

EL DESEO DE UNA FILOSOFÍA NARRATIVA: JAIME RUBIO LECTOR DE PAUL RICOEUR

HÉCTOR SALINAS*

RESUMEN

El autor quiere recordar al menos un horizonte de la enseñanza de Rubio: su anhelo de un reconocimiento filosófico para el relato. Este deseo nunca supuso en él una ruptura con el concepto; antes bien, quiso dirigir éste a explicitar el trabajo del relato como modo fundamental de expresión, transformación y enriquecimiento de *nuestra experiencia*. En esta forma, entrelazando a Rubio con Ricoeur, el autor muestra que este camino, antes de achatar la filosofía, la lleva más allá de sí misma y le evita reducirse a una cuestión de textos y problemas, para regresarla al lugar y al papel que tenía en la antigüedad: el enriquecimiento de la experiencia misma. Tras exponer sucintamente la noción ricœuriana de Triple Mimesis, el autor acoge las preocupaciones de Rubio que vinculan la inteligencia narrativa con la acción, con la sabiduría práctica y el juicio moral prudente, existentes aún en todo acto de leer. Es así como, finalmente, Rubio hace eco al *conatus* de la identidad narrativa, de una vida poética no sólo individual sino colectiva, en su lectura y enseñanza de Ricoeur.

Palabras claves: Ricoeur, Rubio, Identidad Narrativa, Poética, Ética.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

THE DESIRE OF A NARRATIVE PHILOSOPHY: JAIME RUBIO: A RICOEUR'S READER

HÉCTOR SALINAS*

ABSTRACT

Rubio's desire for a philosophic recognition of narrative is evoked as a horizon of his teaching by the author of this essay. This desire never supposed breaking the concept up; rather, Rubio always wanted to steer it to make the narrative labor explicit as a foundational way of expression, transformation and enrichment of *our experience*. So, entwining Rubio and Ricoeur, the author holds how philosophy does not fell flat through this route; on the contrary, it takes it beyond itself and avoids it to be reduced to problems and texts; also, this way leads it to come back to the place and role it had in antiquity: the enrichment of experience itself. After a succinct exposition of Ricoeurian notion of Triple mimesis, the author takes Rubio's concerns in linking narrative intelligence with practical wisdom and prudent moral judgment still present in any act of reading. Finally, the author shows how Rubio echoes *conatus* implicit in narrative identity, in particular and communal poetic ways of life, throughout his reading and teaching of Ricoeur.

Key words: Ricoeur, Rubio, Narrative Identity, Poetics, Ethics.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

El justo, aunque muera prematuramente, tendrá descanso, pues la ancianidad venerable no consiste en larga vida ni se mide por los años. Que las canas del hombre son la prudencia y la edad avanzada, una vida intachable.

Sabiduría 4,7-9

El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica.

Heráclito de Éfeso

EN NUESTRO COLEGIO el padre Saturnino Flor Llórens lo era todo. Ya viejo, altísimo y corpulento, de rostro macizo, severo, ojos escrutadores y cejas tupidas, entrecanas, proyectaba de cuando en cuando su voz cavernosa, muy española, sobre todos nosotros. En general era cosa de un regaño, paliza verbal que dejaba mal parado a medio colegio. Hasta las columnas temblaban con sólo escuchar su nombre. Si a los más pequeños nos daba dulces y galletas, a medida que crecíamos, no sólo no nos daba nada, sino que cada vez nos trataba con mayor distancia, incluso con algo de desprecio, hiriendo de lejos. Más recio que amoroso, era la encarnación de la disciplina que nos haría hombres de bien, buenos católicos en el espíritu de San Agustín. Con todo, así era como escondía su compromiso y su paternal ternura, maquillando con esa presencia de fuego, la vida que había entregado a la educación de ese puñado de *bellacos*, como a veces nos llamaba.

Durante los últimos días he recordado aquí y allá su figura, y sobre todo, ciertas palabras que eran muy suyas cuando debía asumir la función de presidir una misa de difuntos. No se las he escuchado a ningún otro cura y no las había recordado antes, es más, ni siquiera las tenía presentes en mi memoria. Lo cierto es que el padre Saturnino calificaba la muerte como el paso del tiempo a la eternidad.

En nuestro caso, en medio de una misa solemne, como incrustado en el altar mayor de la Iglesia de la Candelaria, quizá imitando la voz de Dios, habría dicho algo como «nos ha dejado Jaime Rubio abandonando el tiempo para dirigirse a la eternidad».

Y, en verdad, sólo hasta ahora comenzamos a creerlo. Aunque ésta se funda en una sola tristeza con la producida por la muerte, más reciente aún, del filósofo al que dedicó buena parte de su enseñanza y, por qué no decirlo, de su devoción. También se ha ido Paul Ricœur, dejando el tiempo para dirigirse a eso que por falta de palabras llamamos desde la ignorancia, eternidad. Y más allá de la coincidencia que los une en la muerte y en el homenaje, como los unió en la vida, al menos para quienes fuimos alumnos o colegas de Jaime Rubio, estos dos acontecimientos *individuales* de separación y paso, implican para nosotros, como *comunidad*, en nuestro ahora del recuerdo, la necesidad de un acercamiento y un nuevo comienzo. Piden a gritos, volver a contar lo que fue, para instruirnos a cerca de lo que será. La tensión entre tiempo y eternidad, se presenta también, desde este presente, como la tensión entre lo decible y lo indecible, y en el fondo, entre lo pensable y lo impensable. Todo lo que vivamos, digamos y obremos a propósito de su partida, permanecerá instalado de este lado de la tensión, con nosotros y para nosotros.

Por ello, antes de avanzar hacia este nuevo comienzo, o en el acto mismo de avanzar, me entristece, me alegra y me aterra por igual, por lo insoportable, por lo inmerecido, por lo impertinente, poder recordar al menos un horizonte de la enseñanza de Jaime Rubio, pues, ausente, ya ido, aunque de otro modo, sigue y seguirá presente.

A mi modo de ver, que no es más que el mío, el de uno de sus estudiantes, el de quien escuchó y preguntó, tomó apuntes, pero aún así, las más de las veces no entendió, una de las claves de lectura de la vida filosófica de Jaime Rubio se advierte en su búsqueda de reconocimiento filosófico para el *relato*, expresión que prefería a la de *narración*.

Su deseo de una filosofía del relato o de una filosofía narrativa no suponía, sin embargo, y hay que evitar aquí los malentendidos, la ruptura con el concepto. Antes bien, buscaba dirigir el concepto a explicitar el trabajo del relato como modo fundamental de expresión, transformación y enriquecimiento de *nuestra experiencia*.

En lo que sigue, enlazando a Rubio con Ricœur y a Ricœur con Rubio, trataré de señalar este camino, que antes de achatar la filosofía, quiere llevarla más allá de sí misma o, por lo menos, evitar que se reduzca a una

cuestión de textos y problemas, para regresarla al lugar y al papel que tenía en la antigüedad: el enriquecimiento de la experiencia misma, la vida.

Es por esto, además, que hay que dejar atrás estas muertes, y *à la limite*, la misma muerte. Recordando a Spinoza, en no sé qué lugar, Rubio solía afirmar que la filosofía no se ocupaba de la muerte, sino de la vida. Pero ese dejar atrás no significa olvidar, por el contrario, significa repensar y relatar de nuevo una vida y nuestra propia vida, individual y colectiva.

Creo que no hay mejor recurso para explicitar esta preocupación, que volver a la primera parte de *Tiempo y relato* de Paul Ricœur (1983). Allí se presenta una hipótesis fundamental que funge como núcleo de un trabajo filosófico, como el que Rubio soñaba, que ve en el texto, o en cierto tipo de textos narrativos, no el comienzo y el fin de la reflexión, como una estructura cerrada sobre sí misma, sino, según lo aducía en su artículo *El trabajo del símbolo (Hermenéutica y narrativa)*, “el dinamismo del lenguaje que reposa en su función de **mediación**: mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y él mismo” (Rubio, 1985, p. 38) es decir, la mediación referencial, la mediación dialógica y la mediación reflexiva.

En su primera formulación, esta hipótesis supone que

entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta una forma de necesidad transcultural (Ricoeur, 1983, p. 105).

Señalemos en primer lugar, los elementos de la hipótesis. Por un lado, la actividad de narrar una historia y con ella, la capacidad de seguirla, y del otro lado, la afirmación sin cortapisas del carácter temporal de la experiencia humana. Con todo, lo esencial se presenta aquí en el terreno de la *inteligibilidad*, tanto del relato como de la temporalidad de la experiencia, que no se da sino en su mutua dependencia y en su mutuo despliegue. No se trata, pues, de demostrar que hay narraciones, o que la experiencia humana es temporal, se trata de determinar sus condiciones de inteligibilidad.

La segunda formulación de esta hipótesis arrojará más claridad sobre el asunto. «El tiempo se convierte en tiempo humano en la medida en que es

articulado de un modo narrativo y el relato alcanza su significación plena cuando se convierte en una condición de la existencia temporal» (Ricoeur, 1983, p. 104).

Esta hipótesis ha sido precedida por dos introducciones históricas independientes, que ahora tendrán que ser enlazadas en el círculo de la temporalidad narrada. Por un lado, en el primer capítulo, Ricoeur hizo un análisis detallado del tratamiento agustiniano del tiempo expuesto en el famoso libro XI de las *Confesiones*. Allí reconoció el carácter aporético de una fenomenología pura del tiempo, desprovista de toda reflexión acerca del relato, que sólo libera sus aporías en el marco de una solución poética expresada en la plegaría final del *Deus creator omnium*. Con ello, señalaba la imposibilidad de responder a la pregunta qué es el tiempo, sin el recurso a la narración de la experiencia, es decir, destacaba una respuesta poética a una pregunta teórica. Por el otro lado, en el segundo capítulo, se detuvo en la *Poética* de Aristóteles, para mostrar, cómo la trama narrativa, el *mythos*, se define como imitación del acción humana (*mimesis praxeos*), sin el recurso teórico a la temporalidad, pero a su vez, ordenando la acción en un cuadro de inteligibilidad que exige un comienzo, un medio y un final, la disposición de los eventos que acaecen inesperadamente, como siendo el resultado de un orden narrado. En estos dos textos, Ricoeur ha visto las dos caras de esa medalla que conforma el círculo de la experiencia humana sólo posible como experiencia narrada.

Pero más allá de este bosquejo apresurado y ante la imposibilidad, objetiva y subjetiva, de recoger aquí todos los elementos que envuelven la hipótesis, me detendré solamente a señalar la tarea propuesta por ella, como tarea hermenéutica fundamental.

En una palabra, nos interesa descubrir y construir la *mediación* que vincula tiempo y relato, es decir, la consideración agustiniana sobre tiempo y la aristotélica sobre la trama. Para llevar a cabo este propósito, Ricoeur estima como elemento fundamental, pero no único del análisis, la configuración de la trama narrativa, la obra misma. Las dos caras de la configuración narrativa se recogen en la pareja *mimesis-mythos* (imitación-trama). La primera insinúa el carácter imitativo del relato, en el que se reúnen, por la disposición cerrada de la trama, las acciones, pasiones, deseos, proyectos y eventos inesperados que configuran una acción una, en un tiempo de la acción uno; mientras la segunda, el *mythos*, señala el campo en el que se

dispone la imitación, la trama, como un orden que doblega y domina lo inesperado de la vida misma. En esto radica su carácter poético, frente a la discordancia de la vida, impone la concordancia del relato. Frente a la discordancia de lo inesperado, del acontecimiento sorprendente, vuelve a los márgenes del relato como límites de lo inteligible. De este modo, la *mise en intrigue*, “el ‘poner en intriga’ se podría definir de manera muy amplia como una síntesis de elementos heterogéneos” (Rubio, 1985, p. 42).

Pero, antes y después de ella, en el antes y el después de quien escribe la obra y de quien la lee o escucha, Ricoeur se pregunta por las condiciones de recepción o *prefiguración* y por las condiciones de recreación o *refiguración* de la obra. Me refiero a su teoría de la triple *mimesis*.

En suma, la obra escrita, es decir la *configuración* narrativa (*mimesis* II), sólo se hace inteligible por los procesos de la *prefiguración* (*mimesis* I) y *refiguración* narrativas (*mimesis* III). O, en términos de Ricoeur,

mi tesis consiste en que el sentido mismo de la operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama resulta de su posición intermediaria entre las dos operaciones que llamó *mimesis* I y *mimesis* III, y que constituyen el antes y el después de *mimesis* II (Ricoeur, 1983, p. 106).

Notemos aquí que el carácter dinámico de la *mimesis* no se limita a la estructuración de la trama narrativa, es decir, a la escritura, sino que implica como operaciones extremas la experiencia vivida antes y después de la trama misma.

La tarea de la hermenéutica consiste en reconstruir el conjunto de las operaciones por medio de las cuales una obra emerge sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y el sufrir, para ser dada por un autor a un lector que la recibe y así transforma su obrar». En este sentido, frente a la semiótica que considera el texto literario en su pureza como el concepto operatorio central de su trabajo teórico, «una hermenéutica se cuida de reconstruir el arco entero de las operaciones por las cuales la experiencia práctica se da obras, autores y lectores (Ricoeur, 1983, p. 107).

No puede alegarse entonces que la hermenéutica del texto cancele o evite el momento estructural del relato, más bien hay que ver en ella, la

exigencia de desbordar ese momento para vincularlo en su plena inteligibilidad a las condiciones vitales de las que surge (la *prefiguración* del campo práctico), y a las que regresa (la *refiguración* debida a la recepción de la obra). Por eso, esta poética del relato es a su vez una ética de la experiencia humana y una antropología de la identidad narrativa.

Frente a esta consideración del relato como *mimesis* en tres actos, Rubio se pregunta por el talante de esa inteligibilidad que se suscribe a la trama como acto de configuración de la acción. En sus palabras,

ya Aristóteles en la *Poética* nos recuerda que una historia bien contada nos “enseña algo” y que por eso la poesía está más cerca de la filosofía que la historia. Esta enseñanza es a los ojos de Ricœur la inteligencia narrativa, más cercana a la sabiduría práctica y al juicio moral que al uso teórico de la razón. El relato pertenecería a la “inteligencia phronética” (Rubio, 1985, p. 43).

En este mismo sentido, la noción de la lectura y la tarea del lector se abren también al antes y el después del acto de leer, en último término están en función de la refiguración del después, a partir la figuración del ahora, que se ampara en la prefiguración del antes. “El lector, continúa Rubio, es el operador por excelencia que asume por su *acción de leer* la unidad del recorrido de *mimesis* I a *mimesis* III a través de *mimesis* II” (Rubio, 1985, p. 45).

El acto de leer no se entiende, entonces, como una actividad de desconexión o evasión de la vida, sino como operación de reflexión transformadora, más allá, además, de la intención del sujeto lector. Con todo, cuando se asume la lectura de este modo, el sujeto lector sabe que el acto de leer lo compromete con su propia vida, precisamente por el “entre tanto” de la lectura. Aquí valdría la pena preguntarnos ¿qué puede significar para esta hermenéutica *ser lector de*? ¿Cómo entender la transformación producida en Rubio lector de Ricœur?

Habiendo señalado el lugar de *mimesis* II, demos ahora un breve vistazo a las operaciones de *prefiguración* y *refiguración*.

La *mimesis* I, ese «fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir» del que surge el acto de configuración de la trama (*mimesis* II), es el lugar en el que hunde sus raíces una necesaria e inevitable precomprensión del mundo de la

acción en sus estructuras inteligibles, en sus recursos simbólicos y en su carácter temporal.

En primer lugar, suponemos en el autor y el lector una comprensión práctica de los elementos que constituyen la acción: los objetivos, los motivos, los agentes (en su obrar y su libertad), las circunstancias, el obrar con otros y el resultado de la acción. La comprensión práctica pasa por reconocer cómo todos estos elementos se encuentran en una relación de intersignificación que permite advertir en la acción narrada la *mimesis* de la acción vivida.

En cuanto a los recursos simbólicos, si la acción puede ser contada y, sobre todo, seguida, es porque ya está articulada en signos, reglas y normas. La acción narrada ya está mediatizada simbólicamente. Siguiendo en este punto a Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, Ricoeur considera que “las formas simbólicas son procesos culturales que articulan la experiencia entera” (Ricoeur, 1983, p. 113). En este sentido, el símbolo pone el acento sobre el carácter público de la articulación significativa. De este modo, el simbolismo no está en el sujeto, sea el autor o el lector, el simbolismo está incorporado a la acción y la acción a la cultura. En consecuencia, el simbolismo introduce también la idea de regla o norma, y con ella, la valoración como parte de la narración de la acción.

El tercer momento de la precomprensión, el carácter temporal de la acción, se relaciona con los rasgos temporales que permanecen implícitos en el carácter simbólico de la acción y que se ofrecen en la praxis cotidiana, en cuanto ordena el antes y el después, como «el más elemental inductor del relato» (Ricoeur, 1983, p. 119). Aquí, en un análisis que no puedo seguir, Ricoeur toma por guía al Heidegger de *Ser y tiempo*, tomando de él la estructura de la intra-temporalidad (*Innerzeitigkeit*) en la que ve la mejor caracterización de la temporalidad de la acción.

Sólo me atrevo a decir, citando al propio Ricoeur, que la intra-temporalidad resulta relevante

en razón de los rasgos por los cuales esta estructura se distingue de la representación lineal del tiempo y se resiste a una nivelación que la reduciría a esta representación que Heidegger llama la concepción «vulgar» del tiempo. (...) La intra-temporalidad o ser-en-el-tiempo despliega rasgos irreductibles a la representación del tiempo lineal. Ser-en-el-tiempo

es ya otra cosa que medir intervalos entre instantes-límite (Ricoeur, 1983, p. 122).

En síntesis, dirá Rubio,

podemos colocar bajo la *mimesis I* todo el dominio de la precomprensión de la acción, en el sentido que Gadamer da a esta categoría hermenéutica. La composición de la intriga está enraizada en una precomprensión de la realidad y del mundo de la acción; de sus estructuras inteligibles, de sus fuentes simbólicas, de su carácter temporal. Pero todos estos rasgos no son resultado de una deducción, son tan solo descritos. Imitar o representar una acción es ante todo comprender lo que es el obrar humano, su semántica y simbólica, su temporalidad y sus ritmos. Sobre esta precomprensión común al poeta y a su lector se levanta la construcción de la "puesta en intriga" y con ella la mimética textual y literaria (Rubio, 1985, p. 45-46).

Aunque ya hemos hecho alguna consideración sobre la configuración de la trama, es decir, sobre *mimesis II*, al menos destaquemos cómo esta configuración es mediadora en tres sentidos. En primer lugar, entre acontecimientos individuales y una historia tomada como un todo. En segundo lugar, en cuanto integra factores heterogéneos y, por último, al enlazar la dimensión cronológica de los eventos, con la dimensión no cronológica de la trama. Esta triple mediación hace de *mimesis II* una nueva ordenación del campo del obrar humano y, por lo tanto, una innovación, una novedad, que abre otro espacio para pensar lo posible. En este sentido la hermenéutica confiere al relato el poder de redescubrir la realidad, e integra lo posible a lo ya dado, que no se puede alcanzar, además, sino por la redescubierta narrativa.

Llegamos por fin a *mimesis III*, operación en la que el acto de leer potencia el acto de vivir. Así, en definición de Ricoeur, con esta operación «se indica la intersección del mundo del texto y del mundo del auditor o lector» (Ricoeur, 1983, p. 144). Para Rubio, la categoría "mundo del texto" «marca la ruptura ricœuriana en la hermenéutica contemporánea» (Rubio, 1985, p. 47). Frente a la hermenéutica romántica que iba tras la comprensión de la intención del autor y frente a la semiótica que va tras la explicación de la estructura combinatoria del relato, Ricoeur sitúa la comprensión no al nivel de la intersección de dos conciencias, sino de dos mundos, uno que despliega el texto y otro que incluye al lector.

Si la finalidad última de la interpretación sigue siendo la “apropiación” del sentido, entonces comprender no es proyectar mi subjetividad narcisista sino “exponerme” al texto y recibir un Sí-mismo, enriquecido con todas las proposiciones de mundo que son el verdadero objeto de la interpretación. Comprendiendo una nueva posibilidad de habitar el mundo es como recibo una nueva posibilidad de existir, y de comprenderme yo mismo (Rubio, 1985, p. 46-47).

Agregado a ello, el acto de lectura es creativo y productivo, operación más que pasión, en cuanto, en el marco de la lectura misma, se completa la obra que no es más que esquema de obra.

La obra escrita es un esquema para la lectura; el texto, en efecto, comporta huecos, lagunas, zonas de indeterminación, y además, como el *Ulises* de Joyce, desafía la capacidad del lector de configurar por él mismo la obra que el autor parece desfigurar con un maligno placer. En este caso extremo, el lector, casi abandonado por la obra, lleva sobre sus hombros el peso de la construcción de la trama (Ricoeur, 1983, p. 146).

Este triple trabajo de la *prefiguración*, la *configuración* y la *refiguración*, ese *trabajo del símbolo*, determina el conjunto de operaciones «mediante las cuales los individuos y las comunidades nos vamos asignando una identidad específica que podemos llamar “identidad narrativa”» (Rubio, 1985, p. 54).

En este punto termina el comienzo de una filosofía de la narración o de una poética de la vida, donde la lectura se vuelve no sólo refiguración de la vida vivida sino también narración de esa vida. La identidad narrativa está a medio camino entre la disolución nietzscheana del sujeto y su sustancialización; quiere ver en la pregunta ¿quién eres?, ¿quién soy?, ¿quiénes somos? la urgencia de una respuesta que no se repliegue en el nombre propio, sino que lo sitúe como vida vivida, es decir, pide narrar la vida.

Pero esa vida, en este círculo de la triple mimesis, no sólo es el resultado de la acción, sino también de la refiguración de la acción y de sí mismo por la lectura. Sin duda, la noción de lectura adquiere aquí un carácter más amplio del habitual.

En su trabajo retrospectivo de 1989, *Narratividad, fenomenología y hermenéutica* (Ricoeur, 1998, p. 64), Ricoeur destaca tres preocupaciones mayores que guiaron su reflexión sobre la narratividad. Subrayemos aquí la segunda, «reunir las formas y las modalidades dispersas del juego de narrar». Esto porque en el curso de la historia, los géneros y los tipos de discursos narrativos se han diversificado de tal modo que parecen desdibujarse en una fragmentación que se aleja del modelo aristotélico de la trama. Del lado de la historia, no sólo está presente la historiografía clásica, junto a ella, también se encuentran la biografía y la autobiografía. Y del lado de la ficción, la epopeya, el drama, la novela corta, la novela y, atención, «los modos narrativos que emplean *otro medio distinto al lenguaje*: el cine por ejemplo, y eventualmente la pintura y las otras artes plásticas» (Las cursivas son mías). Frente a esta dispersión, Ricoeur defiende la hipótesis de que «existe una unidad *funcional* entre los múltiples modos narrativos», esa unidad funcional constituye la teoría de la triple *mimesis II*.

Pero aquí, el relato y la lectura, al menos eventualmente, traspasan el límite impuesto por el texto y se sitúan en el espacio ampliado de las creaciones de la cultura. La lectura es también lectura del cine, de la obra pictórica, de la arquitectura, y, por lo tanto, la refiguración lo es también por apropiación de esas creaciones. Esto explica, al menos a grandes rasgos, la amplitud de miras de Jaime Rubio, su interés *filosófico*, mejor aún, *hermenéutico*, por la literatura, por el cine, por el arte y, en general, por esa cultura latinoamericana y universal, que no podía ver como una sustancia maciza, sino como un trabajo por hacer y rehacer, que al tiempo era un trabajo de hacerse a sí mismo y a los otros.

Y, ahora, incluso a pesar de nosotros mismos, no nos queda más que seguir viviendo en medio y por medio de los símbolos que nos definen y que ahora también lo definen a él como parte, no sólo de su historia individual, sino de nuestra historia colectiva.

Si se olvida su nombre, al menos procuraremos que no se olvide algo de su enseñanza, que no era otra distinta al *conatus* de vivir.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. 1988. *Poética*. Traducción de Ángel Capelleti. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Heidegger, Martín. 2003. *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera. Trotta, Madrid.

Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul. 1998. "Narrativité, phénoménologie et herméneutique". En: Jacob, André. (Dir.) *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*. Vol. I 2a. Ed. París, PUF.

Rubio, Jaime. 1985. "El trabajo del símbolo (Hermenéutica y narrativa)", En: *Universitas Philosophica*, Bogotá (Colombia), Vol. 3 No. 5.