

EL CONCEPTO DE «AUTORREALIZACIÓN» COMO IDENTIDAD PERSONAL. UNA REVISIÓN CRÍTICA

Antonio BERNAL GUERRERO
Universidad de Sevilla

Resumen: En este artículo, hacemos una revisión crítica del concepto de autorrealización, vinculado a la identidad personal. Reconociendo el valor de las aportaciones de las teorías humanistas que se ha preocupado por el sentido y alcance del concepto de autorrealización, consideramos que su contribución al ámbito pedagógico ha sido limitada. Sugerimos, finalmente, la posibilidad de reorganizar conceptualmente la identidad personal, desde las nuevas investigaciones de la persona.

Descriptores: Identidad personal, persona, desarrollo personal, teoría de la educación

Summary: In this article, we do a critical review of the concept of personal development, linked to the personal identity. Recognizing the value of the contributions of the humanist theories that have worried for the sense and scope of a psychology of being, we consider that his contribution to the pedagogic area has been limited. We suggest, finally, the possibility of reorganizing conceptual the personal identity, from the new investigations of the person.

Describers: Personal identity, person, personal development, theory of education

La cuestión de la identidad personal adquiere un redoblado interés en una época en la que, de modo recurrente, se habla de la crisis del sujeto. Tal vez, con las luces y sombras que sobre nosotros arroja el debate de la posmodernidad, sea momento de aspirar a una reorganización conceptual del sujeto, como representación de una realidad que convierte al hombre en subjetividad libre, en una realidad autónoma y original. En su relación con los otros y con el mundo, el sujeto va construyendo su propia identidad. Tal identidad se construye en y desde la complejidad, asumiendo el carácter relacional y relativo de su autonomía, de la implicación del significado de su individualidad y de sus diversos vínculos con el entorno.

Lo que hace a cada individuo que sea único e irrepetible es su identidad personal. Aquello que constituye el verdadero soporte básico de todo reconocimiento, propio y ajeno. La identidad personal hace referencia a lo «propium» de cada ser humano, en cuanto tal. La identidad es la posibilidad, concretada, de construir el propio «yo» mediante la única combinación de las distintas identificaciones posibles que cada uno tiene en función de las posibilidades relacionales que le ofrece su complejo entorno.

En este sentido, la identidad personal está íntimamente asociada a los procesos de realización misma de la persona, a su «autorrealización». Éste es un concepto clásico en la investigación del sujeto. Seguidamente, hacemos una revisión crítica del mismo.

1. REVISIÓN HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Como ha ocurrido con la de *adultez* (Erikson, 1981), la noción de *autorrealización* como *madurez* ha cambiado a lo largo del tiempo. Cada cultura, constituida históricamente, ha formulado y sugerido algún ideal de madurez, de realización personal (Kiefer, 1988). Cada sociedad, a su vez, ha planteado un determinado proceso de maduración, que podría considerarse de alguna manera una teorización de la evolución del individuo. Para nuestros antepasados, para las sociedades primitivas que aún no conocían la escritura, madurar era tanto como crecer, la madurez devenía en alcanzar una adultez «normal», la cual requería habitualmente algunos ritos de transición. La madurez, pues, se concebía como una tendencia natural. En estas comunidades primitivas no hay lugar para el azar, el curso de la vida es conocido previamente; dado que las vidas son normalmente repeticiones de los mismos ciclos vitales, el peso de la tradición es básico para enfrentarse a los diferentes sucesos de la existencia. Se pensaba que ya desde la niñez estaba formado el carácter y a partir de ese momento no acontecía ninguna evolución interna, los cambios relevantes de la vida se consideraban siempre algo de origen externo al sujeto.

Las transformaciones culturales de la Antigüedad—especialmente la aparición de la escritura—produjeron un giro en la concepción ideal de la madurez, apoyada en un progresivo cambio de las visiones antropológica y cosmológica. Paralelamente, los cambios sociales posibilitaron a algunos privilegiados la liberación de trabajos dirigidos a la supervivencia. Los ideales del «héroe» (*Vita Activa*) y del «místico» (*Vita Contemplativa*) podrían considerarse representativos del Mundo Antiguo. El *héroe*, mediante la valentía, la astucia, el vigor, buscaba la gloria, el honor, el poder y la inmortalidad a través de sus hazañas, que ahora podían quedar registradas para la posteridad. El *místico* surge en esas primeras sociedades agrícolas donde fue posible la percepción de uno mismo como alguien distinto a sus semejantes; la conciencia de la individualidad y sus limitaciones anejas hicieron posible la búsqueda de trascendencia y de absoluto, propias del misticismo. Los habitantes de la Antigüedad empezaron a concebir el tiempo como algo lineal y no cíclico, lo cual les hizo inquirirse sobre los porqués del cambio cósmico y del sitio que en él ocupaba el hombre, iniciándose así nuevas vías de reflexión sobre la vida y la madurez humanas.

Tanto la cultura judía como la cultura griega constituyen dos claros exponentes de los viejos ideales de madurez que alumbró la Antigüedad (Kiefer, 1988). Los judíos construyeron una fuerte identidad religiosa, de atractiva proyección, que constituía una forma eficaz de unión del pueblo hebreo frente a otros pueblos con los que mantenía conflictos territoriales. La relación personal con su Dios étnico les afirmaba permanentemente. El culto de los hebreos representaba, sin duda, una manifestación de mitigación y consuelo, de protección y de identidad étnica, pero también de identidad personal ante la singular conciencia omnipotente, omnisciente y omnipresente del universo. De este modo, el nivel de madurez de un sujeto estaba en función del «conocimiento trascendente» —compendiado en la Sagrada Escritura— que poseyera.

A través del propio conocimiento, no de literatura alguna, los antiguos griegos helénicos, ya en el siglo VI a. C., ofrecieron una nueva visión cosmológica. La revolución cultural del siglo V a. C. cuestionó los fundamentos éticos de la civilización griega, originando una crisis moral en la cultura. Platón teoriza sobre la madurez humana al referirse a los principios de virtud, al tratar sobre el amor. En *El Banquete* muestra cuatro niveles de desarrollo del amor, que podemos considerar coincidentes con otros tantos niveles de madurez humana. Una primera etapa de

simple supervivencia, la de *preamor*; vendría a coincidir con la niñez, y en ella se busca la aprobación de los demás, al mismo tiempo que la podríamos considerar egocéntrica. Una segunda caracterizada por ser la primera fase de *auténtico amor* (*eros*), en la que el objeto de amor es otra persona; con la maduración sexual y el amor erótico por primera vez aparece el altruismo, en alternancia con el egoísmo. Posteriormente, vendría un período distinguido por el *amor buscado por los hombre libres*; aquí se desea el honor y el poder (*Vita Activa*), y es, para Platón, superior al amor carnal porque sus frutos son inmortales. Finalmente, la cuarta etapa o nivel de desarrollo es el *amor a la sabiduría* (*Vita Contemplativa*), sólo al alcance de los hombres maduros, puesto que para ello se precisaba no sólo tiempo libre, sino una madurez moral a la que únicamente se llega tras una trayectoria de mucho estudio y enorme autodisciplina; cuando la existencia de individuo alcanza el mayor grado de experiencia, se busca la unión con lo eterno a través de alcance contemplativo de la verdad. En el ideal platónico, la persona madura es una persona: introvertida, alguien capaz de calcular, con cuidado extremo, el impacto de la lógica en su propia experiencia interior; hay aquí una forma emocional de conocimiento: la persona madura, aunque aparentemente autocontrolada, goza de una percepción y conciencia notablemente sensibles.

Su más conocido discípulo, Aristóteles, nos ofreció otro concepto de madurez, fundamentalmente apoyado en la percepción intelectual del orden en el mundo observable. Las emociones debían ser dominadas por la razón, merced a una férrea autodisciplina, puesto que la actividad racional del ser humano parece tender al bien supremo –felicidad– y éste es consecuencia de la práctica de las virtudes morales. El ideal de Aristóteles se concentraba en una suerte de «término medio», o sea, trataba de sugerir el equilibrio, la armonía. Es una forma de conocimiento intelectual, no emocional. No es preciso insistir en la proverbial incidencia del pensamiento aristotélico en la cultura de Occidente.

Los ideales de vida que representaban las figuras medievales del «monje» y del «caballero» sintetizan, sin lugar a dudas, la escisión, típicamente medieval, de la vida entre lo sagrado y lo profano. Estos ideales de madurez siguieron caminos distintos, pero transidos por una misma imagen teocéntrica del mundo. Para la cultura eclesιάstica, con anterioridad al siglo XII, el ideal de la madurez se cifraba en la unión con Dios mediante la oración y la abnegación. La vida monástica se había desarrollado durante los siglos anteriores bajo la inspiración de los ideales ascéticos de la Patrística. La vida cultural y espiritual de Occidente sufrió una transformación notoria desde el siglo XII. Los sabios de la época trataron de ensamblar la filosofía cristiana imperante con la filosofía clásica. Algunas célebres figuras recurrieron a Platón, para recuperar frente a la proclama tradicional de la abnegación, la idea del amor como mecanismo del desarrollo espiritual (Bernardo de Clairvaux, San Francisco de Asís, San Buenaventura). Otros, en cambio acudieron a los escritos aristotélicos; de modo sobresaliente, como es bien sabido, Santo Tomás de Aquino. Éste añadió a las viejas virtudes humanas –prudencia, justicia, fortaleza y templanza– ya señaladas por Aristóteles, las virtudes espirituales de la fe, la esperanza y la caridad, situadas más allá de la frontera del intelecto. Al tiempo, el ideal de madurez que representaba el caballero atravesó la Edad Media con el mismo éxito que lo había hecho el ideal ascético y místico encarnado por el monje. La noción de madurez de esta cultura seglar arranca de modelos de vida propios de los más conspicuos héroes griegos de los tiempos homéricos. La bravura, la generosidad, la lealtad, la bondad, la habilidad o la fortaleza constituían un compendio de virtudes propias del guerrero, del hombre que, sin ser ajeno a la visión trascendente de la vida, encontraba en la lucha y el combate el sentido a su existencia.

Durante la época renacentista y la de la Reforma, diferentes perspectivas de la madurez coexistieron en el mundo occidental. El ideal humanista del Renacimiento, que trataba de superar las complicadas construcciones medievales, extrayendo de los clásicos sustancia cultural y de valores humanos, apuntaba hacia nuevas formas educacionales susceptibles de romper los viejos patrones metafísicos, para encaminarse hacia la pasión por la ciencia, por el arte, por el mundo. El modelo de persona madura que ofrece la Reforma presentaba en algunos aspectos un manifiesto acercamiento a las posiciones humanístico-renacentistas—bástenos pensar en la amarga ironía que Erasmo, en su *Elogio de la locura*, realiza respecto de la religiosidad de su época, a sus signos externos, a los que contraponen una vida de auténtica fe cristiana— y, en otros en cambio, se distanciaba hasta dibujar la figura de alguien alejado de los asuntos mundanos, para entregarse a la obediencia divina, a una vida plena de trabajo y humildad y aun de ascesis, pensando en una mejor vida futura.

Sea como fuere, lo cierto es que, con los ideales renacentistas, se fue difundiendo una noción de madurez distinta, basada en una fuerte formación intelectual, en un espíritu de tolerancia hacia la debilidad humana, en la búsqueda de una armonía nueva. No se falsea la realidad si admitimos en esta idea de madurez notables dosis de las dos tradiciones—vida activa y vida contemplativa— imperantes hasta el momento. Aunque el mundo moderno tarda mucho tiempo en lograr nuevos ideales educativos, inspirados en el conocimiento científico y en la autonomía de la experiencia moral, tanto el racionalismo como el empirismo del siglo XVII establecen las bases del sistema ético capaz de romper con las tradiciones medievales y de adelantar nuevas propuestas de madurez. El hombre autónomo kantiano, capaz de alcanzar por sí mismo perfección moral frente a las convenciones sociales, a la religión o a sus propios instintos, es un modelo de persona madura que surge de la confianza del ser humano en su propia razón para comprender la realidad, del ser humano que ya no acude necesariamente al auxilio divino para clarificar su vida. El modelo kantiano encontraba campo abonado en las importantes transformaciones que fue experimentando la sociedad del Norte de Europa a lo largo del siglo XVII, con un incremento apreciable del nivel de vida y con un sentido más acusado de la privacidad.

La sociedad que fue emergiendo en los siglos XVIII y XIX creció bajo el influjo de varios valores predominantes: individualidad, libertad, igualdad y, a modo de germen de todos ellos, la propia razón humana. Tanto desde el racionalismo como desde el romanticismo, con sus abiertas discrepancias, se originó un cambio decisivo en la concepción de la madurez humana: el heroísmo empezó a perder valor como meta de maduración. No es que desaparecieran los ideales rayanos en lo heroico—repárese en diversas ideologías desarrolladas durante el siglo XX—, pero sí conviene tener presente que desde los inicios del siglo XIX, paulatinamente, se fraguan no pocos elementos de la perspectiva moderna de la madurez. A grandes rasgos y para la población en general, el ideal de persona madura que se tenía en el siglo XIX era el de una persona trabajadora, autocontrolada, lógica, leal y afectuosa. De un modo patente tras la Revolución Industrial, la heroicidad fue sustituyéndose por el éxito como indicador de maduración, por una integración social que requería un severo autocontrol de los impulsos más primitivos del hombre.

Con todo, tanto la herencia racionalista o «ilustrada» cuanto la romántica se deslizan y proyectan en las visiones actuales de la madurez humana, de un modo contrapuesto. Originalmente sus ideas representaban perspectivas diferentes sobre la naturaleza y la vida humanas; frente al igualitarismo competitivo ilustrado y sus aspiraciones universalistas, surgió la proclama romántica de la unicidad absoluta del espíritu individual y la apertura a los inescrutables caminos

de la subjetividad humana. Ligada a la visión ilustrada, la madurez se viene a entender como un estado de *normalidad* en el desarrollo de un adulto en sociedad. O sea, cualquier adulto podría considerarse razonablemente maduro si dispusiese de aquellos recursos materiales, personales y sociales necesarios para su desarrollo. El fracaso en el logro de la madurez se explicaría, generalmente, en términos de enfermedad o desajuste. La otra visión de la madurez, la entroncada con la tradición romántica, considera la *normalidad* adulta como aquel estado al que ha llegado una persona capaz de desarrollar su verdadero yo, a pesar de los múltiples mecanismos de normalización social. Esta persona se consideraría liberada o realizada por haber podido manifestar, mediante la confianza en su propia experiencia personal, su verdadero yo.

Ambas visiones de la madurez humana la identifican, de alguna manera, con la idea de «normalidad» adulta (Erikson, 1985). A continuación nos adentramos en las dimensiones, perfiles e implicaciones del concepto contemporáneo de «autorrealización».

2. EL CONCEPTO DE AUTORREALIZACIÓN EN LAS TEORÍAS HUMANISTAS CONTEMPORÁNEAS

Realizamos una revisión crítica del concepto de «autorrealización» en las teorías humanistas clásicas del siglo XX. Como han indicado Zacarés y Serra (1998), analizamos tres posibles acepciones de la «autorrealización»: como motivación y necesidad, como completitud o consumación del curso de la vida humana y como proceso de convertirse en persona.

La «autorrealización» se ha considerado, por lo general, como tendencia básica de la vida humana consistente en la mayor realización posible de las potencialidades únicas de la persona, de todo aquello que esa persona singular puede llegar a ser. Las teorías humanistas más conocidas parecen converger hacia la noción de «crecimiento» o progresión hacia un estado final ideal (autorrealización). En estas teorías se presupone que el hombre lleva dentro de sí una aspiración a dirigirse hacia significados, valores y fines, traspasando así las fronteras existentes. La exigencia de la trascendencia es experimentada por la persona como inquietud, como carencia de satisfacción, como una pertinaz llamada a ser aquello que aún no se es (Quitmann, 1989). Aunque próximas entre sí, desde la perspectiva humanista podríamos distinguir tres concepciones (Zacarés y Serra, 1998) de la autorrealización.

2.1. La autorrealización como motivación y necesidad

Muy conocida es la interpretación de la *autorrealización como motivación y necesidad* de Maslow (1983, 1991). Maslow identifica la madurez personal como autorrealización. Ésta supone una trascendencia de las necesidades básicas o de deficiencia (*deficiency needs*), permaneciendo ligada a las necesidades de crecimiento o metanecesidades (*growth needs*). Delimita el crecimiento como «llegar a ser» una persona y «ser» una persona como madurez. El ámbito de la motivación humana se halla regido por un principio organizacional de orden jerárquico, de modo que las necesidades de crecimiento –totalidad, perfección, cumplimiento, justicia, vida, simplicidad, belleza, bondad, singularidad, facilidad, juego, verdad, modestia–, que conducen a la autorrealización, están situadas por encima de las necesidades fisiológicas y de seguridad,

amor y pertenencia y atención (*basic needs*), conforme al principio dinámico fundamental de potencia relativa—en la persona sana las necesidades menos potentes aparecen después de gratificar las más potentes o básicas—. La madurez de una persona sólo acontece de un modo completo cuando sus potencialidades están desarrolladas y actualizadas plenamente. El continuo ascendente de la jerarquía de necesidades de Maslow acaba en la autorrealización, que podría decirse que es la única necesidad propiamente dicha y el estado resultante de un proceso de crecimiento infrecuente entre la población adulta.

Desde una defensa de la unidad sistémica de la persona, Maslow identificó 18 rasgos característicos del sujeto autorrealizado, también válidos para calificar a una sociedad como «sana»:

1. Percepción más adecuada de la realidad
2. Aceptación (de sí mismo, de los demás y de la naturaleza)
3. Espontaneidad, sencillez, naturalidad
4. Concentración en los problemas
5. Necesidad de un espacio privado
6. Autonomía e independencia de la cultura y en las relaciones personales
7. Apreciación clara
8. Experiencia mística, «cumbre» o «límite»
9. Sentimiento de comunidad
10. Relaciones interpersonales profundas y selectivas
11. Estructura democrática del carácter
12. Diferencia entre medio y fin, certeza ética
13. Sentido filosófico del humor
14. Creatividad
15. Resistencia a la adaptación, independencia de la cultura
16. Imperfecciones
17. Valores y autorrealización
18. Eliminación de dicotomías.

Estos rasgos, dimensiones de la personalidad, son inferidos de un «análisis holístico» de las impresiones totales que a él le produjeron las personas que fueron objeto de estudio—la mayoría de ellas intelectuales: Einstein, Roosevelt, Benedict...

A juicio de Maslow, raramente se alcanza ese estado final de crecimiento personal denominado *autorrealización*. La mayoría de los seres humanos funcionamos prácticamente todo el tiempo en un nivel inferior al de la autoactualización—en expresión maslowiana: «psicopatología de normalidad»—. Aunque curiosamente, uno de los rasgos del sujeto autorrealizado, según Maslow, se denomina «imperfecciones», para indicarnos que hasta estos sujetos presentan no pocos de los defectos humanos—vanidad, orgullo, testarudez, irritación, aburrimiento, inusitada crueldad...—. Y es que, a fin de cuentas, la perfección no es atributo predicable del ser humano. Quizá para eludir serias decepciones acerca de la naturaleza humana debemos abandonar ciertas ilusiones sobre la misma. Desde luego, Maslow no situó su modelo en un «esquema evolutivo» ni realizó investigación alguna sobre la aplicabilidad de sus ideas a sujetos más jóvenes. Todo ello ha generado determinada confusión y lagunas en su teorización. Su descripción de la autorrealización no nos aporta demasiado sobre los procesos evolutivos que en ella subyacen,

ni tampoco acerca de los factores externos que entorpecen o propician la tendencia autoactualizadora del sujeto (Piechowski, 1991). Aunque fundamentó su formulación en estudio de casos individuales, lo cierto es que no ofreció ilustración alguna de un ejemplo que pudiera mostrar la mayor parte del conjunto de características de la autorrealización. La idea de Maslow de que existen unos potenciales que definen lo verdaderamente humano y que han de actualizarse para que la persona alcance la madurez, puede ser válida si se puede complementar con otros métodos capaces de relacionar la estructura de la personalidad con los comportamientos del sujeto.

2.2. La autorrealización como completitud de la vida

Otra extendida idea de la *autorrealización* es aquella que la define como *completitud o consumación del curso de la vida humana*. La persona, desde esta noción, se considera dirigida a metas que representan valores y sentido. Así, la autorrealización reclama una lucha y superación de dificultades y una integración, nunca carente de tensión, entre diversas metas y objetivos. Esta vertiente «histórica» de la autorrealización fue brillantemente expuesta por Charlotte Bühler (1962), preocupada por delimitar qué es lo que constituiría una vida culminada o malograda a partir del balance de vida que cada sujeto va realizando a lo largo de su trayectoria vital. Esa vida culminada, ese sentimiento de completitud o consumación, presupone que se han potenciado las tendencias básicas de la vida –tendencia a la satisfacción de necesidades, tendencia a la adaptación autolimitativa, tendencia a la expansión creadora, tendencia al mantenimiento del orden interno–. Aunque cada sujeto haya favorecido una u otra tendencia, e incluso fracase en la completa satisfacción de todas, la idea de *consumación del curso de la vida* viene a significar plenitud de lo vivido, de la felicidad y del dolor. Parece evidente la relación de este concepto con los más actuales de «envejecimiento satisfactorio» (Ryff, 1989) y de «integridad» (Erikson, 1985). En sus investigaciones de carácter biográfico, Bühler concluyó que el resultado positivo o negativo de ese «balance vital» depende directamente de la tensión entre las cuatro tendencias mencionadas, de las que los sujetos investigados eran conscientes, reconociendo que podían influir decisivamente en el curso de sus propias vidas.

En la misma dirección de preocupación por el sentido de la existencia, se halla el concepto de *voluntad de sentido* de V. Frankl (1988), que viene a significar el esfuerzo que realiza el sujeto por hallar un significado a la propia vida, sentido que ha de descubrir y cuya plenitud debe alcanzar. Para Frankl, la voluntad de sentido constituye la fuerza motivacional primaria en el hombre. La genuina peculiaridad de la vida humana es la «autotrascendencia», la capacidad del ser humano para abrirse a la realidad y desvelar contenidos y significados más allá de sí mismo. Dicha autotrascendencia se pone de manifiesto particularmente en la intencionalidad de los fenómenos humanos. La persona tiende radicalmente a cumplir el sentido y a realizar valores; la autorrealización se produce, según Frankl, no como finalidad de todo ello, sino de un modo espontáneo.

Los conceptos de autorrealización como *cumplimiento del curso de la vida* (Bühler) o como *voluntad de sentido* (Frankl) subrayan la dimensión propositiva de la persona como necesidad existencial. Ni hay elevados grados de autorrealización sin esta dimensión ni se puede hablar propiamente de felicidad (*happiness*) como una consecuencia de la misma. Estos autores, al igual que todos los situados en la tradición fenomenológica-existencial, se centran en los

principales significados desde los que pueden extraerse el resto de significados más concretos para su aplicación en el ciclo vital de cada sujeto. Parece deducirse de esta concepción de la autorrealización que no es posible alcanzar la madurez personal desligada de una misión en la vida o, al menos, sin que el sentimiento de sentido en la vida humana –tanto como dirección cuanto como significado– predomine experiencialmente sobre el de sin-sentido (Baumeister, 1991). Se nos presenta aquí un problema de delimitación conceptual, dado que el sentido de la vida no es algo que se nos otorga sino que es preciso descubrir –Frankl, por ejemplo, insiste en el valor extraordinario de las experiencias más dramáticas o situaciones-límite, sin duda influido por su propia experiencia como prisionero número 119.104 en Auschwitz–. Cuando se afirma que la autorrealización de la persona exige el predominio del sentimiento de sentido, abrimos un debate en torno al nivel mismo de significado que ello implica.

2.3. La autorrealización como autoactualización

Si se entiende la autorrealización como un proceso que se actualiza en el encuentro entre personas, y no como un punto o estado final entrado en la adultez, hallamos una diferencia significativa respecto de los conceptos de autorrealización anteriormente reseñados. La conocida expresión de Rogers (1984) «fully functioning person» (*persona que funciona integralmente*) no es análoga, como se confunde con frecuencia, a la idea de *hombre autorrealizado* maslowiana. Si Maslow extrajo sus ideas de estudios de casos de «modelos de vida», Rogers realizó extrapolaciones de las tendencias de crecimiento que detectó en sus clientes durante la psicoterapia (Piechowski, 1991). En tanto que el concepto de autorrealización defendido por Maslow nos lleva a pensar en personas ya plenas o maduras, el concepto de autorrealización de Rogers enfatiza la idea de *proceso (de convertirse en persona integral)*, que puede con el tiempo acabar en la autorrealización.

No se trata de un estado fijo, homeostático. La persona que funciona integralmente, según Rogers, está «abierta a la experiencia», sus constructos cognitivos son flexibles y cambiantes, susceptibles de modificación sobre la nueva evidencia proveniente de la vivencia interna, conformando una suerte de tendencia hacia el «vivir existencial» que supone descubrir la estructura de la experiencia en el proceso de vivirla –se trata de entender el propio desarrollo como vía de «llegar a ser», being process–. Se trata de alguien que acepta la responsabilidad de su comportamiento, que se acepta a sí mismo y a los demás, capaz de adaptarse singularmente a las proteicas circunstancias de la vida. Esta peculiar apertura a la experiencia implica que la persona muestre una especie de «sensibilidad emocional amplificada», mediante la cual puede experimentar de un modo más intenso la amplia gama de sentimientos humanos. La persona que funciona integralmente, según la concepción rogeriana, se halla inmersa en un proceso vital que más que un destino es una orientación. Se trata de una dirección que imprime el propio sujeto a su curso vital cuando alcanza el suficiente grado de libertad individual, sustentado en la congruencia entre el autoconcepto y la propia experiencia o la completa apertura a la experiencia.

Con escasas referencias al contexto más amplio de desarrollo de la persona, la concepción rogeriana de autorrealización, al igual que sucede con las anteriormente citadas, la podemos considerar «individualista». Parece que el sujeto no depende exclusivamente de sí mismo para conformar su autorrealización (Haan, 1977). Ésta se produce en el seno de un proceso colectivo

e histórico en el cual el sujeto se implica mediante su actividad productiva –la construcción de la propia autonomía debería realizarse dentro de una mayoría crítica, activa e inconformista–. Por otra parte, la proverbial confianza rogeriana en la actuación espontánea del organismo no ha dejado de suscitar críticas. El ideal *no directivo* de Rogers de dejar a la persona libre según su propia intención actualizante corre el serio riesgo del adocenamiento, del acomodo; con una acción dirigida a la persona desde fuera no se trataría en modo alguno de suprimir el protagonismo de cada sujeto en su propia vida, de quitarle su «propia voz», pero sí de adiestrarle en las dimensiones –física, emocional, intelectual– que puedan resultar más eficaces para su propia evolución como persona (Carkhuff y Berenson, 1976).

El sujeto debe aprender determinadas destrezas que le serán necesarias para su pleno funcionamiento como ser personal. No se resta valor alguno al modelo dinámico-procesual del concepto de persona que funciona integralmente de Rogers, sólo que lo que en él se considera tendencia al vivir existencial promovida por la apertura a nuevas experiencias, podría estar configurado por la adquisición de nuevas y mejores habilidades expresivas del desarrollo de los recursos humanos. El modelo ecléctico de tecnología humanista de R. Carkhuff (1976), que precisamente fue colaborador de Rogers, que presenta a la persona total (*whole person*) como producto de un largo proceso de aprendizaje con el que puede llegar a ser capaz de actuar creativamente –la creatividad no es posible sin las respuestas básicas en nuestro repertorio–, puede reforzar nuestra crítica.

3. AUTORREALIZACIÓN Y SALUD MENTAL

Relacionado con el concepto de «autorrealización» también se halla el de *salud mental «positiva»*. Con esta noción se quiere hacer alusión a la salud del sujeto no como ausencia de enfermedad sino más bien como funcionamiento deseable, como adecuada manifestación de aspectos ideales de salud. Clásica es la propuesta conceptual de M. Jahoda (1958) que, tras indicar la insuficiencia de los criterios hasta entonces adoptados comúnmente –normalidad, ajuste o bienestar y ausencia de trastorno–, describe seis nuevos criterios que podrían dar mayor precisión a lo que se quiere manifestar cuando se habla de salud mental «positiva»:

- a) *actitudes positivas de la persona hacia sí misma*, relativas al autoconcepto, a la autoaceptación y a la identidad personal;
- b) *crecimiento, desarrollo y autorrealización*, también relativo a la implicación en el trabajo y en valores sociales;
- c) *integración*, en tanto que función central sintetizadora, realizadora de balance entre las diferentes tendencias del sujeto;
- d) *autonomía*, comprensiva tanto de la regulación de la conducta desde el interior del organismo como una tendencia hacia la independencia, cuanto de la capacidad para la conformidad hacia el medio cuando sea pertinente;
- e) *percepción de la realidad*, ligada a la empatía o sensibilidad social y a la captación de la realidad sin distorsión a causa de las propias necesidades, deseos o preocupaciones;
- f) *dominio y manejo del ambiente*, relativo a las dimensiones del funcionamiento personal que suponen un cierto grado de control sobre el ambiente –adecuación en las relaciones

interpersonales, capacidad y adecuación en el amor, trabajo y juego, así como capacidad para la adaptación, ajuste y resolución de problemas.

De los criterios expuestos por Jahoda se desprende un acercamiento a la evaluación de la salud mental que podría definirse como de «criterio multifacético» o de «criterios múltiples». Esto es, un sujeto podría ser saludable según un criterio, pero no según otro. Se rompería de este modo un concepto de salud mental como una entidad única y homogénea. Un punto débil se observa, con todo, en este planteamiento: el relativo a la «consistencia interna» de los criterios múltiples. Si todos ellos fueran internamente consistentes, podríamos denominar a la totalidad que configuran, pero no es posible porque todos ellos tienen, junto a ciertas similitudes, relevantes diferencias –un mismo sujeto podría recibir diferentes diagnósticos, desde el funcionamiento saludable a una disfunción grave, en función del criterio evaluativo adoptado–. Por otra parte, el concepto de salud mental «positiva» que nos describe Jahoda se dirige más bien hacia el más elevado grado de funcionamiento adecuado del sujeto, hacia lo que podríamos llamar desde una terminología humanista clásica «autorrealización»; o sea, es un concepto que de ese modo no podría aplicarse directamente a la infancia sin realizar alteraciones. Se trata de una noción más bien estática y sin referencia a los modos de conformación de sus criterios a lo largo del desarrollo humano.

Desde la conceptualización y revisión crítica de Jahoda la reducción de los criterios de salud mental a términos de enfermedad y normalidad ya no es posible. No obstante, no se ha avanzado mucho desde entonces en la investigación y aplicación de lo que se debe entender por salud mental «positiva». Es mucho más complejo definir acertadamente lo que constituye el funcionamiento positivo del sujeto, su plenitud o más elevado grado de desarrollo, que detectar su funcionamiento defectuoso o alterado. Se trata de un concepto, el de salud mental, demasiado extenso, conducente a equívocos, aunque sea operativo en determinadas áreas del conocimiento científico –a menudo con valor de clasificación burocrática-administrativa–. Cada vez parece más evidente la necesidad de hallar conceptos nuevos capaces de delimitar qué procesos son «salutogénicos» para el individuo, más que conceptos que hacen alusión a elementos reparadores o paliadores de determinados trastornos (Antonovsky, 1985; Cowen, 1991). Es relativamente frecuente identificar los conceptos de «salud mental *positiva*» y de «autorrealización» o «madurez», pero la autorrealización parece referirse a algo más completo y complejo (Fierro y Cardenal, 1993), a algún decisivo componente de calidad o excelencia que reclama la comprensión de la realización personal no únicamente en clave de salud.

4. A MODO DE CONCLUSIONES

Aun reconociendo las inequívocas virtualidades de estas contribuciones teóricas, no parecen demasiado aplicables actualmente, de un modo pleno y satisfactorio, cuando tratamos de referirnos a la persona madura en la teoría y práctica de la educación. El constructo «autorrealización» parece no reflejar la continuidad dimensional de la personalidad del sujeto a lo largo de la vida y, además, se trata de una noción fundamentalmente «individualista», esto es, con propensión a efectuar una interpretación de la persona aislada del proceso colectivo e histórico en el que construye su autonomía. Asimismo, constatando el avance conceptual que supone respecto de

las clásicas nociones de salud mental, el constructo «salud mental *positiva*» es demasiado extenso y equívoco cuando nos referimos a la persona madura, poniendo de manifiesto la necesidad de hallar nuevas concepciones delimitadoras de procesos «salutogénicos» para la persona.

La construcción de la identidad personal nunca tiene lugar fuera de una situación social determinada (Ferrer, 1999). En este sentido, los sistemas escolares coadyuvan a la construcción de la identidad personal, puesto que cumplen una función básica: transmiten, generacionalmente, la cultura; socializan a los individuos, integrándolos en la sociedad, en la cual van a desempeñar sus actividades humanas. Normalmente, esta socialización se ha realizado según los patrones culturales del conjunto de la sociedad. Unos determinados valores se convertían, así, en referentes para todos los individuos, legitimándose la función de la institución escolar. La construcción de la identidad personal, hoy, se ve afectada por los hondos cambios sociales que se están produciendo, poniéndose de relieve las significativas diferencias culturales entre grupos e individuos. Un paisaje cultural uniforme y relativamente homogéneo ha dado paso a nuevos escenarios que dibujan un horizonte fragmentado.

Construir la identidad personal significa referirnos a procesos centrados en la denominada realización personal (autorrealización, madurez). La identidad del sujeto no puede construirse haciendo abstracción cultural y social. La persona se desarrolla en sociedad, en marcos culturales concretos. La identidad se construye en comunidad, en una permanente interacción, no exenta de tensiones, entre la singularidad de cada uno y las presiones recibidas del medio. Pasada la etapa de «socialización primaria», en la que el niño adquiere normas y valores de su cultura originaria, el desarrollo de la identidad personal presenta un alto interés en los procesos de «segunda socialización», más relacionados propiamente con la madurez (autorrealización), realizados a través de instituciones políticas, religiosas, laborales, etcétera, donde el joven puede elegir patrones socializadores no impuestos. Estos procesos secundarios de identidad, a menudo, conducen a conflictos con la socialización previamente adquirida e incluso pueden concluir en procesos de clara resocialización. El fenómeno de la globalización no hace sino extender, de una manera radical, las posibilidades resocializadoras, más allá de los umbrales de la primera juventud.

Dentro del actual contexto de multiculturalidad y crisis de la idea de sujeto, tal vez sea más necesario que nunca dotar a los individuos de recursos facilitadores para la construcción de su propia identidad. Estos recursos pueden actuar como elementos minimizadores de entropía y caos y, a la sazón, como maximizadores de orden y equilibrio, en unas condiciones en las que el sujeto está sometido a una experiencia de disonancias diversas inter e intrasubjetivas de enorme complejidad.

Las teorías humanistas contemporáneas de la *autorrealización*, ya clásicas, se han preocupado seriamente por la comprensión y alcance de lo que es una personalidad madura, pero su aportación al ámbito pedagógico, particularmente a la práctica de la educación, ha sido más bien limitada. La investigación –no meramente fenomenológica– de la persona, más reciente, nos aporta la idea de autorrealización (madurez) como *competencia*, lo cual constituye un claro foco de interés dentro del actual enfoque formativo de las competencias. Salvando riesgos ligados a la adopción de una perspectiva exclusivamente operacional, este enfoque ofrece inequívocas posibilidades pedagógicas. Parece conveniente, pues, abrir nuevas vías conceptuales y funcionales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHENBAUM, W.A. y ORWOLL, L. (1991). Becoming wise: A psycho-gerontological interpretation of the Book of Job, *International Journal of Aging and Human Development*, 32 (1), 21-39.
- ANDERSON, J.R. (1995). *Cognitive psychology and its implications*. New York: W.H. Freeman.
- ANTONOVSKY, A. (1985). The life cycle, mental health and the sense of coherence, *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 22 (4), 273-280.
- ARISTÓTELES (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- BANDURA, A. (1996). *Self efficacy. The exercise of control*. New York: Freeman.
- BAUMEISTER, R.F. (1991). *Meanings of life*. New York: Guilford Press.
- BÜHLER, C. (1962). *Psychologie im leben unserer zeit*. Munich: Droemer-Knaur.
- CARKHUFF, R.R. y BERENSON, B.G. (1976). *Teaching as treatment*. Amherst, Mass.: Human Resource Development.
- COWEN, E.L. (1991). In pursuit of wellness, *American Psychologist*, 46 (4), 404-408.
- ERIKSON, E.H. (1985). *El ciclo vital completado*. Buenos Aires: Paidós.
- ERIKSON, E.H. (Comp.) (1981). *La adultez*. México: F.C.E.
- FERRER, V. (1999). Sobre la identidad de la persona y otras identidades, *Themata*, (22), 105-112.
- FIERRO, A. y CARDENAL, V. (1993). Estudio dimensional de la personalidad madura, *Revista de Psicología General y Aplicada*, 46 (4), 411-419.
- FORGUS, R.H. (1979). *Personality, a cognitive view*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- FRANKL, V. (1988). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- GREENBERGER, E. (1984). Defining psychosocial maturity in adolescence, *Advances in Child Behavioral Analysis and Therapy*, 3, 1-37.
- HAAN, N. (1977). *Coping and defending. Processes of self-environment organization*. New York: Academic Press.
- JAHODA, M. (1958). *Current concepts of positive mental health*. New York: Basic Books.
- KEGAN, R. (1982). *The evolving self: Problem and process in human development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- KIEFER, C.W. (1988). *The mantle of maturity: A history of ideas about character development*. New York: State University of New York Press.
- MASLOW, A.H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper (trad. cast.: *Motivación y personalidad*, Barcelona, Sagitario, 1967).
- (1968). *Towards a psychology of being*. Princeton: Van Nostrand (trad. cast.: *El hombre autorrealizado: Hacia una psicología del ser*, Barcelona, Kairós, 1976).
- (1971). *The farther reaches of human nature*. New York: Viking.
- PIECHOWSKI, M.M. (1991). Comentario a "Characteristics of the self-actualized person: visions from the East and West", by R. Chang y R.C. Page, *Counseling and Values*, 36, 19-20.
- PLATÓN (1982). *Banquete*. Madrid: Gredos.
- QUITMANN, H. (1989). *Psicología humanista*. Barcelona: Herder.

- ROGERS, C.R. (1961). *On becoming a person*. Boston: Houghton Mifflin (trad. cast.: *El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires, Paidós, 1979).
- RYFF, C.D. (1989). Happiness is everything; or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being, *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 1069-1081.
- WATERMAN, A.S. (1990). Personal expressiveness: Philosophical and psychological foundation, *Journal of Mind and Behavior*, 11, 47-74.
- ZACARÉS, J.J. y SERRA, E. (1998). *La madurez personal: Perspectivas desde la psicología*. Madrid: Pirámide.