] Con otras palabras: el mantenimiento del yo no es realizable mientras la mirada siga puesta en lo exclusivamente humano. (Pieper, 1988, 227-228).

7. Conclusiones

La concepción antropológica de la personalidad y de su clínica se basa en el carácter personal del ser humano. Como persona, el ser humano, si bien sometido a influencias importantes de su naturaleza y de su entorno, es capaz de gobernarse y de formarse a sí mismo, configurando su personalidad y su carácter. Por ello, la persona humana adulta es, en la mayoría de los casos, y según diversas circunstancias personales, responsable tanto de sus conductas, como de su modo de ser. Sin la asunción de la propia responsabilidad no hay crecimiento humano. Esta visión de la persona humana como ser responsable tiene consecuencias tanto en la concepción de la personalidad normal, que no puede ser entendida prescindiendo de esta dimensión, como incluso en la concepción de algunas formas de desequilibrio psíquico como las personalidades neuróticas y algunos trastornos de la personalidad. Aquí no hacemos sino esbozar un panorama general y un proyecto, que se debería desarrollar en sus detalles a través de estudios e investigaciones específicos, hechos la luz de una antropología integral.

Referencias bibliográficas

- Adler, A. (1994). *El carácter neurótico*. Barcelona: Planeta – DeAgostini.
- Adler, A. (1970). *El sentido de la vida*. Barcelona: Miracle.
- Adler, A. (1961). *Práctica y teoría de la Psicología del Individuo*. Buenos Aires: Paidós.
- Allers, R. (2000). *Self Improvement*, Colorado: Roman Catholic Books.
- Allers, R. (1952). *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Labor.
- Allers, R. (1937). Aridité symptôme et aridité stade. *Études Carmélitaines*, 22, 132-153.
- Allport, G.W. (1986). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder.
- Canals Vidal, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- Caruso, I. A. (1958). *Análisis psíquico y síntesis existencial*. Barcelona: Herder.
- Charland, L. C. (2006). The Moral Nature of the Cluster B Personality Disorders. *Journal of Personality Disorders*, 20, 2, 119-128.

- D'Avenia, M. (1992). *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Echavarría, M.F. (2013). *Corrientes de psicología contemporánea*. Barcelona: Scire.
- Echavarría, M.F. (2010a). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: Ediciones de la Universidad Católica de La Plata.
- Echavarría, M.F. (2010b). *Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona*. Espiritu, LIX, 139, 207-247.
- Echavarría, M.F. (2004). *Ética y psicoterapia según Josef Pieper*. Sapientia, LIX 393-403.
- Erikson, E. (1967). *Ética y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Hormé.
- Eysenck, H.J. (1959). *Estudio científico de la personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Filloux, J.C. (1971). *La personalidad*. Buenos Aires: EUdeBA.
- Freud, S. (1996). *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1973). *Obras*, vol. 3. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (1987). *Ética y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gardner, H. (1983). *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Goldstein, K. (1939). *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: American Book Company.
- Juan Pablo II (1987). La incapacidad psíquica y las declaraciones de nulidad matrimonial. Discurso al tribunal de la Rota Romana. *Acta Apostolicae Sedis*, LXXIX, 1453-1459
- Hall, C.S. y Lindzey, G. (1980). *La teoría personalística*. Allport. Buenos Aires: Paidós.
- Hergenhahn, B. R. (2001). *Introducción a la historia de la psicología*. Madrid: Thomson.
- Horney, K. (1950). *Neurosis and Human Growth: The Struggle Toward Self-Realization*. New York: W.W. Norton & Company Inc.
- Lagache, D. (1993). *L'unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Larchet, J.C. (2005). *L'inconscient spirituel*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Millon, Th. (1994). *La personalidad y sus trastornos*. Barcelona: Martínez Roca.

- Peterson, Ch. & Seligman, M.E.P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: American Psychological Association & Oxford University Press.
- Moncher, F. J. (2001). A psychotherapy of virtue: Reflections on St. Thomas Aquinas' theology of moral virtue. *Journal of Psychology and Christianity*, 20, 332-341.
- Pieper, J. (1988). *Las virtudes fundamentales*. Madrid-Bogotá: Rialp.
- Pieper, J. (1932). Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik. *Der katholische Gedanke*, 68-81.
- Pío XII (1958). Alocución a los participantes al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada. *Acta Apostolicae Sedis*, L, 268-282.
- Pío XII (1953). Alocución a los participantes al V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología clínica. *Acta Apostolicae Sedis*, XXXV, 278-286.
- Pío XII (1952). Alocución a los participantes al I Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso. *Acta Apostolicae Sedis*, XXXIV, 779-789.
- Seligman, M.E.P. (2003). *La auténtica felicidad*. Barcelona: Bergara.
- Stern, W. (1951). *Psicología general desde el punto de vista personalístico*. Buenos Aires: Paidós.
- Titus, C. S. and F. Moncher (2009). A Catholic Christian Positive Psychology: A Virtue Approach. *Edification: Journal of the Society for Christian Psychology*, 3, 1, 57-63.
- Vitz, P.C. (2009). Reconceiving Personality Theory from a Catholic Christian Perspective. *Edification: Journal of the Society for Christian Psychology*, 3, 1, 42-50.
- Vitz, P.C. (2005). Psychology in Recovery. *First Things*, 151, 17-22.
- Vitz, P.C. (1989). The vicissitudes of Original Sin: a Reply to Bridgman and Carter. *Journal of Psychology and Theology*, 17, 9-12.
- Zachar, P. & Potter, N.N. (2010a). Personality Disorders: Moral or Medical Kinds Or Both? *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 17, 2, 101-117.
- Zachar, P. & Potter, N.N. (2010b). Valid Moral Appraisals and Valid Personality Disorders. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 17, 2, 131-142.