

IDENTIDAD DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE: UNA TAREA HERMENÉUTICA¹

Ana Escribar Wicks
Universidad de Chile
anita.escribarwicks@gmail.com

Resumen

Este trabajo ejemplifica brevemente los rasgos del nihilismo mediante la escena del loco descrita por Nietzsche en *La Gaya Ciencia*. Analiza la crisis de la personalidad histórica de los pueblos derivada del proceso de globalización, apoyándose en los tres niveles de la civilización distinguidos por Ricoeur en *Tareas del Educador Político*. Pone de manifiesto la interacción de innovación y tradición en la identidad de los individuos, las instituciones y los pueblos a partir de los conceptos ricoeurianos de identidad ídem e ipse, desarrollados en *Soi Meme comme en Autre*. Procede, finalmente, al análisis de la identidad de la Universidad de Chile, e inspirándose en los conceptos antes expuestos y en procesos hermenéuticos presentes en la obra de filósofos tales como Kant y Habermas, aborda la posibilidad de una hermenéutica de los valores que han definido históricamente esa identidad, como contribución a la celebración del bicentenario de la instauración originaria de nuestra institucionalidad democrática.

PALABRAS CLAVE: nihilismo, útiles, instituciones, valores, identidad ídem, identidad ipse, hermenéutica.

Abstract

This work briefly exemplifies the characteristics of nihilism with the scene of the madman described by Nietzsche in The Gay Science. Supported by the three levels within civilization distinguished by Ricoeur in Tareas del Educador Político, analyzes the crisis of the historic personality of nations, derived from the globalization process. Starting from the concepts of idem and ipse identities, developed by Ricoeur in Soi Meme comme un Autre, the work shows the interaction of innovation and tradition in the identity of individuals, institutions and nations. Finally it examines the identity of the University of Chile and inspired by the concepts before mentioned and by the hermeneutic processes present in the work of philosophers such as Kant and Habermas, examines de possibility of a hermeneutic of the values that have historically defined that identity.

KEY WORDS: nihilism, tools, institutions, values, idem identity, ipse identity, hermeneutic.

¹ Conferencia inaugural del Proyecto de Ética Institucional. Facultad de Medicina, Universidad de Chile. 15 de octubre, 2009.

1.- Introducción: Nietzsche y su predicción poético-dramática de la situación actual

RA fines del siglo XIX y comienzos del XX, Friedrich Nietzsche anuncia la llegada de lo que él considera un huésped aterrador que golpea a nuestras puertas; lo llama “nihilismo” y lo define como la pérdida de vigencia de los valores hasta entonces considerados eternos, y la pérdida de sentido de la existencia y del mundo. A este fenómeno le da también el nombre de “muerte de Dios”, e incluye la noción de la ausencia de Dios en el mundo, pero no necesariamente la de su inexistencia.

Las consecuencias de esa muerte las describe un loco que –con una linterna encendida en pleno día– irrumpe en el mercado buscando a Dios, preguntando a gritos si alguien lo ha visto. La muerte de Dios, esto es, el nihilismo, el derrumbe de todo el mundo ideal que sustentaba nuestra cultura –dice Nietzsche, por boca del loco– nos ha privado de horizonte, del arriba y del abajo, de norte y de sur; de manera que nuestro planeta, con nosotros a cuestas, vaga ahora en el espacio infinito y gélido, sin dirección ni sentido.

A menudo se ha considerado que la obra de Nietzsche coadyuva a la instalación del nihilismo en nuestra cultura. A mí eso me parece un error, pues el pensamiento nietzscheano no es una de las causas del nihilismo, lo que sucede es que el filósofo percibe lo que los demás ignoran y predice lo que vendrá.

Frente a las burlas de quienes en el mercado lo ven y lo oyen buscar a Dios, el loco exclama: “¡llego demasiado pronto! estos hombres no se han enterado aún de que Dios ha muerto, a pesar de que ellos mismos son sus asesinos”. Nietzsche solo anuncia un acontecimiento cuya realidad –tal cual sucede cuando muere un astro y sin embargo su luz nos sigue llegando hasta mucho después– no es aún evidente en la tierra en ese momento.

Considero que las palabras del loco son una semblanza poética y dramática del profundo sinsentido que afecta actualmente a la cultura occidental, del que la crisis de los valores institucionales que hoy percibimos en los más variados ámbitos de nuestro país no es más que un aspecto.

Pienso, sin embargo, que con apoyo en ciertos elementos del pensamiento de Paul Ricoeur resulta posible esperar –a partir de esa crisis– un profundo renacimiento que no habría sido posible sin ella.

2.- Los tres niveles constitutivos del fenómeno de la civilización

Desde la anterior perspectiva, puede resultar ilustrador que como introducción al análisis de la situación de la Universidad de Chile revisemos una de las causas desencadenantes de la entrada en nuestra cultura de ese huésped aterrador anunciado por Nietzsche. En especial, con el objetivo de llegar a vislumbrar algunas posibles soluciones para los aspectos más negativos de su visita, que puedan luego iluminar nuestra reflexión.

Con este fin, nos apoyaremos en la revisión analítica que hace Ricoeur del fenómeno de la civilización, que él no separa –como suele hacer la filosofía alemana– del de la cultura.

En dicho fenómeno distingue tres niveles que –partiendo desde la superficie– son los siguientes: el de los “útiles”, el de las “instituciones” y el de los “valores”.

El primer nivel, el de los útiles, reúne herramientas y máquinas, técnicas y ciencias; experiencias intelectuales, morales y espirituales que se conservan en monumentos, libros y bibliotecas. En síntesis, todo aquello que puede ser acumulado como patrimonio colectivo compuesto por bienes que quedan a nuestra disposición.

Estos útiles no tienen un carácter nacional, ni son propios de una cultura específica, porque –aun cuando su creación acontece en un tiempo y un espacio geográfico determinados– tarde o temprano pasan a constituirse en patrimonio de la humanidad.

Considerada desde la perspectiva de este destino de universalidad de los útiles, la civilización aparece como una sola. Nuestra época, sin embargo –debido al ritmo acelerado con el que en un corto período se ha acentuado esa unicidad– es el único momento a lo largo de toda su historia en el que el hombre ha tomado clara conciencia de su pertenencia a lo que ha llegado a constituirse en un cuerpo común.

Ahora bien, cada grupo histórico se adueña de esa variada realidad configurada por los útiles a través de las “instituciones”, que representan el segundo nivel del fenómeno que analizamos. Ellas se definen como formas de existencia social regida por normas, que difieren de una sociedad a otra. Los derechos y deberes reconocidos a los ciudadanos, las formas de propiedad, la política en su conjunto, entendida como el ejercicio de la toma de decisiones en lo que respecta al ámbito público y al uso regulado de la fuerza, quedan incluidos dentro de este ámbito.

Consecuentemente, en este segundo nivel desaparece la universalidad para dar paso a “varias” civilizaciones, a cada una de las cuales corresponde un tiempo y un espacio geográfico.

El tercer nivel es el de los valores, pero este término no hace referencia aquí a elaboraciones abstractas de la reflexión filosófica, tales como las nociones de justicia, igualdad, equidad, etc. Por el contrario, se trata de valoraciones concretas que se expresan en las formas que adoptan las relaciones de los hombres entre sí en la vida familiar, en el trabajo, en el ejercicio de la propiedad, del poder, etc. Vale decir, en las instituciones.

Estos comportamientos prácticos se encuentran en gran medida definidos por las tradiciones, vale decir, por la memoria viviente de cada civilización; consecuentemente, presentan una especie de inercia que favorece su permanencia en el tiempo.

Finalmente, en lo más profundo de este tercer nivel, reside la verdadera esencia del fenómeno de la civilización; el “núcleo ético-mítico”, que reúne el conjunto de imágenes y símbolos mediante los cuales cada grupo expresa su comprensión de lo sagrado, de sí mismo, de la realidad, de su situación dentro de ella y de su relación con los otros grupos humanos. Aquí radica la máxima diversidad generada por el poder

creador propio de cada grupo histórico al actuar sobre sus tradiciones específicas; vale decir, sobre su memoria y –a través de ella– sobre su raíz arcaica. En este nivel, por consiguiente, se debe hablar de “las” civilizaciones.

Antes de la irrupción del proceso de globalización en curso, esta pluralidad aparece como un rasgo irreductible de la humanidad y ella es la causa de que la comunicación entre las diversas culturas solo sea posible de acuerdo al modelo de la traducción de una lengua a otra; esto es, no pueda ser jamás total, sin restos.

3.- El nihilismo implicado en la sociedad global de consumo; cumplimiento de la profecía de Nietzsche

Ahora bien, la sociedad global de consumo surgida a partir del acelerado ritmo del desarrollo científico-técnico del último par de siglos, ha dado cabal cumplimiento al destino de universalidad de los útiles; hasta el extremo de reunir en este momento prácticamente a la humanidad completa en un solo cuerpo, cuyos miembros se ven afectados al instante y casi al unísono por los acontecimientos destacados que se dan en cualquier lugar del mundo.

Los resultados de esta globalización han sido positivos en cuanto han permitido condiciones de vida incomparablemente mejores para gran parte de la humanidad.

Sin embargo, existe en la técnica que desata esa globalización una ambigüedad que le es propia; ya Sófocles lo destaca cuando el coro en Antígona canta su asombro ante la capacidad del hombre para poner esa creación suya –en sí misma neutra desde un punto de vista axiológico– al servicio del bien o del mal.

Esta ambigüedad se ha hecho hoy evidente con la erosión del núcleo ético-mítico, esto es, del núcleo de la diversidad entre las civilizaciones que parecía insuperable, sufrida por todos los pueblos como resultado de su acceso –aunque sea incipiente– a la aldea global.

Porque como consecuencia de esa erosión, ha ido desapareciendo la pluralidad profunda de los diversos grupos humanos; consecuentemente, ha ido diluyéndose la identidad histórica de los pueblos y se ha ido perdiendo la diversidad orientadora del uso de los útiles, mediante la variada definición de la estructura institucional.

Se ha hecho evidente, entonces, la contradicción más sorprendente de nuestro tiempo, aquella existente entre la creciente racionalidad de los útiles –cada vez más abundantes y eficaces– puestos a disposición del hombre para el logro de sus fines y la irracionalidad de la universalización de lo que por definición es un medio –el desarrollo económico– como único fin, o lo que es lo mismo, como único valor, compartido por la humanidad completa.

La muerte de Dios anunciada por Nietzsche, esto es, la pérdida de vigencia de los valores antes considerados absolutos y eternos, se ha consumado y los hombres,

creadores de la sociedad global de consumo carente de fines orientadores, han sido –como profetizara el filósofo alemán– inconscientemente sus asesinos.

4.- Necesidad de una hermenéutica de los valores tradicionales

Se ha hecho presente, así, un desafío que podría ser considerado como el más acuciante de nuestro tiempo; el de conseguir que nuestros pueblos ingresen a esa sociedad global, entren a formar parte de ese cuerpo unificado de la humanidad y disfruten sus beneficios, pero mantengan el arraigo en su pasado cultural; recuperarían así la posibilidad de definir sus propias metas y en esa forma superar la irracionalidad de la contradicción entre la sobreabundancia de medios y la carencia de fines.

Ahora bien, es evidente que el arraigo al que hacemos referencia no puede consistir en el mero renacimiento de los valores tradicionales, instalados nuevamente como simple repetición de sí mismos; porque los alcances y las posibles consecuencias de nuestra acción se han ampliado en tal forma que exigen la consideración prioritaria de algunos valores que antes no tuvieron una presencia destacada; la responsabilidad de proteger la vida y el medio ambiente a nivel planetario, por ejemplo, que en períodos anteriores carecía de significado puesto que el potencial depredador del hombre era prácticamente nulo.

En este sentido y haciendo uso de la distinción introducida por Weber, podría decirse que hoy no basta con una ética de la convicción, como la expresada grandiosamente en los ideales reunidos por Jesús en el Sermón de la Montaña. Es necesario también reconocer las urgentes exigencias de una ética de la responsabilidad que valore la historia y el desarrollo material humano y pueda, consecuentemente, regular una acción cuyas consecuencias no involucran ya solo lo espacial y temporalmente próximo, sino que implica alcances que afectan a la biosfera completa como producto del establecimiento de una civilización planetaria.

En síntesis, si no queremos que la humanidad vague sin rumbo –como lo previera Nietzsche– a través de un infinito sinsentido técnicamente sustentado, la tradición no puede ser desechada; pero debe ser complementada de manera que pueda dar respuesta a los problemas morales inéditos surgidos como consecuencia de los nuevos alcances de la acción humana; debe también ser reinterpretada y traducida a términos inteligibles para todos los miembros de las sociedades secularizadas. Más aún, podría quizás afirmarse que la capacidad de ser reinterpretados o traducidos representaría el criterio que permitiría discernir los valores que deben ser mantenidos.

A lo largo de la historia existen varios ejemplos de esta reinterpretación o traducción de valores tradicionales a términos aceptables para todos los ciudadanos de sociedades en vías de secularización o ya secularizadas.

Esto sucede, por ejemplo, en el caso de la llamada “Regla de Oro”, enunciada por Hillel, el maestro judío de San Pablo, así designada porque parece ser el núcleo

en torno al cual se estructura toda la ética occidental; dicha regla estipula lo siguiente: “no hagas a otros lo que no quisieras que te hagan a ti”.

En el siglo XVIII, Kant, buscando un nuevo fundamento para la ética que asegure la validez universal de sus principios, formula el “Imperativo Categórico”: “actúa siempre de acuerdo a una máxima tal que puedas querer que se convierta en ley universal”.

Vale decir, este gran filósofo alemán hace una traducción racional de la intención intuitivamente universalista de la Regla de Oro; y la hace –probablemente– sin tener plena conciencia de reinterpretar un valor tradicional; ya que asegura estar definiendo un principio práctico de la “razón pura”, motivado por el “atrévete a pensar” ilustrado, absolutamente contrapuesto al respeto de la tradición.

En el siglo XX, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas –creadores de la Ética Dialógica– definen lo que consideran un “postulado de universalidad”, que designan como (U); lo presentan como un procedimiento que asegura el carácter universalmente vinculante de los principios definidos en un diálogo real, en el que participan en condiciones de igualdad todos aquellos cuyos intereses se verán afectados por las consecuencias de la aplicación de dichos principios. Esto es, ellos entregan al “nosotros” la fundamentación de lo justo, confiada por Kant a la conciencia individual que debía decidir si podía querer que la máxima que determinaba su voluntad se convirtiera en ley universal.

En síntesis, podría decirse que esta trayectoria ha ido desde el mandato de no hacer al otro lo que yo no quisiera que me hagan, hasta el de no hacerle lo que él no quisiera que le fuera hecho; salvo que eso que yo o el otro no quisiéramos que se nos hiciera fuera exigido por el bien común. Me atrevería a decir que esta trayectoria –aunque por cierto ella desemboca en lo que representa solo un ideal para guiar nuestras decisiones– es una buena forma de poner en práctica por lo menos algunos aspectos del mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo que –como dice Henri Bergson– representa el fundamento evangélico de la democracia.

Se cumple, así, la reinterpretación o traducción del valor tradicional, que muestra cómo se van dilucidando los elementos constitutivos del concepto de respeto al otro, presentes ya –aunque en forma latente– en el enunciado de la Regla de Oro. Pero ni Kant ni los creadores de la ética dialógica ven la relación de los principios que enuncian con los valores tradicionales y atribuyen a los primeros un origen puramente racional; aunque Apel y Habermas atenúan esa afirmación al no atribuir a (U) el carácter de un principio racional absoluto que tuviera en Kant, sino la condición de producto de la racionalidad del lenguaje.

El último Habermas, sin embargo, en su diálogo con el entonces cardenal Ratzinger y después en un pequeño texto sobre la eugenesia, reconoce el déficit de sentido de la cultura actual, que él considera como postsecular; vale decir, como ya totalmente secularizada y, por consiguiente, liberada de la lucha “anti” religiosa, porque ya no tiene que defender una libertad amenazada.

En ese diálogo y en ese texto aboga por un trabajo conjunto de creyentes y no creyentes tendiente a liberar los contenidos de sentido en alguna forma encapsulados

en conceptos dogmáticos, compartidos solo por quienes profesan una fe religiosa, mediante una interpretación que los traduzca a formulaciones aceptables para todos; lo que no implicaría que los creyentes se vieran obligados a renunciar a un sentido religioso que para ellos mantiene su validez.

Ejemplifica esta traducción con el concepto de “indisponibilidad” del embrión que exigiría respetar su integridad simplemente por tratarse de vida humana; porque las nociones de libertad e igualdad que configuran lo que él llama “ética de la especie” y están en la base de la doctrina de los derechos humanos, suponen que cada hombre –después de recibirse natural y azarosamente determinado por sus genes– sea el autor indiviso de su propia biografía, lo que sería imposible si se diera una manipulación genética que haría del ser humano un producto más de su propia técnica.

Así, con ese concepto de indisponibilidad, Habermas intenta traducir el concepto de “inviolabilidad”, evitando el recurso a la condición de persona, que él considera como no atribuible al embrión desde la perspectiva de los no creyentes, o por lo menos no en los inicios de la gestación.

En esta forma, habría existido una hermenéutica que ha operado espontáneamente a lo largo de la historia; dicha hermenéutica debiera ahora proceder en forma consciente en un intento de aportar un alma al cuerpo ya nacido de la humanidad técnicamente unificada.

Con ello, quizás, la presencia amenazante del nihilismo podría retroceder ante las puertas de una civilización que estaría descubriendo la posibilidad de reformular su sentido a partir de sus propias raíces; lo que evidentemente supondría la reinterpretación de sus valores institucionales.

5.- Identidad histórica de la Universidad de Chile y crisis institucional

Llegamos así al momento de abordar el análisis de la situación de nuestra Alma Mater.

Desde su fundación, la Universidad de Chile tuvo una identidad nítidamente marcada, cuyos rasgos fundamentales estaban dados por su carácter laico, que la definía como contrapuesta a todo dogmatismo, para garantizar así el libre desarrollo del pensamiento y de la creatividad; por su carácter nacional, que se expresó mediante el establecimiento de sedes en gran parte de las regiones del país, en un esfuerzo por llevar a todo lo largo del territorio los beneficios de su presencia educadora; y, finalmente, por su carácter público que –gracias a un financiamiento integral por parte del Estado– le permitía abrir sus aulas en forma prácticamente gratuita a toda la juventud chilena que en ese momento contara con el nivel de escolaridad suficiente, sin distinción de creencia, clase o condición económica. El conjunto de estos rasgos daba testimonio –además– del ideal de país a cuyo logro ella entregaba todo su esfuerzo.

Como consecuencia de esa identidad bien definida, nuestra Universidad cultivó siempre una actitud crítica, ya que dicha identidad le aportaba los criterios para contrastar en cada momento su propia realidad y la del país con el ideal proyectado para el futuro

de ambos; esto le permitía, también, marcar indeleblemente a sus alumnos con el sello de su propia racionalidad y de los valores que la inspiraban.

Me atrevería a decir que debido al profundo cambio que el proceso de globalización en curso impuso al mundo en su conjunto, se alteraron en nuestro país las condiciones en relación con las cuales se fraguó esa identidad; como consecuencia de ello, la Universidad de Chile atraviesa actualmente una crisis que puede constituirse en el punto de partida ya sea de una decadencia o de un auténtico y fructífero renacimiento.

Esos cambios –como era de esperar en un mundo globalizado– se fueron instalando a un ritmo cada vez más vertiginoso y, como consecuencia de ello, ante la mirada de una ciudadanía que rendía a nuestra Universidad una pleitesía casi unánime, se fue evidenciando la aparente pérdida de vigencia de los rasgos que definían su identidad.

Sobrevino entonces un paulatino debilitamiento del ideal y de los valores constitutivos del alma de nuestra Institución. Así, su carácter laico perdió consistencia en el seno de una cultura que –como veíamos– algunos autores contemporáneos califican de postsecular; porque en ella el desarrollo libre del pensamiento y de la creatividad empieza a concebirse como resultado de la colaboración y el diálogo en condiciones de igualdad de todos los “diferentes” que conviven en una sociedad. Además, el surgimiento de universidades regionales a partir de la iniciativa y el capital privados, sumado al de otras en la capital misma, y la creciente disminución del financiamiento estatal de nuestra Institución, hicieron que la existencia de las sedes a lo largo de todo el país y el indiscutido predominio de la presencia de la Universidad de Chile en Santiago, así como la gratuidad de la educación para el alumnado, llegaran a ser impracticables; consecuentemente, se produjo el debilitamiento del carácter nacional y público de nuestra Casa de Estudios Superiores, tal como era entendido hasta ese momento.

6.- Las diferentes formas de identidad y el posible renacimiento implicado en la actual crisis de la personalidad histórica de nuestra universidad

En párrafos anteriores, decíamos que esta crisis innegable de la identidad de nuestra Alma Mater puede ser entendida como el inicio de una decadencia o bien como el punto de partida de un auténtico y fructífero renacimiento.

Para analizar esta alternativa recurriremos nuevamente a conceptos tomados de Paul Ricoeur, quien los aplica a la crítica del sujeto como fundamento, desarrollada por Nietzsche y luego por Heidegger. Se trata de la distinción establecida por el filósofo francés entre la identidad “idem” y la identidad “ipse”.

Si se concibe la identidad como mismidad, vale decir, como la permanencia inalterada de los propios rasgos, como la igualdad repetitiva de uno consigo mismo a lo largo del tiempo, podría pensarse que nuestra Universidad –aunque hasta ahora apoyada por la inercia propia de las tradiciones encabece la investigación científica en el país y siga aún atrayendo a sus aulas a quienes obtienen los más altos puntajes en las pruebas de admisión– habría perdido los fundamentos de su excelencia. Porque los

rasgos constitutivos de su identidad originaria se habrían debilitado y, por consiguiente, ella estaría perdiendo la capacidad para educar –además de instruir– marcando con el sello de su racionalidad dialogante a las nuevas generaciones.

Sin embargo –como nos ha mostrado la revisión de ejemplos de hermenéutica o interpretación de valores acontecida a lo largo de la historia– la mismidad no es la única forma posible de entender la identidad de una persona, de una institución o de un pueblo. Podemos hacer uso también del concepto de ipseidad – íntimamente ligado al de hermenéutica de las propias tradiciones– que no concibe la identidad como una realidad inamovible que llega desde el pasado, ya hecha, a manos de quienes son sus herederos y están llamados a mantenerla idéntica a sí misma.

Se trata más bien de algo que va siendo construido paso a paso, en función de una promesa, de un compromiso originario con la sociedad, al que se debe fidelidad porque quienes recibieron la promesa –los chilenos– cuentan con ella, y ese contar obliga a los que en su momento prometieron y a los que hoy los representan.

Pero para que los componentes de ese compromiso no pierdan su validez y para que esa fidelidad sea posible y auténtica, ellos deben ser traducidos –tal como decíamos con referencia a los valores tradicionales desgastados por el proceso de globalización– a un discurso que preserve la esencia de lo prometido, pero se adecue a las nuevas circunstancias.

Así, mismidad e ipseidad o, lo que es en alguna medida equivalente, tradición e innovación, llegan a entretenerse en la identidad de los individuos, los pueblos y sus instituciones, permitiendo que lo nuevo vivifique a lo que permanece, pero que este permanecer –a su vez– entregue a la novedad las raíces sin las cuales la identidad sería inexistente.

Como vemos, esta identidad ipse no está unívocamente determinada desde el pasado; por el contrario, aunque evidentemente se genera a partir del nacimiento del individuo, de la institución o del pueblo, en alguna medida cuelga del futuro hacia el que apunta el compromiso originario; porque este compromiso debe ser reinterpretado una y otra vez por las sucesivas generaciones en función de una lectura renovada de lo prometido, lograda a la luz de las posibilidades clausuradas o abiertas por la transformación de la conciencia en respuesta a las nuevas condiciones imperantes en el país y en el mundo.

En esta forma, la crisis de identidad a la que hacíamos referencia, lejos de ser un síntoma de decadencia, podría representar el punto de partida de un auténtico renacimiento.

La comunidad universitaria tendría, pues, que repensar cada uno de los rasgos que han definido la identidad de la Universidad de Chile desde su nacimiento –de los cuales en párrafos anteriores dimos solo algunos ejemplos– y redefinir el núcleo del compromiso con el país en ellos implicado; no renunciar a ellos, puesto que representan el fundamento de su excelencia y definen su misión, sino que desarrollar el esfuerzo de traducirlos para hacerlos compatibles con una realidad que ha evolucionado.

Así, desde esta perspectiva, los rasgos y el compromiso que caracterizan desde sus inicios a nuestra Alma Mater no están llamados a inmovilizarla en una mismidad estéril, que la amarre a una permanente reiteración.

Por el contrario, con plena conciencia del carácter histórico y, por lo tanto, evolutivo de su identidad que –sin embargo– hunde raíces en su propia tradición, se debería proceder a interpretarlos y traducirlos a un discurso hoy inteligible y viable, que recupere la esencia de su sentido originario, entendido ahora desde una nueva perspectiva acorde con una realidad y un pensamiento modificados. Este podría ser el punto de partida para que nuestra Universidad alcance una renovada comprensión de sí misma y de sus posibles nuevos aportes al desarrollo humano del país.

Me atrevo a decir que esta, nada más y nada menos, es la gran tarea que la comunidad universitaria debería emprender para contribuir a la celebración del bicentenario de la instauración originaria de nuestra institucionalidad democrática; y debería emprenderla llena de confianza en la riqueza de su propia identidad que –lejos de haberse agotado– puede abrirse al futuro desde lo más profundo de su propia tradición.

Referencias bibliográficas

- Apel Karl-Otto (1991), *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, traducción de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós.
- Bergson Henri (1970), “Les Deux Sources de la Moral et de la Religion” en *Oeuvres*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Habermas Jürgen (1991), *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (2002), *El Futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una Eugenesia Liberal?*, traducción de R. S. Carbó. Barcelona: Paidós.
- Jonas Hans (1995), *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la Civilización Tecnológica*, traducción de Javier M. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder S. A.
- Kant Immanuel (1961), *Crítica de la Razón Práctica*, traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada.
- Nietzsche Friedrich (1997), “La Gai Savoir et Fragments Postumes. 1881-1882”, *Friedrich Nietzsche. Oeuvres Philosophiques Completes*. Tome V. Gallimard. Traducción de Anne - Sophie Astrup y Marc Launay. France.
- Ricoeur, Paul (1958), “L’Aventure Technique et Son Horizon Planétaire”, *Esprit*. Mars-Avril 2006, pp. 98-109.
- _____ (1969), *Le Conflit des Interpretations. Essais D’Herménétique*. Paris: Editions du Seuil.
- _____ (1978), *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, traducción de Mario Yutsis.

- _____ (1982), *Corrientes de la Investigación en Las Ciencias Sociales*. París: Edición Castellana UNESCO. Tecnos/Unesco.
- _____ (1984), *Educación y Política. De la Historia Personal a la Comunión de las Libertades*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____ (1985), *Hermenéutica y Acción. De la Hermenéutica del texto a la Hermenéutica de la Acción*, traducción Mauricio M. Prelooker, Aníbal Fornari, Juan Carlos Golier, María Teresa La Valle. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____ (2001), *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1986), *Ética y Cultura*, traducción de Mauricio M. Prelooker. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____ (1990), *Soi même comme un autre*. París: Éditions du Seuil.
- _____ (2005), *Sobre la Traducción*, traducción de Patricia Willson. Buenos Aires: Paidós.
- Sófocles (1995), “Antigone”, *Tragiques Grecs, Eschyle Sophocle*, traducción de Jean Grosjean. France: Editions Gallimard, pp. 551-620.