

DOS TEMAS UNIVERSITARIOS:
I. CONCEPTOS ETICO Y JURIDICO DE AUTONOMIA.
II. RELACIONES ENTRE LAS TAREAS DEL
INVESTIGADOR Y EL DOCENTE (1979)

Por el doctor Eduardo GARCIA MAYNEZ
Profesor e Investigador emérito de la UNAM

I

CONCEPTOS ETICO Y JURIDICO DE AUTONOMIA

1. *Preámbulo*

En todos los tonos se ha discutido, se discute y sin duda alguna seguirá discutiéndose, respecto de nuestra Universidad Nacional, cuáles son la esencia y los límites de su autonomía. ¿A qué se debe la interminable polémica. . . ? Una de las causas de la discrepancia, entre los que abordan el tópico, seguramente obedece a la falta de un planteamiento riguroso, defecto que tiene su origen en la creencia falsa de que la cuestión queda resuelta con solo atender al sentido etimológico del término que nos interesa. De los que siguen este camino, no pocos incurren en el error de pensar que la capacidad que el vocablo designa es un poder sin límites, en ejercicio del cual el sujeto o el ente autónomos legislan de modo soberano. Otros, en cambio, indebidamente restringen el alcance de la palabra, o le atribuyen una significación que no le corresponde. Lo más frecuente, en el caso de instituciones como nuestra Casa de Estudios, es el falseamiento intencional del concepto, casi siempre motivado por propósitos extrauniversitarios. Diríase que hay voces cuyo destino consiste en que la política abuse de ellas, no sólo “autonomía”, sino, para ofrecer tres o cuatro ejemplos, otras como “democracia”, “libertad”, “interés público”, “justicia social”, etcétera.

No es insólito que los yerros e imprecisiones de quienes debaten el tema tengan su fuente en el olvido de que ciertas expresiones no significan lo mismo en el lenguaje de la ética que en el de la jurisprudencia, ni tienen tampoco igual sentido cuando se aplican a una persona

física que cuando son referidas a una colectividad. Tomando en cuenta lo dicho trataremos de definir, con el mayor rigor posible, los diferentes significados del vocablo, y, por razones de método, dirigiremos primeramente nuestra atención al sentido *ético* del término, que, como es sabido, fue el primigenio.

2. *Autonomía y heteronomía, en la acepción moral de ambas voces*

Punto de partida, para el esclarecimiento de estas nociones, será un resumen brevísimo de la filosofía práctica de Kant.

En un pequeño gran libro, titulado *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, el filósofo de Königsberg inicia sus desarrollos con una frase famosa: "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad".¹

Kant realizó una revolución en el planteamiento del problema de la conducta. Tanto en la *ética empírica* como en la *de bienes o de fines*, el valor de los actos humanos es medido en función de sus resultados. Unas veces se atendía a la utilidad; otras al placer; no pocas, a la relación de aquéllos con un ideal de dicha. Se trataba, para valernos de la certera expresión de Max Scheler, de una *ética pragmática o moral del éxito*. La postura del pensador prusiano es radicalmente diversa, ya que, en vez de preocuparse por los efectos del comportamiento, toma en consideración el lado *interno* de la conducta, y refiere el valor de ésta a la indole de los propósitos.

Por útiles o agradables que sean las metas que perseguimos, nada puede afirmarse moralmente de ellas, si ignoramos la *forma de su postulación*. Lo decisivo, para el autor de las tres *Críticas*, no es lo que el hombre se propone, sino los *móviles* que lo llevan a proponérselo. El centro de gravedad de la vida moral debe buscarse en la pureza de los motivos, no en el resultado — más o menos venturoso e incierto — de nuestros actos.

Para precisar el concepto kantiano de *buena voluntad*, recordemos la clasificación que de las acciones humanas hace el filósofo, atendiendo a los vínculos de éstas con la ley moral. Las divide, como es bien sabido, en acciones *conformes al deber*, pero que no han sido ejecutadas *por deber*; acciones realizadas *conformemente al deber y por deber*, y acciones contrarias *al deber*.

¹ M. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Traducción castellana de Manuel García Morente, Ed. Calpe, Madrid, 1921, p. 21.

La diferencia entre las conformes al deber, pero que no han sido ejecutadas por deber, y las realizadas por deber, deriva de la índole de los *móviles*. En el primer caso, la conducta del actuante concuerda *en forma externa* con el imperativo moral: el obligado hace lo que éste prescribe o deja de hacer lo que veda, pero el *móvil que lo determina no es el mero respeto* a la exigencia ética, sino una inclinación.² En la otra hipótesis, la concordancia no es sólo *exterior*, sino *interna*, pues la persona se somete al imperativo por simple respeto³ a la exigencia que de aquél emana.

Esta dicotomía parece de comprensión difícil; pero si recurrimos a los ejemplos, entenderla es muy fácil. Recordaré sólo uno: conservar la vida es un deber; mas el cuidado angustioso que ponemos en ello priva a nuestra conducta de mérito moral. Conservamos la existencia *conformemente al deber*, puesto que hacemos lo que éste ordena; pero el móvil no es el mero respeto a la norma, y lo que nos impele es una *inclinación* hondamente arraigada en el instinto. Contemplemos ahora el caso de un infeliz que ha perdido todo apego a la vida y, aun deseando la muerte, conserva la existencia, no por debilidad o miedo, sino para cumplir el precepto que le manda no atentar contra ella. Su comportamiento concordará, *exterior e interiormente*, con la ley moral y tendrá, por ende, valor pleno.⁴

El hombre —sentencia Kant— debe determinarse no por resortes empíricos, sino por respeto a leyes de universal validez: “La representación de un principio objetivo, en cuanto es constrictiva para una voluntad, llámase *mandato* (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*.”⁵ Por su naturaleza de mandatos, los imperativos se expresan en la forma de un deber ser, y de esta suerte muestran la relación que ha de existir entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que, por su constitución subjetiva, no siempre es determinada por dicha ley.

Los imperativos son de dos clases: *categoricos e hipotéticos*. Los primeros prescriben una acción por sí misma, como objetivamente necesaria; los segundos ordenan una conducta como medio para el logro de un fin.

² Kant define la *inclinación* como “un deseo habitual”, *Eléments Métaphysiques de la Doctrine du Droit*, Traducción Barni, París, 1853, p. 15.

³ Por *respeto* entiende Kant “la conciencia de la subordinación de la voluntad a una ley, independientemente de otras consideraciones cualesquiera”, *Fundamentación*, p. 34 de la traducción de García Morente.

⁴ Cfr. Kant, *Fundamentación*, pp. 66 y 67 de la traducción citada.

⁵ *Fundamentación*, p. 54 de la traducción castellana de Manuel García Morente.

Como nuestros designios pueden ser *reales* o *meramente* posibles, los imperativos hipotéticos correspondientes se dividen en *asertórico-prácticos* y *problemático-prácticos*. Los problemático-prácticos señalan los medios idóneos para el logro de un propósito de la segunda especie. Kant también los denomina *reglas técnicas o imperativos de la habilidad*. Estos nada prejuzgan sobre el valor de los fines que el actuante se propone: simplemente indican qué medios ha de emplear para alcanzarlos.

El imperativo hipotético es *asertórico* cuando no se refiere a la consecución de una finalidad meramente posible, sino real, es decir, al logro de un anhelo que podemos considerar existente en toda criatura humana: el anhelo de dicha. A los que nos enseñan de qué medios hemos de servirnos para conseguir la ventura, nuestro filósofo les da el nombre de *consejos de la sagacidad*, o *imperativos pragmáticos*. Los imperativos de la moralidad, o *imperativos categóricos*, son, en cambio, *apodíctico-prácticos*.

El imperativo categórico tiene la siguiente fórmula: "*Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*".⁶

La *máxima* es el *principio subjetivo* de la acción, la regla de acuerdo con la cual el sujeto *quiere conducirse*, la *ley*, en cambio, el *principio objetivo*, universalmente válido, en consonancia con el cual debe hacerlo. Lo que el imperativo categórico ordena es que la máxima sea de tal naturaleza que pueda ser elevada, *por voluntad del actuante*, a la categoría de norma válida para todo ser racional.⁷

Veamos, a través de algunos ejemplos, en qué forma debe el hombre servirse del susodicho imperativo como piedra de toque o criterio orientador de su conducta.

Un infeliz, deseoso de poner fin a sus desdichas, se pregunta si será contrario al deber privarse voluntariamente de la vida. La máxima que ha de poner a prueba es la siguiente: debo, por egoísmo, abreviar mi existencia, ya que me produce más sufrimientos que goces. Es claro que semejante principio no puede ser elevado a la categoría de norma universal, porque una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida, en vez de fomentarla, resultaría contradictoria consigo misma, y no podría subsistir como naturaleza.

Consideremos ahora el caso de un individuo que, apremiado por la necesidad, decide pedir dinero prestado, a sabiendas de que no podrá

⁶ *Fundamentación*, traducción citada, p. 67.

⁷ Cfr. Kant, *Fundamentación*, capítulo II.

devolverlo. La máxima de su acción se formularía de este modo: "para salir de apuros pediré dinero en préstamo, pero prometeré devolverlo, aun cuando sé que no estoy en condiciones de cumplir con lo ofrecido". ¿Qué sucedería si semejante principio se convirtiese en ley universal? No hace falta gran esfuerzo para comprender que si todos los que tienen necesidad de fondos procedieran en esta forma, nadie tendría fe en las promesas, que acabarían por destruirse a sí mismas, haciendo imposible el fin que gracias a ellas se trata de alcanzar.

Si examinamos detenidamente la fórmula del imperativo categórico, descubriremos que implica dos exigencias. La primera es la de *autonomía*. A ella aluden las palabras: "Obra sólo según una máxima tal *que puedas querer*. . ." Para conducirse de modo autónomo, el sujeto debe someterse a máximas que puedan ser elevadas, *por su voluntad*, a la categoría de leyes universalmente válidas. Los principios subjetivos no susceptibles de tal conversión han de ser desechados. Sólo en el caso de los que tengan validez para todo el mundo, puede el actuante, en uso de su autonomía y su libertad,⁸ sacar de los mismos el principio rector de sus actos.

A la de autonomía viene así a añadirse otra exigencia: la de *universalidad*. Las únicas máximas no desechables son las que, por voluntad del sujeto, pueden ser elevadas al rango de leyes de universal validez. La segunda exigencia restringe así el principio de la autonomía, ya que invalida cualquier máxima *de la que no se pueda querer que se torne ley universal*.

Cuando el hombre obedece a un interés, propio o ajeno, obra, según Kant, en forma *heterónoma*, ya que no es su voluntad, sino ese interés, lo que lo determina.⁹ Para proceder *autónomamente*, la voluntad debe manifestar como "legisladora universal", es decir, como querer exclusivamente sujeto a reglas que valen no sólo para el actuante, sino para todos los demás. Por ello escribe el filósofo que "la moralidad es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, con la posible legislación universal por medio de las máximas

⁸ El ejercicio de la autonomía presupone la libertad del querer, o capacidad que la voluntad humana tiene de autodeterminarse. Sobre el concepto kantiano de libertad volitiva, véase el capítulo II de la *Fundamentación*, pp. 105-118.

⁹ "Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla, en *algún otro punto* que no sea la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es la que le da a esta la ley. Esta relación, ya descansa en la inclinación, ya en representaciones de la razón, no hace posible más que imperativos hipotéticos: "debo hacer algo *porque quiero alguna otra cosa*". *Fundamentación*, p. 98 de la traducción castellana de García Morente.

de la misma".¹⁰ "El principio de la autonomía ordena, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección en el querer mismo, sean al propio tiempo incluidas como ley universal".¹¹

Preguntémonos ahora; ¿puede realmente afirmarse que la voluntad que se somete a principios objetivos legisla universalmente? En nuestro sentir ello no es correcto, por que el imperativo categórico reclama de nosotros que elijamos sólo aquellas máximas que pueden convertirse en leyes aplicables a todo ser dotado de razón.

La autonomía se halla limitada por la exigencia de universalidad, lo que a fin de cuentas significa que nuestra voluntad no es la *creadora* de los principios éticos, aun cuando pueda, eso sí, *reconocerles validez y someterse espontáneamente a ellos*. ¿Cuál es, entonces, de acuerdo con los planteamientos kantianos, el fundamento objetivo de la moral, si éste no reside en el albedrío del sujeto. . ? Sólo puede ser la *racionalidad* de los principios, es decir, algo que no tiene su fuente en tal albedrío, sino que resulta, frente a éste, como el propio Kant lo asevera, un "mandato de la razón", un "principio" cuya representación es constrictiva y, en este sentido, constituye una instancia *heterónoma*. Si lo anterior es válido, habrá que reconocer que el término *heteronomía* es susceptible de dos empleos. En sentido *etimológico* significa *legislación que dimana de un querer ajeno*. En un segundo sentido, *heterónoma* es *toda legislación a que nuestra voluntad debe incondicionalmente someterse, pero que no tiene su origen en un sujeto distinto del actuante, sino en una instancia objetiva, ya sea la universalidad de la razón, ya, como lo afirman Max Scheler y Nicolai Hartmann, los valores* en que estos filósofos encuentran el fundamento incommovible de toda moralidad.¹²

Kant pone de cabeza —observa Nicolai Hartmann— la relación entre deber y querer. El deber ser no determina ya el querer, sino al contrario. "El deber ser, como lo objetivo, aparece ahora subordinado. Es sólo la expresión de la ley, la objetivación del querer puro. *La voluntad, en cuanto subjetiva, resulta lo propiamente determinante*. Nos hallamos frente a una reducción de la esencia de lo valioso a otra cosa que le es extraña; aquí, también, lo que vale plenamente (es decir, lo ordenado) se explica por algo que no es un valor. Y en el caso,

¹⁰ Cfr. *Fundamentación*, capítulo II.

¹¹ *Fundamentación*, traducción citada, p. 97.

¹² El lector hallará un resumen de las doctrinas axiológicas de Scheler y Hartmann en mi obra *El problema de la objetividad de los valores*. Editorial Colegio Nacional, México, 1969, capítulos IV a VII.

cual ocurre en el eudemonismo, el principio explicativo es una tendencia interior del sujeto".¹³ Por ello declara el filósofo de Koenigsberg que el venero de la legislación moral no debe buscarse en la voluntad *empírica*, sino en una voluntad pura, legisladora infalible de la conducta humana. A diferencia del querer empírico, la voluntad pura sólo puede obrar por deber. Mas si procede *necesariamente* por deber no es voluntad libre, y si no es libre, tampoco puede ser buena, ya que sin libertad no hay moralidad.

El subjetivismo trascendental — arguye Hartmann — no conduce a la ética al resultado que Kant apetecía, o sea, a la demostración de la libertad. Lo que el libre albedrío requiere no es la autonomía volitiva, la autolegislación, sino la distancia de la voluntad frente a los principios éticos, su movilidad ante ellos, la posibilidad de optar entre la violación y la obediencia. Semejante condición de distancia sólo es posible cuando la ley moral no proviene de la voluntad que ha de acatarla, esto es, cuando tiene el carácter de una legislación no autónoma, sino heterónoma (en el sentido que Nicolai Hartmann da a este último término). Lo anterior no significa que aquella ley ha de tener su origen en una voluntad distinta de la del obligado, sino que su fundamento debe buscarse en una instancia independiente de nuestro albedrío. Esta sólo puede residir en los valores éticos, y manifestarse a través de las normas que exigen realizarlos.¹⁴

Entre las doctrinas que aplican el concepto kantiano de autonomía al problema de la validez del derecho, una de las más interesantes es la de Rodolfo Laun.

En su opúsculo *Derecho y Moral*¹⁵ el mencionado jurista tajantemente sostiene que *el derecho positivo*, como tal, no puede *por sí mismo obligar a los particulares*, pues del hecho *de que alguien ordene algo, no se sigue que el que recibe la orden deba obedecer*. Si nos atenemos a la opinión dominante, el derecho es una legislación heterónoma, un conjunto de prescripciones "cuyo contenido nos es impuesto por una voluntad extraña, precisamente la del legislador, ya sea que nos obligue inmediatamente — como acepta sin críticas la mayoría —, o sólo nos ligue mediatamente, derivando su autoridad de la ley moral, como en Kant, o sometiéndonos nosotros al derecho por virtud de una aceptación general o, según frase de Radbruch, aceptándolo en blanco".¹⁶

¹³ N. Hartmann, *Ethik*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin, p. 69 de la segunda edición.

¹⁴ Cfr. Obra y edición citadas en la nota anterior, p. 92.

¹⁵ Rodolfo Laun, *Derecho y Moral*, Traducción de Juan José Bremer, Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México, Cuaderno No. 5, 959.

¹⁶ Laun, obra y traducción citadas, p. 67.

A todos estos asertos Laun contrapone la tesis de que las normas del derecho pueden acatarse de modo autónomo, pues quien se somete a un *deber jurídico*, no a la fuerza, cumple sólo una ley "que él mismo se ha dado para cada caso de aplicación".¹⁷

Para Rodolfo Laun, "una frase que me ordena algo es o la expresión de una voluntad ajena — en cuyo caso no me puede obligar, o me obliga —, pero entonces no puede ser expresión de una voluntad extraña".¹⁸ Del hecho de que los detentadores del poder promulguen y publiquen leyes y las impongan por la fuerza, no se infiere que alguien *deba* obedecer. Los preceptos del derecho positivo no tienen, como contenido, deber alguno. Simplemente dan expresión a una necesidad condicionada: *la de someterse a ellos si se quiere evitar la aplicación de actos coactivos*.

Laun declara que si existe un derecho distinto de nuestra subjetividad, tal derecho no podrá dárseos sino como un conjunto de vivencias individuales, subjetivas y autónomas. En estas vivencias agregamos a los procesos del mundo causal "algo nuevo, algo propio, la ley de nuestro carácter. Por la adición de esta vivencia en el caso concreto, se convierten los preceptos heterónomos y condicionados del llamado *derecho positivo*, que en sí sólo implican una necesidad, una fuerza condicionada, en *deberes incondicionados y autónomos para dicho caso individual; se convierten en derecho verdadero*. Aquello que decretó la fuerza y que en sí no obliga a nadie, *se transforma para mí, en el caso individual de aplicación, en derecho obligatorio, por virtud de mi conciencia o de mi sentimiento jurídico*".¹⁹

La validez del derecho positivo deriva, pues, para Laun del reconocimiento de las normas de aquél en cada caso de aplicación; no debe hablarse, en consecuencia, de reconocimiento del sistema jurídico como totalidad, o de una "aceptación en blanco". Más bien habrá que distinguir aquellos preceptos legales que consideramos como "derecho", de aquellos otros que a nuestro juicio sólo constituyen un "entuerto" (*Unrecht*).

Valiéndonos de argumentos análogos a los que Laun emplea, cabría argüir, contra su tesis, que del hecho de que yo piense que *debo hacer algo*, no se sigue, de manera necesaria, que *deba* yo hacerlo. Lo que *debo hacer ha de tener, si constituye una obligación verdadera, carácter incondicionado, valer aun en contra de mi voluntad*. Pues

¹⁷ Laun, obra y traducción citadas, p. 67.

¹⁸ Laun, obra y traducción citadas, p. 170.

¹⁹ Laun, obra y traducción citadas, p. 173.

una de dos; o *no puedo dejar* de hacer lo que debo y quiero, y entonces mi actitud no tiene ningún mérito moral, o *puedo* dejar de hacerlo, aunque *deba* hacerlo en todo caso, y entonces la norma no encuentra en mi albedrío el fundamento de su obligatoriedad, sino en un valor independiente de mi querer.

Los precedentes desarrollos demuestran que la autonomía de la voluntad, en el sentido ético de estas palabras, no puede definirse como capacidad del albedrío de *crear* las normas que han de regir sus actos; habrá que entenderla como capacidad de *reconocer* la validez de éstas y de someterse *espontáneamente* a ellas, cuando se tiene la convicción de que no se trata de mandatos arbitrarios, sino de prescripciones *intrínsecamente valiosas*.²⁰

3. *Noción jurídica de autonomía*

Autonomía, en la acepción legal del término, es la capacidad de una persona (individual o colectiva), de darse las leyes que han de regir sus actos.

Según Emilio Betti, "autonomía significa, en general, actividad y potestad de darse un ordenamiento, esto es, de regular las relaciones e intereses propios, potestad y actividad que son ejercidas por el propio ente o por los miembros que a él pertenecen".

"Considerada desde el ángulo visual de la competencia, la autonomía puede ser asumida independientemente por el mismo ente o sujeto, o bien ser delegada y reconocida por una instancia superior".²¹

Mientras que autonomía, en el sentido *ético* del vocablo, es un atributo de nuestro querer o, en otras palabras, la posibilidad que éste tiene de autodeterminarse, *autonomía, en la acepción legal de la voz, es un derecho subjetivo* del individuo o el ente autónomos.

Las definiciones precedentes claramente indican que la potestad a que se refieren no es absoluta. Ni siquiera en el ámbito de la llamada autonomía privada tiene tal carácter, pues si bien es cierto que en ejercicio de la misma la persona puede, de acuerdo con la ley, convertir las manifestaciones de su albedrío en productoras de consecuencias de derecho, por ejemplo al contratar con una persona, el contrato, una vez perfeccionado, adquiere el rango de *lex inter partes* y, por ende,

²⁰ Sobre el concepto de validez intrínseca de las normas jurídicas, E. García Máynez, *Filosofía del Derecho*, Ed. Porrúa, capítulo VII, p. 15.

²¹ Emilio Betti, artículo titulado "Autonomía privada" en el Tomo 2 del "Novísimo Digesto Italiano", p. 1559.

obliga a quienes lo concluyeron. Las normas *genéricas* que regulan tal facultad, lo mismo que las *individualizadas* en que la aplicación de aquellas desemboca, son, digámoslo así, el derecho *heterónomo* que a *fortiori* condiciona y limita la autonomía de los particulares.

En el caso de una corporación pública autónoma, como nuestra Universidad Nacional, *mutatis mutandis* ocurre lo propio. En consonancia con su Ley Orgánica, puede la Universidad crear normas, genéricas o de la otra especie pero esta potestad dimana de preceptos que, al regular la actividad que le permite dar eficacia a los fines para cuyo logro fue instituida, constituyen, frente a la misma un ordenamiento que ella no formuló.

El artículo 2o. de la Ley de 10 de julio de 1929, establecía que la Universidad es una *corporación pública autónoma, con plena capacidad jurídica* y sin más limitaciones que las señaladas por nuestra Constitución Política.

Los artículos 2o. y 4o. de la siguiente ley (19 de octubre de 1933) le reconocen la facultad de organizarse libremente de acuerdo con los lineamientos establecidos por aquel ordenamiento, y confieren al Consejo de la misma el rango de suprema autoridad universitaria.

La ley vigente dice por su parte, en el primero de sus artículos, que "La Universidad Nacional Autónoma de México es una corporación pública —organismo descentralizado del Estado— dotada de plena capacidad jurídica y que tiene por fines impartir educación superior para formar profesionistas, investigadores, profesores universitarios y técnicos útiles a la sociedad; organizar y realizar investigaciones, principalmente acerca de las condiciones y problemas nacionales, y extender, con la mayor amplitud posible, los beneficios de la cultura".

El artículo segundo, en sus dos primeras fracciones, declara que la Universidad tiene derecho para: "I. Organizarse como lo estime mejor, dentro de los lineamientos generales señalados por la presente ley; II. Impartir sus enseñanzas y desenvolver sus investigaciones de acuerdo con los principios de libertad de cátedra e investigación".

La autonomía que los supradichos ordenamientos reconocen a nuestra Casa de Estudios se halla limitada principalmente en dos formas:

Primero, porque las leyes en que el mencionado reconocimiento se hace no fueron creadas por nuestra institución, sino por el Estado y, en consecuencia, constituyen, frente a ella, una legislación *heterónoma*. Segundo, porque la autonomía que le atribuyen sólo existe como *facultad limitada a la realización de sus fines* y, según el artículo 1o.

fr. II de la ley vigente, *al ejercicio de dos libertades básicas*: la de investigación y la de cátedra.

El problema que, desde un punto de vista filosófico y no simplemente jurídico-positivo plantean los preceptos citados, es, a mi modo de ver, el siguiente: ¿Es la autonomía un *don* que la Universidad recibió del poder público, o un *derecho* cuyo fundamento *ontológico* debe buscarse en la intrínseca naturaleza de las instituciones universitarias dignas de este nombre?

Nunca he creído que se trate de una dádiva, sino del reconocimiento expreso de un atributo *esencial* de tales instituciones; por ello he hablado siempre de *reconocimiento* y nunca de *dación*. La autonomía no nos ha sido *dada*, sino *reconocida*. Con serias reservas en las dos primeras Leyes Orgánicas y en forma casi total en la vigente el Estado implícitamente acepta que sin dicho atributo nuestra Casa de Estudios no podría ser una universidad auténtica, ni realizar con eficacia sus labores de investigación, docencia y difusión de la cultura. Las palabras "casi total", referidas a la Ley de 1945, aluden a la situación de dependencia económica en que el otorgamiento del subsidio nos coloca frente al Estado Mexicano.

Si las funciones primordiales de toda universidad consisten en la investigación y en la enseñanza, y éstas exigen *por su intrínseca naturaleza* (y no por decisión del poder público) una libertad irrestricta, la autonomía que permite a las instituciones universitarias planear, organizar y realizar en forma libérrima tales tareas, no puede tener su origen en actos de una autoridad política, sino, como decimos los juristas, en la *naturaleza de las cosas* o, para expresarlo de manera más clara, en la índole peculiar de dos actividades cuyo fin supremo es la búsqueda, el conocimiento y la difusión de la verdad, *independientemente de cualquier otro propósito y con exclusión de cualquier dogma*.

Por ello también parece incorrecto decir que la Universidad sólo puede ejercer su autonomía cuando realiza los fines que el poder público *le ha señalado*. La autonomía ha de ejercerse por las Universidades para el cumplimiento eficaz de sus fines específicos; pero éstos no son algo que el poder público haya *inventado* para *imponerlos* después a las instituciones de cultura superior. No se trata de *intervenciones impuestas*, sino de *exigencias* que dimanen de la naturaleza de los institutos universitarios o, mejor dicho, de la de sus tareas.

La iniciativa referente a la Ley que actualmente nos rige fue enviada al Congreso por el entonces Presidente de la República, y aprobada sin modificaciones por las Cámaras. Se ha dicho que tiene el

carácter de una regulación heterónoma, tanto para la Universidad cuanto para quienes actúan como sus órganos. Pero como la iniciativa era una reproducción textual del Proyecto elaborado por el Consejo Universitario que fungió como constituyente (no en el significado *formal* pero sí en el *material del vocablo*), *no sería erróneo sostener que la fuente real de nuestra Ley Orgánica fue la voluntad coincidente de quienes aprobamos el Proyecto, y que, también en el sentido material del término, dicho proyecto nació de una actividad legislativa propia.*

En el artículo primero, ya transcrito, de la citada Ley, se refleja con bastante fidelidad la idea que de las tareas universitarias se tiene en Occidente. De acuerdo con ésta, las funciones esenciales de la Universidad son:

- I. Transmisión de la cultura.
- II. Formación de profesionales.
- III. Investigación humanística y científica.

De estas finalidades la más importante —según Ortega y Gasset— es la primera. “Cultura —escribe el filósofo madrileño— es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee.”²² “El régimen interior de la actividad científica no es vital; el de la cultura, sí. Por eso, a la ciencia la traen sin cuidado nuestras urgencias y nuestras necesidades. Por eso se especializa y diversifica indefinidamente; por eso no acaba nunca” . . . “La cultura tiene que ser en cada instante un sistema completo, integral y claramente estructurado. Es ella *el plano de la vida*, la guía de caminos por la selva de la existencia”. La cultura “es un menester imprescindible”, “una dimensión constante de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre. El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho más radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa”.²³

La Universidad no ha de limitarse, como estatuye el artículo 1o. de su Ley, a *extender* los beneficios de la cultura; más que “difundirla” por medio de cursos de extensión, lo que ante todo debe preocuparle, si se me permite hablar así, es “infundirla” intramuros, para hacer de cada uno de sus miembros un hombre culto, y no simplemente un buen médico, un abogado competente o un investigador sagaz.

²² “Misión de la Universidad”, en el Tomo II, p. 1304 de Obras de José Ortega y Gasset, 2a. edición, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1936.

²³ *Ensayo*, obra y volumen citados en la nota precedente, p. 1307.

... Pero volvamos al tema central de estas reflexiones y preguntemos en qué forma debe nuestra Universidad ejercer su autonomía. La respuesta es fácil: *siendo fiel a su esencia, es decir, realizando, con voluntad inquebrantable, sin desviaciones ni desfallecimientos, sus propios fines*. Realizarlos no es sólo para ella un *derecho*, sino también un *deber* o, si se prefiere una expresión más técnica un *derecho de ejercicio obligatorio*.²⁴

Lo anterior no significa que la Universidad, como persona, o quienes fungen como sus órganos, carezcan de *libertad*, en el sentido jurídico de esta voz.²⁵ Cumplir con sus finalidades es el primero de sus deberes; más ello no la despoja de un ancho margen de actividad potestativa, quiero decir, de la libertad de escoger los medios idóneos para el desahogo de sus tareas. Así lo expresan las dos primeras fracciones del artículo 2o. del mencionado ordenamiento, según las cuales ella tiene derecho para:

"I. Organizarse como lo estime mejor, dentro de los lineamientos generales señalados por la presente Ley; II. Impartir sus enseñanzas de acuerdo con el principio de libertad de cátedra y de investigación".

Estas dos libertades no deben entenderse como una concesión graciosa del poder público, sino como exigencia que dimana de la *esencia misma* de las faenas del investigador y del docente. Por ello, con muy buen juicio, los autores del actual Estatuto dispusieron, en el artículo 2o. de éste, que "Para realizar sus fines, la Universidad se inspirará en los principios de libre investigación y libertad de cátedra, y acogerá en su seno, con propósitos exclusivos de docencia e investigación, todas las corrientes del pensamiento y las tenencias de carácter científico y social; pero sin tomar parte en las actividades de grupos de política militante, aun cuando tales actividades se apoyen en aquellas corrientes o tendencias".

Lo expuesto revela, según creo, cuál es la esencia de la autonomía; pero conviene recordar que su correcto ejercicio exige una serie de factores, y que éstos, al menos en el caso de nuestra *Alma Mater*, no son todos de indole legal.

El cincuentenario que celebramos nos llena de júbilo; pero debe ser también momento de reflexión y examen de conciencia. Si meditamos a fondo sobre lo que la autonomía reclama de nosotros, tendre-

²⁴ Sobre la noción de *derecho de ejercicio obligatorio*, cfr. E. García Máynez, *Filosofía del Derecho*, pp. 388 y 389.

²⁵ Sobre el concepto jurídico de libertad: obra citada en la nota anterior, pp. 389-398.

mos que percatarnos, ante todo, de que no es lo mismo ser titular de una potestad o un derecho subjetivo que usarlos bien y hacerlos valer contra viento y marea.

La libertad en lo administrativo y lo académico no se ejerce con eficacia si la institución a quien se reconoce no goza de una independencia total, condición que infortunadamente no se cumple con el otorgamiento de un subsidio. El Patronato no deberá limitarse a manejar los fondos que recibe del Estado; su misión, la que los autores de la Ley quisieron asignarle, es conseguir la independencia económica de nuestra Casa, empresa árdua sin duda, pero de realización posible. Espero que estas palabras no se interpreten mal; jamás he pensado que nuestra Casa de Estudios deba convertirse en una universidad plutocrática, ni que la formación de su patrimonio tenga que depender de la filantropía o esplendor de nuestros multimillonarios. Tampoco creo que el problema pueda resolverse íntegramente cobrando altas colegiaturas, pese a que no hay ningún argumento válido para justificar que los ricos del país no paguen la educación universitaria que sus hijos reciben. La cuestión debe ser planteada como un problema de justicia: si la nuestra es una Universidad "nacional"; si está y ha estado siempre al servicio de la nación, ella es quien debe sostener a nuestra Casa. ¿En qué forma puede hacerlo? El camino podría ser éste: establecer en la Constitución que de cada peso que los contribuyentes de todo el país paguemos, un centavo servirá para constituir el patrimonio de nuestra *Alma Mater*, mas no en calidad de dádiva o subsidio, sino como *justa retribución* por los servicios que ha prestado, presta y seguirá prestando a México.

Más importantes que la condición de que acabo de hablar son las que dependen de factores humanos, como, por ejemplo, de la actitud del Gobierno de la República frente a nuestra institución, o de la forma en que los miembros de esta última ejercitamos los derechos o cumplamos los deberes que como universitarios nos corresponden.

Quizás sea más fácil explicar mi pensamiento si, valiéndome de una expresión negativa, pregunto por lo que *no es* la autonomía, o inquiere en qué casos ésta es violada.

Habría violación de la misma, de parte del Gobierno, si, utilizando éste la concesión del subsidio como factor de influencia, estorbase en cualquier forma, o de algún modo tratase de impedir el desempeño de las funciones que de acuerdo con la ley incumben a la Universidad; o si, con total olvido de los principios de libertad de investigación y libertad de cátedra, intentase imponer a nuestros docentes e investigadores los dogmas de una filosofía oficial.

Los universitarios, por su parte, vulneran la autonomía cuando faltan al cumplimiento de las obligaciones o no defienden los derechos que la Ley o el Estado respectivamente les imponen u otorgan; o cuando, por medios violentos, limitan o trastornan el desarrollo normal de las actividades de nuestra Casa. La autonomía también es violada por quienes, con propósitos no confesados, tratan, olvidando lo que la Universidad *esencialmente* es, de atribuirle finalidades que le son ajenas; de *falsificar* el sentido de éstas o de *desnaturalizarla* de algún modo, pues ella *no es* empresa de servicios públicos con propósitos de lucro, ni escenario para luchas políticas, ni fábrica de impreparados, ni enclave de impunidad, ni espacio jurídicamente vacío.

II

RELACIONES ENTRE LAS TAREAS DEL INVESTIGADOR Y DEL DOCENTE

Antes de concluir este ensayo deseo hacer algunas consideraciones sobre los vínculos que deben existir entre la investigación y la docencia y, al hilo de aquéllas, o como consecuencia suya, preguntarme por el trasfondo común a las dos clases de tareas, y cómo es posible que, en lugar de que la disparidad de funciones se convierta en factor de incompreensión y distanciamiento, transparezca en ella la unidad vital de lo que con justicia llamamos *espíritu universitario*. Ya hemos dicho que las grandes finalidades de la Universidad son la investigación humanística y científica, formar profesionales a través de la enseñanza y difundir la cultura. Esto lo acepta todo el mundo. Se discute, en cambio, la jerarquía de los dos primeros fines, pues mientras algunos piensan que el propósito esencial se logra con la labor docente, no pocos juzgan que la investigación —en el sentido lato de la voz— tiene mayor rango.

En vez de tomar partido ante este desacuerdo, procuremos establecer, con el mayor rigor posible, la índole de los nexos entre investigación y enseñanza. Si la primera es el camino que lleva a la verdad y el fin de la segunda es transmitir conocimientos, parece obvia la afirmación de Jaspers de que “el más alto e irrenunciable principio” de la vida académica es la “vinculación” de ambas actividades.²⁶

Que la transmisión del saber presupone su adquisición es casi una verdad de Perogrullo; más de aquí no se infiere que la faena inquisiti-

²⁶ Karl Jaspers, “La idea de la Universidad”, en la obra *La idea de la Universidad en Alemania*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1959, p. 428.

va no pueda cumplirse extramuros de la Universidad, en laboratorios o institutos independientes. Y aun cuando sea cierto que detrás de la figura del maestro debe estar la del investigador, la vinculación de uno y otro pueden lograrse, mejor que en cualquier otra parte, en el solar universitario.

El orden de prioridad lógica —o *supuesto*— en que la investigación aparece, no significa que las universidades deban tratar de convertir en investigadores a todos sus maestros. Ni ello hace falta, ni sería tampoco posible.

Mas si no es hacedero, ni aconsejable, que todos los docentes sean especialistas —donosamente se ha dicho que “especialista es el que sabe cada vez más de cada vez menos”— resulta, en cambio, necesario que quienes ocupan las cátedras no se conviertan en simples repetidores de lo aprendido en libros que otros han escrito. El que ante la obra ajena nunca siente el aguijón de la duda; quien no ejercita su curiosidad ni antepone al amor a las soluciones la pasión por el problema, jamás será un buen maestro, ni podrá despertar en sus alumnos la inquietud crítica y la capacidad de libre examen indispensables para el desenvolvimiento de esa *originaria voluntad de saber* de que habla el autor de *La situación espiritual de nuestro tiempo*.²⁷ Tratemos, pues, de que el docente, enseñando, aprenda a investigar, y el investigador, investigando, aprenda a enseñar. Pero lo que el segundo, ante todo, debe transmitir, no es tanto el resultado de sus pesquisas cuando el sentido y métodos de su incansable búsqueda.

La investigación y la docencia, dijimos, han de hallarse estrechamente vinculadas. ¿Cómo conseguir tal vinculación, si la disparidad de propósitos, campos de trabajo y procedimientos metódicos abre casi un abismo y, por ende, separa, en vez de unir, a los que investigan y a los que enseñan?

La Universidad aspira a la universalidad, puesto que tiende a convertirse, como escribe García Bacca, en “enciclopedia del saber”.²⁸ No hay conocimiento divino ni humano que no haya querido, alguna vez al menos, difundir. Mas en la medida en que pretende universalizarse, abarcarlo todo, enseñarlo todo, inquirir todo, en esa misma medida hace inevitable la especialización, la disgregación, el distanciamiento. El fenómeno se produce no sólo en los campos de la investigación y la enseñanza, sino dentro de cada uno de ellos, como lo revela, por

²⁷ Jaspers, *opus cit.*, p. 403.

²⁸ Juan David García Bacca, “Universidad y Universalidad”, en *La Universidad en el Siglo XX*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima 1951. p. 168.

ejemplo entre nosotros, la división de los institutos en los dos grandes grupos de humanidades y ciencias, dualidad terminológica un tanto equívoca, puesto que induce al poco versado a creer que únicamente en los últimos hay investigación "científica". En lo que atañe a la relación entre investigadores y docentes existe, además, el escollo —derivado de la esencia de ambas actividades— de que mientras los primeros, por la índole de sus tareas, tienden a aislarse, convirtiéndose en solitarios, los segundos, también por la naturaleza de su labor, han de estar siempre en contacto no sólo con los alumnos, sino con todos sus colegas.

¿Cómo entonces, frente a la disgregación que engendran el especialismo y la proliferación de las disciplinas científicas —nuevas lógicas, nuevas geometrías— podemos seguir hablando de unidad?

En épocas ya distantes pudo creerse que la conciencia de un destino común y la semejanza de ideales eran el fruto, dentro de la vida académica, de una concepción del mundo por todos compartida, de una filosofía perenne, de una misma fe. Los que ahora vivimos sabemos que las raíces del espíritu universitario deben buscarse en otra parte. Ni siquiera la filosofía, en que algunos ven el factor de unidad, cumple tal misión, pues si bien la actitud del filósofo es una manera peculiar de enfrentarse a los hechos y a las cosas, no hay, en cambio, una postura filosófica, sino muchas, como no hay una, sino varias —a menudo antagónicas— concepciones del mundo.

Llegamos así al tema que podría constituir la espina dorsal de este artículo: ¿qué es el espíritu universitario y en qué medida puede devolvernos esa unidad constantemente amenazada por las exigencias del especialismo y la división de trabajo? Tengo la convicción de que la fuerza unificante de aquel espíritu sólo se encuentra analizando el sentido profundo de las dos ocupaciones primarias de la universidad: investigación científica y formación de profesionales a través de la docencia.

Si atendemos a la forma en que la investigación está organizada en la Universidad de México, y consideramos en primer término la tarea de los institutos de la rama de ciencias —matemáticas, física, química, biología, etc.— podremos decir que la investigación *científica*, en el sentido estricto que el adjetivo adquiere dentro de nuestra *Alma Mater*, por su misma naturaleza exige, en vez de excluir, la vinculación con las investigaciones humanísticas, por un lado, y con la actividad pedagógica, por el otro.

Nadie ha señalado, con mayor claridad que Jaspers, los límites de la ciencia. Como saber particular, dirigido a determinados objetos, "el

conocimiento científico de las cosas no es conocimiento del ser".²⁹ Al descubrir sus propios límites, fija un punto de partida a las reflexiones del filósofo, e indirectamente legitima lo que, siguiendo a Heidegger, podría llamarse "la pregunta que interroga por el ente".

En segundo término, la ciencia, *stricto sensu*, "es incapaz de proporcionar objetivos a la vida".³⁰ Por su mismo carácter, expresa siempre sus resultados por medio de enunciaciones, sin emitir juicios de valor. De esta manera, una vez más acota su propio campo, y deja fuera el del pedagogo y el moralista.

La ciencia, por último, "tampoco es capaz de otorgar respuesta a la pregunta sobre su propio sentido". Y ello por la sencilla razón de que tal interrogante no es científico, sino filosófico.³¹

Se ha pretendido que la significación de la ciencia deriva de su *utilidad*. Pero la utilidad es el valor de los medios eficaces y, desde el punto de vista ético o jurídico exige siempre un juicio previo sobre el rango axiológico de los fines. Esta valoración, empero, no incumbe al matemático, ni al químico ni, en general, al científico de la naturaleza.

El ejercicio de la labor inquisitiva —empleamos ahora el término en su acepción más amplia— despierta en el investigador la intuición de no pocos valores, y lo induce a la práctica de las correspondientes virtudes. Quien conoce las limitaciones de su propio saber recibe de su diaria faena una lección de modestia; tiene, en actitud teórica, que "situarse frente al hecho como tal";³² contar con la naturaleza del objeto y abstenerse de toda falsificación; cuando el experimento invalida sus hipótesis, acepta honradamente sus errores y, convencido de la precariedad de las soluciones y de que más tarde o más temprano tendrán que ser rectificadas por otro o por él mismo, aprende el valor de la tolerancia, siente la necesidad de la comunicación, respeta los pareceres ajenos y en todo caso está dispuesto a escuchar críticas de buena fe, repudia el dogmatismo; se percata de que la libertad es el único clima en que la investigación rinde frutos y, sobre todo, acaba por entender que la ciencia no es un fin en sí, y que los resultados de su esfuerzo no han de utilizarse —a través de la técnica o en cualquiera otra forma— como instrumentos de destrucción o de dominio, sino en beneficio de la humanidad.

La voluntad originaria de saber es también "el estímulo dominante en la vida de la Universidad en docentes y alumnos".³³ Su influjo llega

²⁹ Jaspers, *opus cit.*, p. 401.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² Jaspers, *opus cit.*, p. 409.

siempre al estudiante y al catedrático; enciende su amor a los libros; fortalece las aspiraciones; fomenta, especialmente en los jóvenes, la emulación: permite descubrir capacidades insospechadas; afina el sentido de los ideales que condicionan la dignidad de la vida académica y, por encima de todo, revela que el apetito de saber tiene, en el orden ético, dos raíces: una individual; social la otra. La primera se llama *lealtad a la vocación*; la segunda, *amor al prójimo*. ¡De esa lealtad y este amor se nutre el espíritu universitario!

³³ Jaspers, obra y volumen citados, p. 424.