

La persona y la identidad narrativa según el devenir. Landsberg y Ricoeur frente a la idea de sustancia

Human person and narrative Identity according to the becoming. Landsberg and Ricoeur on the concept of substance

JUAN DAVID QUICENO*

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo plantear el devenir de la persona como fundamento ontológico de las reflexiones en torno a la identidad del autor alemán Paul Ludwig Landsberg y del autor francés Paul Ricoeur. Dos filósofos que intentan recuperar la integralidad del ser humano y, a la par, buscar el ser del quién en el mundo. De esta forma, tratan de unir historia y eternidad, compromiso y trascendencia. Al parecer, las ideas de Landsberg influyeron profundamente en la tesis de identidad narrativa de Paul Ricoeur en la que se busca lograr una concordancia-discordante entre la mismidad, la ipseidad y la alteridad. Se intentarán mostrar al menos la confluencia de los temas. Así, al final de la reflexión, se explorará la posibilidad de dar un importante giro a la metafísica aristotélica de la sustancia, estableciendo el devenir de la persona como forma ontológica primaria a partir de la idea cristiana de Creación.

Palabras clave: persona humana, identidad narrativa, devenir, potencialidad, relación.

Abstract: The aim of this paper is to propose the be in becoming of the person as the ontological basis of the reflections on identity by German author Paul Ludwig Landsberg and French author Paul Ricoeur. Both attempts to recover the wholeness of the human being and, at the same time, seek the being of who in the world. In this way, they try to unite history and eternity, commitment and transcendence. Landsberg's ideas seem to have profoundly influenced Paul Ricoeur's thesis of narrative identity, which seeks to achieve a concordant-discordant harmony between sameness, selfhood, and otherness. We will try to highlight at least the overlap between the topics. At the end of the reflection,

* Universitat Internacional de Catalunya. E-mail: jdquiceno@uic.es. ORCID 0000-0002-3668-3830

we will explore the possibility of making a significant shift in Aristotelian metaphysics of substance, establishing the becoming of the person as a primary ontological form based on the Christian idea of Creation.

Keywords: human person, narrative identity, becoming, potentiality, relationship.

Recibido: 09/09/2025
Aceptado: 11/03/2026

Introducción

“Las frases ingeniosas no tienen el más mínimo valor,
solo consiguen distanciarte de ti mismo.
Hay que saber compenetrarse en sí mismo,
igual como lo hacen las tortugas”¹.

Se desconoce la relación personal entre Paul Ricœur y Paul Ludwig Landsberg. El primero, Ricœur, es un autor francés bastante conocido y, sin duda, uno de los grandes filósofos del siglo XX. Nos ha legado una obra muy amplia y profunda y, aunque su escritura por momentos resulte demasiado compleja, se le puede definir en esencia como un autor preocupado por responder a la pregunta sobre la condición humana². El segundo autor, Landsberg, es un filósofo cuyo pensamiento todavía tiene poca difusión. Fue discípulo de Romano Guardini y Max Scheler, y vivió en España y Francia; fue un autor lleno de vitalidad y a quien el mismo Ricœur le declara una deuda fundamental en cuanto a su visión del ser humano como persona³. La conexión entre ambos se da precisamente en ese ámbito de reflexión y en su cercanía a Mounier y a los representantes del movimiento personalista.

¹ H. HESSE, *Demian*, Lucemar, Caracas 2024, p. 78.

² M. AGÍS, “Paul Ricœur: los caminos de la hermenéutica”, en *Ágora: papeles de filosofía* 2, 25, 2 (2006), p. 42.

³ Marco Buccarelli hace una radiografía bastante completa de Landsberg en el primer volumen de lo que fuese el intento de la Opera Omnia de Paul Landsberg, que aún no está completa. *Paul Ludwig Landsberg. Scritti filosofici a cura di Marco Buccarelli*, San Paolo, Milano 2004. Para tener algo de noticia del paso de Landsberg por España, ver ESCRIBANO, X., “Paul Ludwig Landsberg, a Knight Errant of the Spirit in Barcelona”, en *Journal of catalan intellectual history: Revista d'història de la filosofia catalana*, 9-10 (2015), pp. 9-34, y sobre la cuestión de la persona, J. D. QUICENO, “Persona humana y compromiso. El realismo personal de Paul Ludwig Landsberg”, en *Prometeica. Revista de filosofía y ciencias*, 32 (2025), pp. 1-12.

Landsberg colaboró activamente con la revista *Esprit* durante los años treinta. Para el autor alemán, en parte, se trató de una forma de resistencia frente al régimen nazi, que ya sospechaba de él en aquella época, y que acabó llevándolo a un campo de concentración en 1941, donde perdería la vida tres años más tarde⁴. Landsberg tuvo una activa correspondencia con Mounier⁵ y es quizá inspirador de algunos de los grandes temas del personalismo. Incluso algunos lo reconocen como cofundador del mismo⁶. Se pueden mencionar tópicos como aquellos de la persona, el compromiso, el mito, la libertad y la muerte. No obstante, Landsberg se mantuvo alejado de este rol y, aunque entendía el valor político del movimiento personalista, definitivamente su pensamiento y su acción disientían en aspectos esenciales de aquellos de Mounier⁷.

Ricœur tuvo un acercamiento semejante al grupo de *l'Esprit*⁸. Es conocido también que nunca dejó de publicar en la revista⁹ y que, en su momento, Mounier intentó convertirlo en el filósofo de cabecera del personalismo. Como es sabido también, Ricœur declinó esa propuesta y se mantuvo a una prudente distancia. Como relata en su conocido y polémico texto "*Meurt le personnalisme revient la personne*", Ricœur tenía algunas reticencias fundamentales con la forma de hacer filosofía del pensamiento personalista¹⁰.

Esta polémica conferencia se da en el marco de la conmemoración de los diez años del tránsito de Mounier. En ella, Ricœur declara que, en su opinión, el personalismo fracasó en su intento de sacar a la persona del ámbito de los "-ismos" fundamentalmente por tres razones. La primera, por la incomprensión del aspecto objetivable de la persona. La segunda, por una especie de asistematicidad filosófica que se veía como una consecuencia de la imposibilidad de que la persona fuese objetivable. Y, por último, porque el personalismo no asumió a fondo las bases cristianas de la persona, a pesar de que muchos en el movimiento eran católicos. Este último hecho impidió una comprensión global y estricta de la personología. Es llamativo que, en ese mismo discurso, y casi como contraposición, Ricœur haga referencia a Paul Landsberg re-

⁴ P. LANDSBERG, *Paul Ludwig Landsberg. Scritti filosofici a cura di Marco Bucarelli*, p. 189.

⁵ *Ibid.*, pp. 776ss.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷ O. MONGIN, "Paul-Louis Landsberg: personnalisme et mystique", en *Esprit*, 73(1) (1983), pp. 29-35.

⁸ O. MONGIN, *Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994, pp. 82-83.

⁹ M. AGÍS, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricœur*, Fundación Emanuel Mounier, Salamanca 2011, p. 58.

¹⁰ P. RICŒUR, "Meurt le personnalisme, revient la personne", en *Esprit*, 73, 1 (1983), pp. 113-119.

conociendo el valor de su método ostensivo y de su preocupación por el misterio concreto e histórico del hombre como vía de una posible vivificación de la persona: “Creo que la persona es el centro de una ‘actitud’ a la que pueden corresponder múltiples ‘categorías’ muy diferentes, según la concepción que se tenga del trabajo intelectual digno de ser llamado filosófico. En mi opinión, fue Paul-Louis Landsberg quien, dentro del movimiento personalista, fue el pensador más consciente de esta situación”¹¹.

Como sostiene François Dosse, uno de los grandes biógrafos de la vida de Ricœur, el autor francés fue deudor del alemán en lo que se refiere a la comprensión del ser humano a partir del compromiso personal¹². Se está tentado a decir que la razón de esta deuda tiene que ver con la forma como se plantea la comprensión del ser humano en el mundo y, por supuesto, su hermenéutica. Landsberg entendía el camino de la persona como el proceso de una doble trascendencia que alcanzó el pensamiento de occidente¹³. La primera, de las ideas sobre el devenir de la opinión y la segunda, de la persona sobre el pensamiento en general y los sentidos. Con esto, Landsberg intenta demostrar que la noción de persona es un verdadero avance en el camino de comprensión del ser humano concreto, de su complejidad y de su unidad¹⁴. Ricœur plantea una operación semejante, pero su punto de partida es la filosofía moderna. Es decir, para el francés se trata de reformular el punto de partida cartesiano y de desalojar el cogito de su lugar de fundamento existencial sin perder lo logrado por la epistemología moderna¹⁵. En ese sentido, se trata de un ejercicio de retorno que pasa, primero, por la recuperación del ser-en-el-mundo (de la historicidad) y segundo, por la recuperación del quién de ese ser en el mundo¹⁶.

En el fondo, ambos se manifiestan preocupados por una antropología capaz de buscar la unidad del ser humano desde su origen hasta su finalidad y, además, conscientes de que dicha unidad es una tarea in-

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

¹² F. DOSSE, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, México 2013, p. 551.

¹³ P. LANDSBERG, *Iglesia y paganismo*, en AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016, pp. 322-323.

¹⁴ P. LANDSBERG, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1934.

¹⁵ M. BASOMBRÍO, *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur*, Universidad de Málaga, 2008, p. 32.

¹⁶ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015, p. 211.

acabada en la historia, pero posible solo a partir de ella. Por esto, hemos querido mostrar una conexión nuclear entre la reflexión antropológica de ambos autores a través de dos de sus tesis centrales. En el caso de Landsberg, la comprensión de la persona humana como ser en devenir (*werdesein*). En el caso de Ricœur, la comprensión de la identidad personal como identidad narrativa.

Para demostrar dicha conexión, se estudiarán algunas de las ideas de Landsberg recogidas en la compilación de artículos denominado *Problemas de personalismo*¹⁷. De ellos, se abordará la cuestión en torno al devenir de la persona en el tiempo y las consecuencias para la comprensión de la identidad humana. Después se expondrá una síntesis¹⁸ de la tesis ricœuriana de la identidad narrativa en donde se hacen evidentes las conexiones entre los dos autores. Con ello como base, en el último apartado, se intentará hacer un análisis de la propuesta de la persona como ser en devenir, asumiendo la noción aristotélica de cambio y proponiendo comprender su centralidad metafísica a partir de la noción de Creación. Esto plantea en realidad como un inicio de un trabajo aún por realizar desde una perspectiva antropológica.

1. Metamorfosis e identidad

En un texto escrito en 1938, Landsberg aborda sus reflexiones sobre la identidad personal a partir de la lectura de *La metamorfosis* de Kafka¹⁹. Aunque, para el autor alemán, se trata más de Kafka y de la metamorfosis. Es decir, del hecho que el escritor praguense intenta expresar una experiencia profundamente humana en la que la literatura se convierte en un vehículo extraordinario capaz de transmitir un mensaje verosímil al lector y que lo pone delante de aquello que ocurre o podría ocurrir en su propia vida.

Para Landsberg se trata de un verdadero ejercicio de *mimesis*. El lector entra en el mundo configurado por Kafka y le provoca un sentimiento que congela el alma como si se entrara “de un solo salto en un agua casi glaciara”²⁰. Ese mundo no quiere quedarse solo en la imaginación del autor, sino que pretende realizarse en la vida del lector. Se trata de un mun-

¹⁷ P. LANDSBERG, *Problemas del personalismo*, Fundación Emanuel Mounier, Madrid 2006.

¹⁸ La tesis de la identidad narrativa es amplia y compleja. Se ha abordado desde distintas perspectivas y hay que reconocer de partida que solo se puede presentar a grandes rasgos. Se puede consultar al respecto J. D. QUICENO, *La identidad narrativa según Paul Ricœur. Hacia una hermenéutica de la persona humana*, Dykinson, Madrid 2021.

¹⁹ P. LANDSBERG, “Kafka y la ‘metamorfosis’”, en *Problemas del personalismo*, cit.

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

do configurado “que quiere ser real, es decir, que resista a la voluntad y a la imaginación humanas, que posea su carácter, su causalidad, sus costumbres propias en tanto que mundo”²¹.

Según el filósofo alemán, Kafka usa como puerta de entrada a ese mundo configurado literariamente la experiencia del despertar. Es decir, el hecho que todos los seres humanos abren los ojos después de dormir e intentan reconocerse a sí mismos siendo los mismos en su cuerpo y en su alma. Efectivamente, basta cambiar de lugar de dormir o haber perdido la conciencia de la noche anterior para experimentarse como un ser extraño y verse en la obligación de luchar contra sí para lograr encontrar las referencias temporales y espaciales que permiten volver a situarse. Para Landsberg, la universalidad de esta experiencia convierte a la metamorfosis en una situación posible para cada ser humano, aunque esto no implique necesariamente convertirse en un bicho. Por eso, Landsberg encuentra que él mismo y todo lector se hallan frente a una situación que expresa una metáfora que no pueden evadir.

Todos los seres humanos se ven enfrentados día a día a múltiples transformaciones. Se tiene la experiencia connatural de ser los mismos, pero en realidad cada uno se va transformando día a día voluntaria e involuntariamente. La conciencia de esta transformación es lo que produce angustia. Según Landsberg, “hay una angustia de la transformación que es una angustia de la vida siempre cercada por la muerte. Es una angustia que nos lleva a buscar y afirmar la identidad estable de nuestro yo por la repetición de nuestros actos, por la constitución de costumbres rituales”²². La dispersión y el extravío que propone la muerte lleva al hombre a querer reconocerse en su cuerpo, y a poder señalarse como principio de sus actos en el mundo y más allá de él.

En esto Landsberg reconoce la lucha que implica el movimiento de la existencia en el tiempo y el deseo de permanencia a través de la posibilidad de reconocerse a sí mismo. Para expresarlo con más claridad, recurre a una experiencia personal:

En efecto, hace años que, ya muy de noche, subía en mi ciudad natal [Bonn] la escalera que conduce a un restaurante situado en el primer piso de un inmueble. Resulta imposible subir esa escalera sin verse en varios espejos de una forma poco habitual, sobre todo en Alemania, donde los espejos no abundan en los restaurantes como en París. Entonces cada cual ve de espaldas su

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 66.

doble en un gran espejo a medida que sube. De repente observé yo que había un pequeño vacío redondo en la cabellera que antes cubría mi cráneo de forma particularmente abundante. Súbitamente esta lenta metamorfosis —pues yo había ido perdiendo el cabello poco a poco— golpeó mis sentidos y mi conciencia. El sentimiento que me heló no fue verdaderamente mi vanidad herida ni, como diría un psicoanalista, una emanación del complejo de castración; era, y no puedo dudar de ello, una angustia de la vida, de su rapidez, de su progreso incesante y, como toda angustia vital, en última instancia era la angustia de la muerte, que es su fruto maduro [...]. Pero se comprendería mal semejante experiencia de nuestra transformación si no nos diéramos cuenta de la identidad personal que al mismo tiempo se manifiesta. La sorpresa experimentada me dice que me encuentro transformado y que he seguido siendo el mismo²³.

La vida del ser humano se encuentra en movimiento. El ser humano es un ser ligado a los cambios propios del mundo y de sí mismo cuyo orden puede ser corporal, psicológico, moral y, en última instancia, de ser. Estos cambios son lo que ponen a dudar al ser humano sobre su continuidad. Sin embargo, Landsberg es explícito en decir que, a pesar de todo ello, subsiste en el hombre una conciencia de sí que lo acompaña en el tiempo, que se manifiesta en su presente, como un tránsito que ocurre a la par de los cambios y que se sostiene a pesar de ellos. En ese sentido, “todo pasa como si un centro personal misterioso constituyese, según un ritmo típico y casi preformado del tiempo vital, toda una serie de personajes. En todo momento soy invariablemente yo mismo y otro”²⁴. Se ponen en juego el tiempo y la invariabilidad como dos aspectos que en conjunto manifiestan la experiencia de mantenerse siendo sí mismo, y de estar sujeto a múltiples transformaciones y experimentarse como otro.

La cuestión está en que dichos cambios no son accidentales, sino que es el modo mismo como se desarrolla la existencia humana. Para Landsberg, está claro que cualquier posibilidad de trascendencia no puede prescindir de la temporalidad. En todo caso, brota de ella. Así, sin temporalidad no hay verdadera trascendencia. En esto se expresa la idea del compromiso personal²⁵. La temporalidad es una realidad intrínseca del ser humano, es el camino en el que se realiza su propia persona y la lleva a cumplimiento. Por eso, frente a la dispersión que causan los cam-

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ P. LANDSBERG, “En torno al compromiso personal”, en *Problemas del personalismo*, cit.

bios de las dimensiones humanas (psicofísica y espiritual) la acción libre y disciplinada, aquella que manifiesta la renuncia propia de las múltiples posibilidades de la libertad y que expresa vocación, se convierte en camino de manifestación del ser de la persona humana²⁶. La temporalidad permite que la libertad sea incluida en la consideración sobre el ser humano y, a la par, el soporte psicofísico que constituye su base ontológica.

Este soporte es lo que convierte la vida en misterio. El ser humano no alcanza la transparencia plena de sí mismo, su autoconciencia no es un ejercicio de posesión absoluta, sino que debe recorrer el camino de la temporalidad. Por eso, la persona está obligada a luchar contra la fatalidad de la vida psicofísica. Este aspecto de su ser “manifiesta cruelmente la fragilidad de nuestra entera condición”²⁷, y el hecho que ser persona crezca como un proceso que en apariencia termina con la muerte como si esta fuera “su fruto maduro”. Esa fragilidad es la que convierte la persona en misterio y la que le permite no ser verdaderamente aniquilada por el pensamiento objetivante. La persona no puede ser asida de una sola mirada y tampoco puede donarse hasta vaciarse absolutamente. Ella se escurre en el éxtasis de su porvenir a la par que intenta articular el ser sí mismo y el ser otro. Como diría Ricœur, se trata de la herida secreta del sujeto²⁸. La vulnerabilidad que convierte la vida en una realidad personal, en una larga vía de vivencia de sí que tiende a una unidad que trasciende la misma temporalidad.

Estas consideraciones llevan a Landsberg a decir que la persona se parece más a un proceso de personalización que a “una substancia estática”²⁹, es decir, a un movimiento que crece o decrece en el tiempo en el que el ser humano se hace más persona, y que ocurre como fruto de la relación con otras personas y a sus libertades. Esto significa que la persona es desde el inicio y hasta el final de la vida psicobiológica. Aunque ni el principio ni el final de esa vida sea lo que la definan propiamente. Es decir, ni la “copulación de los padres, ni el concurso del entorno y las disposiciones naturales”³⁰ o la muerte³¹. Sin embargo, es claro que dicho proceso implica un movimiento orientado hacia y, por tanto, manifiesta un ser que es y no-es, está en acto y, al mismo tiempo, está transido de

²⁶ F. OLIVETTI, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona tra interiorità e impegno*, Pisa University Press, 2007, p. 354.

²⁷ P. LANDSBERG, “Kafka y la ‘metamorfosis’”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 68.

²⁸ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta 2011, p. 159.

²⁹ P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 15.

³⁰ *Ibid.*, p. 17.

³¹ P. LANDSBERG, *Ensayo sobre la Experiencia de la Muerte/ El problema moral del suicidio*, Caparrós, Madrid 1995.

una profunda potencialidad. Esto no solo se manifiesta a nivel ontológico, sino a la luz de sus dimensiones. De aquí que el cuerpo sea posibilidad de sentir el mundo, pero al mismo tiempo, capacidad de acción sobre él o que el espíritu sea capaz de extraer nociones del mundo, pero sea solo disponibilidad frente a lo Absoluto. La persona empieza a asumir una analogía con la actividad que, sin duda, no la hace perder su condición de fundamento, pero claramente desnuda las brechas de la metafísica clásica y abre las puertas a los aportes de la fenomenología y la hermenéutica de la existencia, como intentaremos mostrar en el último punto, no sin antes ver la influencia de este pensamiento en la tesis de la identidad narrativa de Paul Ricœur.

2. La identidad narrativa

En el largo estudio en tres volúmenes de *Tiempo y Narración* aparece por primera vez la tesis de la identidad narrativa. Para Ricœur, se trata de una de las conclusiones que le deja el enorme estudio en torno al tiempo y las formas del relato que intentan lograr concordancia frente a sus discontinuidades fundamentales. En dicho texto, la tesis de la identidad narrativa aparece ligada inicialmente a la idea de ipseidad³². Se puede inferir que Ricœur intenta alejarse de la idea de que la identidad pueda establecerse como un tipo de formalización de los criterios que permiten que un individuo o una comunidad se puedan comprender a sí mismos a partir la concordancia que pueda producir el relato y sus formas prototípicas. Sin embargo, esta tesis se ve reestructurada en *Sí mismo como otro*. Un texto en el que Ricœur aborda abundantes debates y busca conciliar distintas perspectivas y tradiciones filosóficas en torno al problema del quién de la acción. En esta obra, considerada la más importante del autor en términos antropológicos, la identidad narrativa aparece como una forma en que la identidad personal se despliega en el tiempo hasta el punto de que “la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia”³³. En ella, la ipseidad se ve conciliada con la mismidad y con la alteridad y se explica mejor en qué sentido se puede pensar el que la ipseidad pueda estar por encima de la mismidad en relación a ciertos actos propios de las personas.

Ricœur intenta en *Sí mismo como otro* compaginar las formas de la identidad personal que ha desarrollado la historia de la filosofía y cuya distinción formal ha terminado por generar distintas aporías, entre ellas,

³² P. RICŒUR, *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI, México 2009, p. 998.

³³ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México 2006, p. 106.

aquellas ficciones como las de Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*³⁴ o las de Parfit en *Razones y personas*³⁵. “La literatura de la identidad personal está llena de invenciones de este tipo: trasplante de cerebro, bisección, duplicación de hemisferios cerebrales, etc., por no hablar de los casos ofrecidos por la observación clínica de desdoblamiento de la personalidad”³⁶. Todas estas ficciones piensan la identidad como dependiente del cerebro, de la conexión temporal que permite la memoria, del “yo” psicológico, del carácter entendido como conjunto de patrones objetivables o, en su tesis más espiritualista, como un “algo” que está más allá de toda experiencia y que trasciende toda materialidad. Ricœur intentará explicar en qué sentido la identidad narrativa responde al desafío de poner en conjunto una serie de realidades que, como diría Ryle, manifiestan diferentes niveles explicativos³⁷.

En primer lugar, Ricœur habla de la mismidad (*idem*). En este caso, se refiere a lo que en la historia de la filosofía se reconoce como un tipo de identidad numérica y cualitativa³⁸. Numérica, porque se refiere a la individualidad de una “cosa” a la cual identificamos en dos momentos distintos. Así, un automóvil se puede reconocer como el mismo a pesar del paso del tiempo. Cualitativa, porque los seres vivos pueden cambiar su apariencia externa y sus formas de comportamiento, pero se pueden seguir identificando como las mismas a partir de ciertos rasgos y disposiciones habituales. En otras palabras, el autor francés se refiere al carácter³⁹. Por ejemplo, a Jean Valjean lo reconoceremos siempre en el teatro por sus acciones independientemente de la fase de la historia o del artista que lo interprete. En consecuencia, Ricœur explica la identidad *idem* como aquella ligada al cuerpo y al carácter tomados como *objeto de conocimiento*. En ambos casos, se trata de la forma como, desde una perspectiva de tercera persona, identificamos las cosas y reconocemos a los seres vivos como siendo los mismos en el tiempo y a pesar de los cambios que padecen.

Para Ricœur, en relación a las personas, este tipo de identidad debe ser complementada con “una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: ‘¿quién soy?’”⁴⁰. Es decir, un tipo de

³⁴ J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, pp. 310ss.

³⁵ D. PARFIT, *Razones y personas*, Machado Libros, Madrid 2020, pp. 371ss.

³⁶ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 132.

³⁷ G. RYLE, *El Concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona 2005.

³⁸ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 111.

³⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

identidad que, ligada al cuerpo y al carácter, en cierta medida pueda dar razón activa y reflexiva de ellos como un fondo ontológico propio. En ese sentido, Ricœur expresa en la identidad *ipse* como “forma de mantenimiento de sí”⁴¹. Es decir, como una forma como la que la persona aparece como capaz de responder por el quién del cuerpo y del carácter. La consecuencia directa de este asunto es que no existe cuerpo y carácter que no esté ligado a la reflexividad propia de la persona. El cuerpo y el carácter son solo separables de las personas como ejercicio de formalización⁴². Por ello, según Ricœur, los *puzzle cases* de los filósofos utilitaristas son posibles en tanto “disocian los componentes que en la vida cotidiana consideramos como indisociables y cuyo nexos consideramos como no contingente”⁴³. Para ser más claros, Parfit puede pensar que la identidad del ser humano se puede reducir a conexiones neuronales o a la fortaleza de la conexividad psicológica (como el autor británico denomina técnicamente la unidad biográfica) porque prescinde del propietario del cerebro y de dichas conexiones entre las experiencias vividas. El cerebro solo es impersonal cuando se trata como un objeto o se le excluye del cuerpo. Sin embargo, así tratado no puede responder activa y reflexivamente por la pregunta por el quién de la propia historia y de las acciones encadenadas en ella. Por eso, como piensa el autor francés, en realidad esto tiene que ver con una mala comprensión de la corporalidad humana y de su calidad personal⁴⁴.

Para Ricœur es en este punto en el que aparece la tesis de la identidad narrativa como una forma de unidad imperfecta. La función de la identidad narrativa es precisamente servir de punto medio de articulación en la dialéctica temporal entre la mismidad y la ipseidad. Allí, la persona aparece desplegada en una historia y ella misma es su historia. Dicha historia no se refiere solo al origen y al pasado, sino que está abierta al futuro y a la finalidad del ser humano. En el espacio entre el presente y el futuro (o la forma como se representa el pasado) aparece la libertad personal como aquello que impide que el relato se convierta en una mera forma narrativa objetivable. Específicamente, la forma como el ser humano al comprometerse con el futuro establece cursos de acción que en cierta medida lo acercan a él. Así, la identidad adquiere la forma de un arco que se despliega en el tiempo en el que la fidelidad a sí mis-

⁴¹ *Ibid.*, p. 120.

⁴² Tal cual la idea de Landsberg en su texto sobre la idea cristiana de persona de 1934. P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 129.

mo y a los otros en el tiempo se convierte en el emisario de la finalidad intencionada.

Al entender de esta forma la identidad, esta deja de ser del pasado y aparece la forma como el futuro y la finalidad de la propia historia tiene un influjo en la acción concreta del presente. Aunque, en cierta medida, no hay historia posible sobre el futuro. Solo se hace historia desde el futuro-presente o, mejor dicho, desde el futuro realizado. Por esto, la fidelidad a sí mismo a partir de los actos encadenados en una orientación permiten la aparición de la persona en el tiempo sin que en ella esté presente temporalmente el cuerpo o el carácter; o en los términos del autor francés, “sin ayuda y el apoyo del *idem*”⁴⁵.

De esta forma, la identidad personal está siempre en proceso de desplegarse y solo podemos conocerla imperfectamente de forma narrativa. La identidad personal expresa su impotencia frente a la posesión de sí misma como un objeto. En esto se expresa la condición del ser humano como persona. Esto es más claro frente a la consideración de la relación entre las libertades personales y la muerte. Por un lado, las libertades humanas hieren la substancialidad de la identidad en tanto están sujetas a los cambios de “suerte”, a los errores o a las reformulaciones voluntarias e involuntarias. Por el otro, la muerte impide que haya un final poseído. El suspenso que supone su estrecho callejón permite que el ser humano nunca pueda afrontar su vida como un todo acabado. Su todo es siempre narrativo y abre paso, precisamente, a que aparezca la alteridad como el otro principio de conformación de la propia identidad.

Ninguna identidad se configura en soledad, y el francés intenta incluir la alteridad en la comprensión de la identidad. Toda historia personal está enredada en medio de la historia de la humanidad y de los congéneres con quienes comparte el presente. Así, cada persona responde por su vida a la vez que lo hace por el destino mismo de la humanidad⁴⁶. Para Ricœur, la alteridad es lo que permite que aparezca la cuestión de la responsabilidad. Sin embargo, la alteridad tiene formas muy concretas y, en cierta medida, no tiene solo una forma exterior, sino que pertenece al dominio mismo de la identidad personal⁴⁷.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁶ P. LANDSBERG desartolla esta idea en *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 24. (Traducción de la Introducción a la antropología filosófica...).

⁴⁷ Sobre este asunto, J. D. QUICENO, “Ipseidad y alteridad. Identidad narrativa y relación con el otro”, en P. GARCÍA (ed.), *La persona entre lo individual y lo comunitario*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2025, pp. 73-94.

Con esta idea en mente, Ricœur presenta en el último capítulo de la redacción actual de *Sí mismo como otro* lo que denomina el trípode fundamental de alteridad⁴⁸. Se refiere al cuerpo, la interlocución discursiva y la conciencia moral. Se trata de tres formas en las que la alteridad está incluida en la identidad personal. Cada una de estas instancias manifiesta el hecho de que el ser humano es sí mismo y otro contemporáneamente. Y, en realidad, que no hay nada del ser humano que no esté intencionalmente referido a la alteridad⁴⁹. En cierta medida, algo tiene que ver con el dinamismo que anima el ser de la persona humana y que la orienta a la apertura hacia el mundo, los demás seres humanos y Dios como fundamento de su existencia histórica. Su dinámica expresa el ser y el no-ser del mismo tránsito humano. Por ello, la alteridad de la identidad personal es una forma de pasividad o más precisamente de potencialidad. En el espacio de realización de la persona humana se orienta a esa alteridad que, como pretende Levinas, se mantiene como exterioridad⁵⁰ y, como pretende Ricœur, es también interioridad que señala la finalidad del propio ser. Hacia qué ontología podría llevar este tipo de reflexión se pregunta Ricœur al final de sus reflexiones de *Sí mismo como otro*. Parece que algo tiene que ver con la interpretación del ser humano en devenir donde se recupera el principio unitario del ser humano y su finalidad aparece como una realidad trascendente que está presente ya en el compromiso personal a las causas imperfectas de este mundo⁵¹.

3. La metafísica de la persona como ser en devenir

El devenir es un problema clásico para la filosofía, y las interpretaciones de Parménides y Heráclito quizá representan sus dos extremos. Por un lado, un mundo fijo en donde el movimiento es una ilusión. Por otro, un flujo continuo que no deja posibilidad a la existencia de fundamento alguno. Aunque las lecturas de estos autores hoy sean revisadas bajo otros paradigmas, nos parece claro que el problema encontró en Aristóteles la fórmula de una solución bastante ingeniosa. Aristóteles acepta la presencia del devenir en el mundo y le otorga un ámbito preciso. Para ello, desarrolla su metafísica sobre la base de la substancia y explica el devenir como parte de su paso de la potencia al acto. Nuestra intención no es hacer un estudio exegético de la *Metafísica* aristotélica,

⁴⁸ P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 365ss.

⁴⁹ B. CONTRERAS TASSO, "Paul Ricœur. Articulación ética de ipseidad y alteridad", en *Revista de filosofía*, 10, 1, (2018), p. 91.

⁵⁰ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 2016, p. 326.

⁵¹ P. LANDSBERG, "Reflexiones sobre el compromiso personal", en *Problemas del personalismo*, cit., p. 24.

que los hay y muy buenos⁵², sino señalar algunos aspectos centrales de ella para mostrar cómo Landsberg y Ricœur pretenden dar un paso adelante leyendo el ser de la persona en los términos del movimiento.

Es también clásica la lectura que permite identificar dos formas del cambio en Aristóteles: substancial y accidental. Aristóteles indica que el cambio substancial supone que una cosa deje de ser lo que es y se convierta en otra realidad. Piensa directamente en la generación y en la corrupción. El cambio accidental, por su parte, es algo que ocurre a la substancia, pero que no “toca” su esencia, aunque pueda modificarla. En este caso, interesa el primer tipo de cambio, pues, a partir de él, se entiende rápidamente el principio aristotélico de identidad y el hecho que la filosofía de la persona intente dar un paso más allá de él. Es decir, que “es imposible ser (ei;nai) y no ser (mh, ei;nai) a la vez”⁵³. Hay que precisar que, en este caso, Aristóteles habla de la existencia de la cosa dado que entiende que el no-ser (mh, o;n) tiene un lugar en el ser, pues, “incluso de lo que no-es, digamos que *es* ‘algo que no-es’”⁵⁴. De hecho, intenta refutar a toda costa que una realidad se pueda afirmar y negar al mismo tiempo y respecto de lo mismo. Sobre este asunto, su reflexión parece indefectible. La nada, como había dicho antes Parménides, no existe. Solo puede ser y pensarse lo que existe. Esto no significa que fuera del ser esté la nada, sino más bien que fuera del ser no hay nada. La nada es impensable porque es la pura ignorancia, sobre ella ni siquiera cabe la imaginación o las ideas⁵⁵.

Sin embargo, lo que preocupa a Aristóteles son otras cosas, es decir, considera que negar el principio de identidad substancial supondría aceptar dos cosas. Una, que “en la naturaleza existe el menos y el más” en referencia a un Absoluto. Dos, que esta forma de ver las cosas “impide determinar cosa alguna con el pensamiento”⁵⁶. Su intención parece clara, evitar el relativismo que ya habían superado sus maestros frente a la reducción de la verdad a la simple opinión y del bien al mero placer sensual. Sin embargo, en estas preocupaciones va dejando ya algunas pistas interesantes para nosotros, a saber, la necesidad del Absoluto para

⁵² W. JEAGER, *Aristotelis Metafisica*, Oxford 1969; E. BERTI, *Estructura y significado de la Metafisica de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires 2011; G. REALE, *Guía de lectura de la “Metafisica” de Aristóteles*, Herder, Barcelona 2003; P. RICŒUR, *Ser, Esencia y Substancia en Platón y Aristóteles*, Siglo XXI, México 2013.

⁵³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994, p. 174, 1006a 4.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 164, 1003b 10.

⁵⁵ M. SERRETTI, *Naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación*, UCSP, Arequipa 2011, p. 46ss.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 186, 1009a 1-5.

determinar el menos y el más (el intermedio) y la imposibilidad de determinar algo que está en tránsito, como lo expresa metafóricamente, es como un pensamiento que trata de “perseguir pájaros en vuelo”⁵⁷. Estos dos aspectos, que al Estagirita le sirven para argumentar en contra del devenir radical, nos sirven para decir exactamente lo inverso, es decir, que la persona humana solo puede entenderse en relación a un Absoluto-Personal que hace que su substancialidad esté puesta en riesgo y que, por supuesto, su conocimiento no se dé bajo la forma de determinación de un objeto o un universal, sino bajo la forma de una realidad que crece ilimitadamente en su camino de comprensión, que es expansiva.

En su exposición metafísica, Aristóteles tiene algunas afirmaciones en el análisis de la substancia como forma, potencia y compuesto que, aunque son difíciles de precisar en un espacio tan corto, condicionan la forma como ve el devenir. A saber, la necesidad de la substancia⁵⁸, la primacía de la forma por sobre la materia y, por tanto, por sobre el compuesto⁵⁹, la confluencia entre la materia y la potencialidad de existir⁶⁰ y, además, la idea de que lo eterno y lo divino son inmóviles⁶¹. Las razones de estas afirmaciones han sido discutidas ya en diversos ámbitos, aquí podemos dejar algunos aspectos por los que los autores que estudian la persona como Landsberg y Ricœur, traten de superarlas.

En referencia a la substancia se encuentra la idea que, como se había mencionado antes, la ousia tiene un grado de potencialidad frente a lo divino. La existencia humana es contingente frente a aquella necesaria de Dios. En ese sentido, el primer punto que transforma la metafísica aristotélica es la afirmación de que el mundo y cada ser humano existen por una acción voluntaria y libre de Dios que se denomina Creación y cuya naturaleza está fuera del alcance humano y de cualquiera de sus actividades. Se trata de un punto de origen radical que excluye la idea de que la materia haya existido siempre, que sea cercana a la nada y que, además, la forma como principio de determinación pueda ser considerada “anterior” lógica u ontológicamente. Por esto, Landsberg insiste en diversas ocasiones que la persona no “viene a añadirse cual elemento exterior a lo

⁵⁷ *Ibid.*, p. 190, 1009b 39.

⁵⁸ “Al negar que exista la substancia de una cosa, niegan que esa cosa exista por necesidad. De hecho, lo que es necesario no puede ser en un modo y también en otro, así que, si algo existe necesariamente, no podrá ser, a un tiempo, en un modo y también en otro”, *Ibid.*, p. 194, 1010b 25-30.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 284, 1029a 5-6.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 299, 1032a 20-23.

⁶¹ Aristóteles es tajante cuando dice que “la naturaleza que precisa cambio no es ni simple ni buena”; *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2021, p. 266, 1154b 40ss.

que pueda haber de impersonal en el hombre, sino que lo penetra desde el primer momento”⁶².

De esta manera, Landsberg pretende que se pueda reconocer que no hay preexistencia ni preeminencia de la forma por sobre la materia ni sobre el compuesto. Aristóteles conocía el cambio por generación (dar la materialidad) o por producción (estructurar a través de una forma). Por esto, pensaba que “todas las cosas que se generan, sea por naturaleza o sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad (*dunato,n*) para ser (*ei;nai*) y para no ser (*mh, ei;nai*), y tal potencialidad es la materia en cada cosa (u[lh)”⁶³. Nuevamente, dado que el mundo físico aristotélico no es creado, el autor griego no puede alcanzar una idea de cambio radical que afecte al compuesto entero y que no destruya lo real. Aunque, cuando piensa los objetos matemáticos, se ve obligado a reconocer un tipo de materialidad intelectual (u[lh nohte,) que desconcierta un poco frente a su propia metafísica. La cuestión parece ir en la misma dirección. En otras palabras, que la materia es también creación divina (en el caso antropológico, la vida psicofísica). Por un lado, porque no es un acto de producción que daría primacía a la forma (en el caso antropológico, el espíritu), ni tampoco una forma de generación que daría primacía a la materia, sino más bien un acto trascendente al pensamiento, aunque con una clara concreción inmanente en la historia. De esta forma, la persona viene a ser pensada bajo un origen radical en el que la relación directa que establece la Creación entre la Persona divina y la persona humana se convierte en su espacio de realización. De hecho, para Landsberg no se trata solo del origen, sino también de la finalidad, pues considera que

devenir sí mismo y *personalización* no son más que dos términos que definen los aspectos diferentes de un mismo proceso. Ahora bien, para el hombre realizarse a sí mismo quiere decir precisamente entrar en relación verdadera entre la persona que él debe llegar a ser y Dios. Toda relación entre diferentes personas, así como la relación entre el hombre y Dios, deben participar de la singularidad de todos los hechos personales. A cada hombre le está reservado un fin específico en la amistad y en la visión de Dios, y este fin, como la senda que conduce al fin mismo, están marcados con singularidad personal⁶⁴.

⁶² P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 14.

⁶³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 299, 1032a 20-23.

⁶⁴ P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 18.

Por último, está claro que Aristóteles cierra el círculo a través de la inmovilidad. El Estagirita entiende la estabilidad como forma propia de la eternidad y de lo divino. Su razonamiento es sumamente lógico, es decir, el cambio supone la necesidad de completarse y, por eso, parece una forma de imperfección. La cosmovisión cristiana entiende la Creación como fruto del Amor personal de Dios. Así, la filosofía intenta pensar lo divino no como una realidad “inmóvil”, sino en éxtasis infinito o afirmación infinita de sí en el acto de donación personal y simplicidad en su máxima expresión. En consecuencia, la idea de que el ser humano ha sido configurado como persona no se trataría sino de otra forma de decir que está orientado a participar en alguna medida de esa infinitud incontenible. Cuando Aristóteles explica sus definiciones de relación en su quinto libro de *La Metafísica*, tiene un detalle imposible de dejar pasar si se piensan las cosas de esta manera: La relación según la potencia —pasiva— se dice relación porque, de hecho, “su esencia consiste en referirse a otro”.

Cuando Ricœur, que completa un poco el pensamiento de Landsberg en este asunto, piensa la alteridad como pasividad originaria, parece decir precisamente esto⁶⁵. El proyecto de la persona humana no es el ser sin más, sino el completarse de una ousia en referencia a otro. Esa referencialidad convierte a la persona en proyecto y en forma de relación con el mundo, con los demás seres humanos y con Dios. Esa alteridad es lo que realiza en última instancia la esencia de persona del hombre y, por tanto, la idea de persona exige la relación, cuya forma más alta sería la comunión. Por esto, tanto Landsberg como Ricœur son explícitos en abordar el proyecto de sí en forma de compromiso, de fidelidad y de promesa⁶⁶, pues en estas “metáforas” están implicados los vínculos personales que sostienen el ser en una dirección concreta en la que la persona busca la afirmación de sí a la par que se entrega y sacrifica por el otro.

En última instancia, el cambio de la persona implica que la historia es su camino propio de realización y, aunque pueda trascenderla, no significa que le sea accesoria. Esto evita la tentación de radicalizar los principios constitutivos del ser humano, pero además, le invita a pensar al ser humano que su vida nunca está en el vacío, sino en el camino de libertad que le propone la potencialidad de llegar a ser aquello que está marcado en su esencia más profunda en tanto “singularidad recíproca”⁶⁷.

⁶⁵ J. OLAECHEA, “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricoeur”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 21 (2025), p. 88.

⁶⁶ P. RICŒUR, *Caminos de Reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 2006, p. 132ss.

⁶⁷ P. LANDSBERG, “Reflexiones cristianas en torno a la persona”, en *Problemas del personalismo*, cit., p. 15.

A modo de conclusión

Hemos intentado establecer un puente entre Landsberg y Ricœur. Dos autores distintos en sus filosofías y biografías pero cercanos, en nuestra opinión, en su visión personal del ser humano. Por esta razón, hemos subrayado sus vínculos a partir de dos de sus tesis más importantes, a saber, la persona como ser en devenir y la identidad narrativa. Ambas tesis expresan una forma de comprender al ser humano en la que la identidad no se define meramente en referencia a lo mismo, sino que incluye la noción de fondo de ser consciente de sí y libre y, por supuesto, de alteridad.

Ambos autores manifiestan su preocupación por una filosofía que aborde radicalmente el principio del ser humano y que pueda ver su realidad como un proyecto inacabado, no solo a nivel epistemológico, sino ontológico. Con “inacabado” no entienden una realidad contraria a la objetividad o a la comprensión, sino simplemente trascendente a la totalidad y a la determinación que exige la comprensión. Es precisamente esta forma “elástica” de ver el fenómeno humano en devenir.

Para ampliar las ideas de estos autores, hemos abordado directamente algunas de las afirmaciones de la metafísica aristotélica que, por un lado, explica acertadamente el movimiento pero que, por el otro, no conoce el principio radical de ese devenir en el mundo. De aquí que aparezca la necesidad del principio creativo que invierte la posición de la substancia y del devenir, y que se encuentra argumentalmente presente en la forma de concepción del ser humano en tanto persona. No se trata de abolir la capacidad humana de comprender de forma certera y concreta, sino de abrirla desde dentro. Es decir, de manifestar su dinamicidad a la par que se recupera una visión integral del hombre, aunque sujeta a la acción, desde su punto de partida.

En este caso, el no-ser del devenir se convierte en espacio de relación y, por tanto, en espacio de realización. Para la persona humana está en su “esencia” el poderse realizar como persona y, para ello, la metamorfosis que le propone el tiempo es el camino propio de su maduración y de su continuidad en la relación que se le propone desde el inicio como fundamento mismo de su existencia (*einai*).

Bibliografía

- AGÍS, M., “Paul Ricœur: los caminos de la hermenéutica”, en *Ágora: papeles de filosofía* 2, 25, 2 (2006), p. 42.
- , *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricœur*, Fundación Emanuel Mounier, Salamanca 2011.

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.
- , *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid 2021.
- BASOMBRÍO, M., *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur*, Universidad de Málaga, 2008.
- BERTI, E., *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires 2011.
- CONTRERAS TASSO, B., “Paul Ricœur. Articulación ética de ipseidad y alteridad”, en *Revista de filosofía*, 10, 1, (2018), p. 91.
- DOSSE, F., *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, México 2013.
- ESCRIBANO, X., “Paul Ludwig Landsberg, a Knight Errant of the Spirit in Barcelona”, *Journal of catalan intellectual history: Revista d’història de la filosofia catalana*, 9-10 (2015), pp. 9-34.
- HESSE, H., *Demian*, Lucemar, Caracas 2024.
- JEAGER, W., *Aristotelis Metafísica*, Oxford 1969.
- LANDSBERG, P., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1934.
- , *Ensayo sobre la Experiencia de la Muerte/ El problema moral del suicidio*, trad. Alejandro del Río, Caparrós, Madrid 1995.
- , *Iglesia y paganismo*, en AA.VV., *El misterio de la persona. Reflexiones antropológicas en la senda del Concilio Vaticano II*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa 2016.
- , *Problemas del personalismo*, Fundación Emanuel Mounier, Madrid 2006.
- , *Paul Ludwig Landsberg. Scritti filosofici a cura di Marco Bucarelli*, San Paolo, Milano 2004.
- LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 2016.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.
- MONGIN, O., “Paul-Louis Landsberg : personnalisme et mystique”, en *Esprit*, 73, 1, (1983), pp. 29-35.
- , *Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994.
- OLAECHEA CATTER, J., “Fecundidad mayéutica entre alteridad y persona: análisis de un texto de Paul Ricoeur”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 21 (2025), pp. 73-89.
- OLIVETTI, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona tra interiorità e impegno*, Pisa University Press, 2007.
- PARFIT, D., *Razones y personas*, Machado Libros, Madrid 2020.
- QUICENO, J. D., “Iipseidad y alteridad. Identidad narrativa y relación con el otro”, en GARCÍA, P. (ed.), *La persona entre lo individual y lo comunitario*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2025, pp. 73-94.

- , *La identidad narrativa según Paul Ricœur. Hacia una hermenéutica de la persona humana*, Dykinson, Madrid 2021.
- , “Persona humana y compromiso. El realismo personal de Paul Ludwig Landsberg”, en *Prometeica. Revista de filosofía y ciencias*, 32 (2025), pp. 1-12.
- REALE, G., *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, Herder, Barcelona 2003.
- RICŒUR, P., *Caminos de Reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 2006.
- , *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.
- , *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011.
- , “Meurt le personnalisme, revient la personne”, en *Esprit*, 73, 1 (1983), pp. 113-119.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México 2006.
- , *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI, México 2009.
- RYLE, G., *El Concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona 2005.
- SERRETTI, M., *Naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación*, UCSP, Arequipa 2011.