



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València
pedro.teruel@uv.es

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Fernando Moledo, Universidad de Buenos Aires - CONICET
fernandomoledo@filo.uba.ar

Secretaria de calidad

Marcela García, Universidad de Morelia, México
garcia.marcela@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Diseño, revisión de estilo y maqueta

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

Corrector

Aldo Perán, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 125 Los deberes del amor en la doctrina kantiana de la virtud
Bernd Dörflinger
DOI 10.7203/REK.2.2.10807
- 135 Towards a new conception of metaphysics: Lambert's criticism on Wolff's mathematical method
Gesa Wellmann
DOI 10.7203/REK.2.2.10724
- 149 Acerca del alcance objetivo de las prescripciones metodológicas de la función regulativa de la razón teórica en la *Crítica de la razón pura* de Kant
Martín Arias Albisu
DOI 10.7203/REK.2.2.8432
- 168 Formas de autoconciencia en la "Reflexión de Leningrado"
Matías Hernán Oroño
DOI 10.7203/REK.2.2.8799
- 179 Kants Konzeption kosmologischer Freiheit – ein metaphysischer Rest?
Christian Krijnen
DOI 10.7203/REK.2.2.10407

Informe

- 196 VII Coloquio Multilateral-Kant 2017
Paula ÓrdenesAzúa
DOI 10.7203/REK.2.2.10756

Reseñas

- 200 Alfredo Ferrarín: *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*. Roma, Carocci Editore, 2016, 244 pp. ISBN: 978-88-430-8246-9.
Luigi Filieri
DOI 10.7203/REK.2.2.10764
- 205 Mario Caimi, Ileana Beade, José González Ríos, Macarena Marey, Fernando Moledo, Mariela Paolucci, Hernán Pringe y Marcos Thisted: *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Buenos Aires, Colihue, 2017, 507 pp. ISBN: 978-950-563-450-7.
Miguel Herszenbaun
DOI 10.7203/REK.2.2.10499
- 210 Paula Órdenes Azúa y Daniela Alegría: *Kant y el Criticismo: pasado, presente, y ¿futuro?*, Porto Alegre, Editora Fi, 2015, 303 pp. ISBN: 978-85-66923-52-0.
Constanza Terra
DOI 10.7203/REK.2.2.10777
- 212 Juan Ormeño Karzulovic y Miguel Vatter (eds.): *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2017, 243 pp. ISBN: 978-956-289-149-3.
Cristóbal Olivares
DOI 10.7203/REK.2.2.10762
- 215 Immanuel Kant (ed. y trad. Gonzalo Serrano): *La Deducción trascendental y sus inéditos, 1772-1788*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2014, 321 pp. ISBN: 978-95-876-195-39.
Pedro Stepanenko
DOI 10.7203/REK.2.2.10763

Semblanza

- 220 Juan Adolfo Bonaccini (16 de mayo de 1965 / 10 de julio de 2016)
Daniel Omar Perez
DOI 10.7203/REK.2.2.10783

Convocatorias y normas para autores

- 223 Kant en México
DOI 10.7203/REK.2.2.10863
- 224 IV Congreso Internacional de la SEKLE, Valencia, 2018
DOI 10.7203/REK.2.2.10863
- 227 VIII Coloquio Multilateral-Kant 2018
DOI 10.7203/REK.2.2.10863
- 229 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.2.2.10863



Artículos

Los deberes del amor en la doctrina kantiana de la virtud. Su ubicación en el límite entre razón y sentimiento

BERND DÖRFLINGER¹

Resumen

La presente contribución ha de ser considerada un tentativo de entender la noción de amor contenida en el concepto 'deber del amor' –no detalladamente desplegado por Kant y, por ello, altamente necesitado de explicación–, y de entenderla en tanto que tiene siempre una significación emotiva y se halla siempre sintéticamente enlazada con el concepto del deber –que siempre tiene una significación intelectual–, de manera que se trata siempre de una correlación libre de contradicciones. Por decirlo en el lenguaje de las facultades, dicha correlación descansa en el nexo ininterrumpido entre la facultad de desear –aquí la superior, la intelectual, que instituye un deber– y la facultad del placer y del displacer, que muestra una reacción emotiva.

Palabras clave: amor, placer, complacencia, benevolencia, interés

Die Liebespflichten in Kants Tugendlehre Ihre Verortung im Grenzgebiet von Vernunft und Gefühl

Abstract

Der vorliegende Beitrag ist als Versuch zu betrachten, den im Begriff der Liebespflicht enthaltenen Liebesbegriff, der von Kant nicht detailliert entfaltet und also höchst erklärungsbedürftig ist, so zu verstehen, dass er immer eine Gefühlsbedeutung hat und dass er mit dem Pflichtbegriff, der immer eine intellektuelle Bedeutung hat, synthetisch verbunden ist, dass es sich also um eine widerspruchsfreie Korrelation handelt. Diese beruht auf dem nie suspendierten Verhältnis zwischen dem Begehungsvermögen, hier dem oberen, dem intellektuellen, das eine Pflicht statuiert, und dem Vermögen der Lust und Unlust, das eine Gefühlsreaktion zeigt.

Key words: Liebe, Pflicht, Wohlgefallen, Wohlwollen, Interesse

En el pasaje en el que Kant, en el marco de la *Metafísica de las costumbres*, introduce los deberes de virtud respecto de otros seres humanos, señala como objeto de dichos deberes –como la finalidad que sería a la vez deber– la felicidad ajena (cf. MS, AA 06: 393.11). De las dos especificaciones expuestas aquí –el bienestar físico de los demás y su integridad moral–, la primera requiere un hacer y la segunda un abstenerse. Se requiere abstenerse de llevar a los demás a la tentación de una falta moral, para que su felicidad no venga disminuida por remordimientos de conciencia; se requiere hacer lo preciso para servir a sus legítimas exigencias, para apropiárselas.

Kant considera que el cumplimiento de estos deberes es difícil, “sobre todo, cuando ha de suceder no por inclinación” –entre paréntesis pone “amor”– “hacia los otros, sino por deber, con sacrificio y humillación de alguna concupiscencia” (MS, AA 06: 393.14-16). El aquí denominado ‘amor’ no es, pues, condición explícita para la validez y la realización de los deberes. Ahora bien, no es sólo que el placer asociado a dicho amor de inclinación resulte irrelevante en este contexto, sino

¹ Universität Trier.

que se añade incluso el desagrado cuando la realización del deber requiere sacrificar el propio deseo sensual. Kant determina ulteriormente el deber de beneficencia como sigue: “[...] he de sacrificar una parte de mi bienestar a los demás, sin esperanza de una contrapartida” (MS, AA 06: 393.24 s.). Con la expulsión de la esperanza en la contrapartida, del proceso del cumplimiento del deber se excluye también la ‘expectativa’ del placer.

El desagrado parece ser, pues, inevitable correlato emotivo² del cumplimiento del deber; y esto, no sólo en el caso de los dos deberes citados, sino en el caso de todo deber: “El concepto del deber es ya en sí el concepto de un apremio (coacción) del libre arbitrio por parte de la ley”, de manera que los seres humanos, “aun cuando lo sigan, lo hacen, sin embargo, de mala gana (con la resistencia de su inclinación)” (MS, AA 06: 379.15-24). En otro lugar, y de manera más compacta: “[...] Deber [...] es un apremio a una finalidad asumida de mala gana” (MS, AA 06: 386.05 s.). Ciertamente, en el caso de los imperativos de la virtud, el ser humano no es un mero receptor del precepto, sino –en otro sentido– también su emisor, y la coacción ejercitada no es externa –como en el caso de las leyes jurídicas– sino “autocoacción” (MS, AA 06: 379.17); con todo, eso no altera lo desagradablemente coactivo de la situación. Concuera con ello que Kant califique a la virtud, empleando lenguaje bélico, de “valentía” así como de “fortitudo moralis” desplegada, en concreto, “frente al enemigo de la disposición moral en nosotros” (MS, AA 06: 380.14-16). Cotejándolo con el ser humano, se refiere a un ser imaginario, que “hiciera todo conforme a la ley” porque en él no se da “ningún impulso obstaculizador” –a saber, procedente de la sensualidad patológica– “contrario a la ley de su voluntad”, como ser “santo” [sobrehumano]” (MS, AA 06: 405.13-15). El hacer-con-gusto conforme a la ley se halla en la segunda *Crítica* identificado con el hacer por amor y se le atribuye el “ideal de santidad”; sin embargo, resulta “inalcanzable para cualquier criatura” (KpV, AA 05: 83.24 s.). En cualquier caso, en lo que atañe al ser humano todo deber es apremio y autocoacción. A tal respecto afirma Kant, breve y concisamente: “Pero lo que se hace por coacción, no sucede por amor” (MS, AA 06: 401.34 s.).

El cuadro pergeñado hasta aquí es, en cierta medida, oscuro. Como es sabido, dio pie a Schiller a reclamar que a la realización del deber se le añadiese la cualidad estética de la gracia. La réplica de Kant es igualmente conocida. A su parecer, las “gracias” [...], cuando se trata sólo del deber”, habrían de “mantenerse a respetuosa distancia” (RGV, AA 06: 23.34 s., nota).

Sin embargo, con el aspecto sentimental acentuado hasta ahora –a saber, el del desagrado asociado a una sensibilidad puesta bajo la coacción de la razón práctica– no se agota en absoluto la temática del sentimiento en la *Metafísica de las costumbres*. En particular, el del amor no es un asunto resuelto, como se percibe echando un vistazo al índice. La decimosegunda sección de la introducción a la doctrina de la virtud trata explícitamente del amor humano (MS, AA 06: 401-402), y lo hace en cuanto prenoción estética de la receptividad del ánimo a los conceptos del deber en general (cf. MS, AA 06: 399.02 s.). Así pues, parece que hay aún otro amor, diferente de ese amor característico de la “inclinación” sensible “a los otros” (MS, AA 06: 393.14) que Kant quiere ver fuera del proceso de realización de los deberes relativos a los demás; este otro amor habría de ser, tras esta breve caracterización, un amor que no sólo podría mantenerse sin contradicción junto a los conceptos del deber, sino que incluso promovería la efectividad de dichos conceptos.

² [Nota del traductor] “Correlato afectivo”: en el original, *Gefühlskorrelat*. El sustantivo alemán *Gefühl* (‘sentimiento’) aparece en el texto en posiciones adjetivas que aconsejan modular su traducción. En efecto, la versión literal de *Gefühlskorrelat* (‘correlato sentimental’) sugeriría una cualificación psíquica de aquello de lo que se habla que no se halla del todo conforme con el marco semántico; lo mismo sucede, páginas adelante, con *Gefühlsresultat*, *Gefühlswirkung* o *Gefühlsmäßig*. El motivo de ello es la diferencia de matices en el empleo del vocablo –*Gefühl* y ‘sentimiento’– en ambas lenguas. Para evitar equivocalidades innecesarias he optado por términos –procedente de campos semánticos próximos y más conformes al uso castellano– asociados a lo ‘emotivo’ o lo ‘afectivo’. Así, no hablaremos de “correlato sentimental”, “resultado sentimental” y “efecto sentimental” o “desde el punto de vista sentimental” sino de “correlato emotivo”, “resultado emotivo” y “efecto emotivo” o “desde el punto de vista emotivo”, respectivamente. En los casos en que resulta posible emplearlos sin incurrir en equivocidades, he optado igualmente por los términos del campo semántico del ‘afecto’: así, cuando se habla de *gefühlsindifferent* o de *Gefühlskomponente* traducimos “afectivamente indiferente” y “componente afectivo”.

Por lo demás, la ojeada al índice muestra que los deberes de virtud hacia otros –por lo tanto, y por ejemplo, el deber relativo al bienestar (desde el punto de vista de las inclinaciones, en absoluto carente de placer)– quedan caracterizados ellos mismos como deberes del amor.³ Toda una serie de deberes –a excepción del deber del respeto– cae pues, igualmente, bajo la denominación “deber del amor hacia otros seres humanos” (MS, AA 06: 448.07): los deberes de beneficencia, de gratitud y de empatía emocional. Todo ello requiere con urgencia una explicación y resulta incluso chocante; y es que, en el lugar en que aparecen, Kant no proporciona indicación alguna de que en la fundamentación o en el cumplimiento de los deberes hacia los demás pueda estar implicada la índole afectiva del amor humano, que en cuanto amor se habría de establecer en la dimensión positiva del espectro placer-desagrado y que resultaría bien determinante para la posterior denominación.

Los argumentos de la deducción introductoria de los deberes hacia los demás –que aquí no podemos reproducir en detalle, pero sí a grandes rasgos– son básicamente los siguientes: toda acción precisa de un fin, de un objeto propio (cf. MS, AA 06: 384-385). Las acciones que se siguen de las tendencias sensibles tienen un fin dado por la Naturaleza: la propia felicidad; prescribirlo sería, pues, absurdo. La felicidad ajena no está contenida en el fin natural dado; y es que según el fin natural cada uno es su prójimo. Así pues, dicho fin natural puede ser, obviamente, “contrario al deber” (MS, AA 06: 380.26). La ética, como doctrina de los deberes de virtud por razón pura práctica, requiere un “fin contrapuesto” que no es ya uno dado de hecho sino objeto del deber; precisa además de uno que no haya de ser considerado “siempre y sólo como medio para otros fines”, puesto que en este caso “un imperativo categórico” sería “imposible” (MS, AA 06: 385.16s.). Finalmente, de entre los candidatos sopesados –junto a la perfección moral de los demás, de la cual han de ocuparse ellos mismos, aun cuando no sean inducidos a la tentación– es la felicidad ajena, y sólo ésta, en cuanto fin que es a la vez deber, la que se trae a colación. La felicidad ajena es el fin apriórico que se buscaba, independiente de la inclinación. Ser independiente de la inclinación significa aquí, de nuevo, que en este escenario el otro no puede ser objeto del amor característico de la inclinación. Que aquél pueda ser destinatario de otro tipo de amor, o que un tal fuese elemento incluso necesario en la concepción de los deberes hacia los demás, no emerge en la argumentación esbozada. Al contrario: en lo concerniente a la deducción del citado deber –a su fundamentación, pues–, parece que un amor caracterizado al uso no juega papel alguno y que no se da una explicación a la denominación posterior ‘deber del amor’.

He ahí la que habrá de ser en lo que sigue la principal pregunta: cómo se explica que el deber de promover la felicidad ajena haya de ser, a fin y al cabo, un deber del amor. Por parte del actor moral parece entrar, de ese modo, en escena un elemento específico asociado al sentimiento –cosa que habría de ser explicada ulteriormente–, nada menos que un sentimiento *a priori*; y es que, según Kant, la metafísica de las costumbres habrá de ser “independiente de toda condición de la intuición” (MS, AA 06: 375.04 s.). No podría darse tampoco una contradicción con la constatación kantiana de que “ningún principio moral” se funda, “como algunos suponen erróneamente, sobre un cualquier sentimiento” (MS, AA 06: 374.23 s.). La explicación buscada habría de tematizar también al destinatario del actor moral bajo el punto de vista de lo que lo hace adecuado como objeto de amor: debería mostrarse como digno de amor desde algún otro enfoque, diferente del asociado al amor sensible.

³ [Nota del traductor] “Deberes de amor”: en el original, *Liebespflichten*. La expresión nominal alemana *Liebespflicht* presenta una ambivalencia que en castellano puede dar lugar a tres versiones. Por un lado, con ella se alude al deber llevado a cabo por amor y no en virtud de otros motivos o móviles (como, por ejemplo, el interés propio o la coacción externa); por otro lado, con ella nos podemos referir al deber que lleva aparejado el amor, a las consecuencias prácticas asociadas a la disposición amorosa; finalmente, puede tratarse del deber cuyo contenido es el amor mismo. En el primer caso traduciremos *Liebespflicht* como “deber por amor”; en el segundo, como “deber del amor”. El tercer concepto se presenta en el texto sólo en cuanto perifrasis verbal que puede ser resuelta, sencillamente, como “deber de amar”. En el título hemos optado por la expresión “los deberes del amor”, desde el punto de vista formal, por su mayor proximidad al uso filosófico y literario en general; desde el punto de vista material, porque la argumentación irá perfilando su uso hasta hacer preferible dicha interpretación (dado que, como veremos, el amor no es fuente ni contenido de dichos deberes sino afecto concomitante).

Antes de afrontar esta pregunta emprenderemos, no obstante, un pequeño *excursus* en la sección, ya citada, en la que se trata el amor humano como prenocción estética de la receptividad hacia los conceptos del deber. Si bien –dicho sea de entrada– el amor allí tratado no será el que buscamos, parece adecuado tomarlo en consideración, con todo, para que la modulación que buscamos se recorte sobre ese horizonte. Nuestra aproximación podrá ser relativamente breve, ya que Dieter Schönecker ha dicho ya mucho, y sustancial, en torno a esta sección.

Con la acreditada acribia que caracteriza sus comentarios en el marco de su investigación kantiana, y a la vista del críptico y desconcertante texto de la debatida sección, Schönecker ha identificado, en primer lugar, de qué concepto de amor se trata –de entre los distintos conceptos de amor tomados en consideración– en el caso de la prenocción estética de la receptividad hacia los conceptos del deber. Se trata del concepto de “amor de complacencia” [*amor complacentiae*] (MS, AA 06: 402.22). A la pregunta inevitable –pero, en ese lugar, sin respuesta– sobre cuál pueda ser, pues, el objeto de dicho amor de complacencia, responde Schönecker: “Con ‘amor de complacencia’ alude Kant a la complacencia en la perfección. [...] A su vez, por ‘perfección moral’ entiende Kant la aspiración a la integridad y la solidez morales” (Schönecker 2010: 175). El pasaje clave que apoya esa tesis en el texto kantiano es el fragmento del parágrafo 25 –considerablemente alejado de la sección introductoria– en el que habla de un sentimiento de amor que ha de ser denominado “estético” e incluso del “amor de complacencia” en cuanto “gozo en la perfección de otros seres humanos” (MS, AA 06: 449.17-19).

Más información sobre cómo haya de ser entendido ulteriormente el amor de complacencia la puede proporcionar un tipo moral, introducido por Kant, en que dicho amor no hace acto de presencia. Se trata del misántropo estético (cf. MS, AA 06: 440.25-29). También Dieter Schönecker se sirve de él en este sentido (cf. Schönecker 2010: 165 ss.). Kant trató del misántropo estético ya en la *Crítica del juicio*. Alude allí a dicha misantropía como una denominada así “muy impropia” (KU, AA 05: 276.03), puesto que se dirigiría al ser humano, en realidad, con “benevolencia”, aunque habría sido apartada “de la complacencia en el hombre por una larga y triste experiencia” (KU, AA 05: 276.05-07). Dicha misantropía impropia vendría a instalarse “con la edad” en el ánimo de “muchos hombres bienpensantes” (KU, AA 05: 276.04). Estas alusiones a la biografía de un individuo y sus experiencias sugieren considerar las relaciones entre los actores morales individuales como situación paradigmática en la que el placer –asociado al amor de complacencia– o bien el desagrado –propio del potencial misántropo estético– se presentan como reacciones emotivas a la índole moral de los demás. El hincapié en lo situacional concreto de la relación entre individuos como el lugar de la afección por el amor de complacencia queda respaldado también por la caracterización kantiana de dicha forma de amor cuando afirma que ésta sería “sólo directa” y un placer “inmediatamente enlazado con la representación de la existencia de un objeto” (MS, AA 06: 402.23 s.).

Ahora bien, ¿por qué no resulta adecuado el amor de complacencia para explicar el amor en el concepto de ‘deber de amor’, es decir, en la “fórmula” reconocida por Kant –pero aún por dilucidar– en la forma del imperativo “Ama a tu prójimo (al otro ser humano) como a ti mismo” (MS, AA 06: 451.28 s.)? He aquí la respuesta: porque en el amor de complacencia se trata del resultado emotivo de una afección del sentido interno; dicho de otra manera: porque, aun no siendo amor patológico por inclinación, descansa, como éste, sobre la receptividad, asociada a una facultad particular que Kant denomina “disposición natural del ánimo” en orden a “ser afectado por los conceptos del deber” (MS, AA 06: 399.11 s.). El placer propio del amor de complacencia se presenta –o no– en cada caso dependiendo de lo que ocurre en situaciones morales relevantes en el trato de una persona con otras, en cuanto índole moral suya; lo mismo sucede con el desagrado, que, en el caso de muchas experiencias negativas similares –tal y como hemos visto– puede dar lugar al misántropo estético.

Sobre la base de ese inapropiado carácter receptivo del amor, propio de la complacencia moral, Kant rechaza repetidamente que se pueda dar una obligación respecto de él. “El amor es un asunto del sentimiento, no de la voluntad, y no puedo amar porque quiero, y menos aún porque debo (ser apremiado a amar); de ahí que un deber de amar sea un absurdo” (MS, AA 06: 401.24-26).

Ahora bien, esta frase resuelve un problema a la vez que suscita otro. Responde unívocamente a la pregunta de si el amor de complacencia puede ser el amor pensado en el concepto de ‘deber de amor’, y lo hace de forma negativa. Sin embargo, y a diferencia de lo que podría parecer en un primer momento, no resulta válida con estricta necesidad respecto de cualquier forma de amor. Si lo dicho hubiera de valer de forma estrictamente necesaria –a saber, que el amor no fuese un asunto de la voluntad, que nadie se pudiese instalar voluntariamente en el estado propio del amor y que todo deber de amar resultase un absurdo–, entonces emergería una contradicción con la “fórmula” ya citada, y en cierto modo sostenida por Kant, “ama a tu prójimo (al otro ser humano) como a ti mismo” (MS, AA 06: 451.28 s.). E igualmente vendría a resultar prácticamente un callejón sin salida la pretensión de lograr entender todavía el concepto ‘deber de amor’.

De que la frase está acuñada para el amor de complacencia hay un indicio en el contexto más próximo, que, sin embargo, viene a ser relativizado en lo que sigue: “En cambio, el amor de benevolencia [*amor benevolentiae*] puede, en cuanto acción, venir sujeto a una ley por deber. A menudo –aunque impropriamente– se denomina también amor a una benevolencia desinteresada hacia los seres humanos” (MS, AA 06: 401.27-29). Al alivio producido por la perspectiva de que a raíz de este nuevo concepto de amor –*amor benevolentiae*– la prosecución de la pregunta por el sentido de la expresión ‘deber de amor’ parezca de nuevo prometedora, le sigue, con esa declaración, la indignación suscitada por la afirmación de que se trata de amor sólo impropriamente. Ahora bien: si el vocablo ‘amor’ –en la expresión ‘amor de benevolencia’– no ha de resultar del todo engañoso, entonces debería tratarse en este amor de algo así como de un análogo del amor en sentido propio, sea éste lo que fuere. Junto a rasgos no coincidentes, en los que residiría lo impropio, debería haber también rasgos coincidentes, sin los cuales no vendría a darse analogía alguna. Por desgracia, Kant no llevó a cabo la comparación que en este pasaje hubiera sido precisa.

La ahora oportuna consideración ulterior del amor de benevolencia proporcionará quizá alguna clave. Entre las preguntas que han de ser respondidas se hallan, por ejemplo, las siguientes: ¿Qué constitución de ánimo o bien de disposiciones habrá de ser atribuida al actor moral que actúe conforme al amor de benevolencia? ¿Pertenece a dicha constitución un componente afectivo procedente, en concreto, del ámbito del placer propio del espectro placer-desagrado? Tiene que ser así, ya que sin esta especificidad del concepto de amor ni siquiera se podría hablar de amor en sentido impropio. Aún nos habremos de preguntar por la conciliación con el concepto ‘deber de amor’, así como por el objeto de dicho amor. Que otros seres humanos hayan de ser objeto del amor de benevolencia resulta evidente; no ya, en cambio, en calidad de qué. Que puedan serlo en cuanto objeto de la inclinación sensible o como objeto del amor de complacencia ha quedado ya excluido.

Respecto del amor de benevolencia se ha de subrayar ahora, en primer lugar, que con él para Kant se indica, sí, una constitución anímica, pero no sólo –e imposible que así lo fuera– una mera constitución anímica. Para ser tal, el amor de benevolencia ha de aparecer como “benevolencia práctica, efectiva”, como un “hacer el bien” (MS, AA 06: 452.04 s.), motivo por el cual le asigna también la expresión sinónima “amor práctico al ser humano” (MS, AA 06: 450.31). A la benevolencia fácil, inactiva y en el mero pensamiento, la denomina Kant “benevolencia del deseo” (MS, AA 06: 452.01): desear el bien a todos –ironiza– sin contribuir a ello en nada. Eliminando el deseo reinaría entonces en el ámbito de lo fáctico el principio “cada uno en su casa y Dios en la de todos” (MS, AA 06: 452.03).

Ahora bien, para hablar ahora del estado de conciencia que “tiene como consecuencia hacer el bien” se ha de explicar la declaración kantiana de que el amor que comparece en el marco del deber de amor se haya de identificar con la “máxima de la benevolencia” (MS, AA 06: 449.20-22). El concepto de máxima deviene así importante. Según lo establecido en el párrafo primero de la *Crítica de la razón práctica*, las máximas son principios prácticos subjetivos “que contienen una determinación general del querer, bajo la cual se hallan distintas reglas prácticas” (KpV, AA 05: 19.07 s.). Las máximas no son algo que se encuentre –no se deben, pues, a la receptividad de la conciencia–, sino que ellas y su carácter universal han de ser producidas antes que nada por medio de la conciencia reflexiva autónoma. Esto aboga por la índole intelectual y en contra de la emotiva de las máximas y debería servir también para la máxima de la benevolencia por cuyo medio se expresa el *amor benevolentiae*. A la luz de esta explicación, el amor interpelado en el compuesto ‘deber de amor’ aparece como amor intelectual, no sujeto al veredicto kantiano de que no puede haber obligación alguna de tener sentimientos (cf. MS, AA 06: 449). Ahora, si el amor como sentimiento no puede ser ordenado, entonces tampoco el amor de benevolencia ni el amor del intelecto. Eso sí, si nos quedamos con este resultado, de manera que no haya sentimiento de ningún tipo que identificar en este contexto, se plantea naturalmente la pregunta de si el carácter impropio de un tal amor intelectual no sea tan grande como para hacer preferible renunciar a la expresión (asociada al sentimiento).

La índole intelectual del amor de benevolencia se confirma cuando se intenta prestar una formulación a la máxima de la benevolencia activa. Transformando el lenguaje kantiano del deber en el de las máximas, dicha formulación debería rezar como sigue: quiero “ser benevolente hacia todos los demás” (MS, AA 06: 451.05 s.). Los demás comparecen aquí en cuanto seres menesterosos; en palabras de Kant, “como prójimos”, es decir, como “seres racionales necesitados”, reunidos “en un lugar [...] en orden a la ayuda recíproca” (MS, AA 06: 453.13-15). En la “benevolencia en el amor universal al hombre” se trata, a su parecer, del “más grande” “según su alcance” (MS, AA 06: 451.21 s.), pues abarca a todos los seres humanos. Dicho brevemente: según eso, el objeto del amor de benevolencia es la especie ‘ser humano’, la Humanidad. Cuando –como debe ser– se pone por obra y la benevolencia deviene así práctica, entonces se ha de remitir, naturalmente, a un individuo; eso sí, de manera que venga a ser considerado como un caso de subsunción, a saber, como representante de la especie. En palabras de Kant: “Tomo parte en el bien de este ser humano sólo por amor del amor universal a la Humanidad” (MS, AA 06: 451.23 s.).

No otra cosa se podría haber esperado, sino la especie como destinataria del deber del amor, a partir del encabezamiento del primer capítulo en torno a los “deberes hacia los demás”; y es que, al fin y al cabo, éste anuncia el tratamiento de los deberes hacia los demás “sólo como seres humanos” (MS, AA 06: 448.05). El ser humano individual, en su configuración particular, viene a primer plano sólo en un segundo capítulo (que únicamente abarca una página pero que tiene, en la estructura del texto, el mismo rango que el primero). Tematiza la cuestión aplicada, es decir, la “aplicación de principios puros del deber a casos de la experiencia” (MS, AA 06: 468.29s.); a raíz de dicha dependencia de sus eventuales reglas de aplicación respecto de la experiencia –dicho sea de paso– no puede constituir parte alguna de la *Metafísica de las costumbres*, puesto que las partes de ésta han de “brotar *a priori* de un concepto de razón” (MS, AA 06: 469.9 s.). Con la igualmente importante cuestión aplicada se pone a la vista, por decirlo ahora de manera algo diferente, la ‘multiplicidad de los sujetos’ ‘a la vista de su situación’ –algo más, pues, que sus meros rasgos de especie–. A ello se corresponde también su estatuto moral individual y biográfico, que fue caracterizado *supra* como objeto del amor de complacencia o bien del desagrado moral-estético. Junto al individuo moralmente puro y al corrompido aparecen también –en una enumeración kantiana un tanto desbocada, que acaba con ‘etc.’– propiedades individualizadoras indiferentes desde el punto de vista moral, como el nivel de educación, el sexo o la edad. Todos esos rasgos de los individuos –tanto los moralmente relevantes como los indiferentes– deben entrar en el cálculo si se ha de obtener reglas de aplicación, las cuales no pueden ser nunca *a priori*.

En la medida en que la especie ‘ser humano’, la Humanidad, los individuos “en cuanto meros seres humanos” vienen a ser identificados como objeto del deber en orden al amor universal de la Humanidad, la pregunta deviene inevitable: ¿qué característica específica hace digna de amor a esta especie? Planteado de otra manera: además de la benevolencia activa ordenada intelectualmente, ¿sobre qué fundamento implícito en el concepto específico de Humanidad estaría justificado aún amar a los destinatarios de dicha benevolencia, es decir, acompañarlos con una predisposición afectivamente positiva, que afirme su existencia también desde el punto de vista emotivo?

La respuesta puede ser muy sucinta: porque cada ejemplar de la especie ‘ser humano’ lleva en sí la razón práctica moral, en virtud de la cual, e independientemente de su naturaleza animal, se obliga a sí mismo por imperativos incondicionados. Esta propiedad normativa contrafáctica, propia de la especie, constituye el ideal de la Humanidad; no puede malograrse a causa de las faltas de hecho de los hombres individuales empíricos. En Kant se expresa como sigue:

Todas las alabanzas que atañen al ideal de la Humanidad en su perfección moral no pueden perder nada, en lo que concierne a su realidad práctica, a causa de los ejemplos de lo contrario suministrados por lo que los seres humanos son ahora o han sido o presumiblemente serán en el futuro; la antropología, que procede a partir de meros conocimientos de experiencia, no puede, pues, producir perjuicio alguno a la antroponomía, instituida por la razón incondicionadamente normativa [...] (MS, AA 06: 405.34-406.04).

Sobre el trasfondo de la distinción realizada devienen inteligibles algunas declaraciones de Kant que, de suyo, resultan chocantes. En un lugar de la introducción a la doctrina de la virtud enuncia Kant el deber –que más tarde denominará ‘deber del amor’– como sigue: “Hacer el bien a otros seres humanos conforme a nuestra capacidad es deber”; la prosecución inmediata dice así: “se les ame o no” (MS, AA 06: 402.01 s.). En la exposición de la doctrina de la virtud se dice algo similar: “La máxima de la benevolencia (el amor práctico a la Humanidad) es para todos los seres humanos un deber recíproco”; también aquí se prosigue: “se les halle dignos de amor o no” (MS, AA 06: 450.31-33). Se puede disolver lo chocante de tales afirmaciones distinguiendo los aspectos expuestos: el deber del amor se da sobre la base de que los destinatarios de la benevolencia son miembros de la especie integrada por los seres dotados de razón práctico-moral, que se somete normativamente a exigencias supremas, a saber, incondicionadas. La validez de dicho deber del amor es independiente de que en su facticidad individual y empírica –bajo el punto de vista, pues, del amor receptivo de la complacencia– los seres humanos se hayan hecho acreedores *de facto* a esas exigencias o no. La distinción entre ambos aspectos permite entender también la declaración kantiana de que “la benevolencia” sigue siendo “siempre deber, incluso hacia aquél que odia a los seres humanos, aquél, pues, a quien no se puede [...] amar” (MS, AA 06: 402.08-10). Sólo bajo un único escorzo se impondría la contradicción consistente en que aquél que no puede ser amado fuese sin embargo objeto de un deber de amor; también aquí se puede traer a colación de nuevo la vertiente positiva del misántropo estético en orden a remover la contracción. En lo que atañe a sus experiencias fácticas con seres humanos no puede reunir ningún amor de complacencia, dado que sus experiencias no han sido ya meramente indiferentes sino, desde el punto de vista estético, de disgusto a la vista de lo moralmente desagradable; y, no obstante, al misántropo estético se le atribuye la benevolencia filantrópica. Ésta ha de alimentarse, pues, de una fuente distinta de la facticidad de las experiencias y las reacciones sentimentales. Esta otra fuente es el pensamiento de que todo ser humano, en virtud de su propia razón pura práctica, produce en sí un ideal normativo sobre cómo haya de ser el ser humano. Es por ello que cualquiera puede ser amado, que cualquiera merece el amor de benevolencia. También por ello puede cada uno amarse a sí mismo, tal y como Kant expone en el parágrafo 25.

Ahora hemos de dilucidar aún (y, en la medida de lo posible, responder) la pregunta de si el amor, en el concepto de ‘deber del amor’ –amor que Kant ha caracterizado ya como “impropio”–, añade a su intelectualidad también un carácter emotivo. De que no resulta preciso tomar partido por

una y contra el otro puede brindar un indicio el sentimiento del respeto, que, según Kant, es un sentimiento producido intelectualmente (cf., por ejemplo, KpV, AA 05: 78-79). También en el pasaje en que caracteriza *expressis verbis* como sentimiento al amor aquí tematizado se expresa una interacción de intelecto y facultad de placer y displacer: “El amor y el respeto son los sentimientos que acompañan el ejercicio de estos deberes” (MS, AA 06: 448.14 s.), donde con “deberes” se alude a los relacionados con los demás. La fuente de los deberes ha de ser, sin duda, la razón práctica. Esos sentimientos ‘concomitantes’ corresponden a la facultad del placer y del displacer; con la expresión ‘acompañar’ se mantiene, no obstante, en la vaguedad la índole de esa interacción. Ahora bien, se la puede especificar remitiéndose a un pasaje en el que Kant expone algo esclarecedor sobre la relación entre las facultades ligadas al deseo y al placer y displacer.

En la primera sección de la introducción general a la *Metafísica de las costumbres*, su tesis en torno a dicha relación señala que ésta se da siempre, de manera ininterrumpida, y que no hay deseo sin su correlato en el plano del placer o del displacer. “Con el deseo o la aversión se halla [...] enlazado en todo momento el placer o displacer, cuya receptividad se denomina sentimiento [...]” (MS, AA 06: 211.10 s.). El sentimiento necesariamente enlazado con el deseo se denomina aquí “placer práctico” (MS, AA 06: 212.12).⁴ De éste se dan, según Kant, dos tipos: o bien sería el placer de una representación sensorial –es decir, el placer de un ansia o inclinación patológica–, en primer lugar, a la cual seguiría entonces la determinación de la facultad de desear como efecto; o bien, en cambio, la determinación de la facultad de desear por parte de una representación intelectual sería lo primero y el efecto emotivo lo segundo. Un sentimiento producido de esta guisa podría denominarse “placer por espontaneidad”. Kant lo llama “placer intelectual” (MS, AA 06: 212.29) o bien “inclinación independiente de los sentidos” (MS, AA 06: 213.08 s.). En todo ello, considera que el empleo de la expresión ‘inclinación’ ha de ser explicado ulteriormente. La habría empleado “para atender al uso lingüístico” (MS, AA 06: 213.04 s.). Esto equivale a decir que, tomada objetivamente, dicha expresión no resulta adecuada; hubiera resultado más que oportuno decir que la expresión ‘inclinación’ está empleada impropriamente. Y es que el placer producido intelectualmente no implica un ser atraído pasivamente hacia un objeto dado, sino que es un placer que tiende desde sí mismo, que se fundamenta en la actividad del intelecto y que se dirige a algo previamente proyectado, a saber, a una moralidad que ha de ser realizada en la figura de la felicidad ajena. A dicha inclinación en sentido impropio –inclinación intelectual o independiente de los sentidos, diferente de la inclinación sensible– la denomina finalmente Kant, de manera menos problemática, un “desear por puro interés de la razón” (MS, AA 06: 213.06 s.). Dicho interés estaría fundamentado “sobre principios puros de la razón” y su objeto sería aquello “que sólo puede ser objeto de un placer intelectual” (MS, AA 06: 212.31-213.06). Ahora bien, con “principio puro de la razón” de la facultad de desear sólo puede ser entendido uno de los imperativos de la razón pura práctica y con “objeto de un placer intelectual” sólo un fin que el imperativo requiere llevar a cabo.

El concepto de ‘interés’ es, en este contexto dado, el más significativo. Estar interesado en algo significa que al que se interesa le va algo en la existencia del objeto –a saber, bajo la forma de una implicación afectiva–. Según Kant, el interés es “la complacencia [...] que enlazamos con la representación de la existencia de un objeto” (KU, AA 05: 204.22 s.). Ahora bien, cuando se da un interés puro de la razón en un fin requerido por la razón práctica –lo cual, a su parecer, es el caso–,

⁴ En su penetrante comentario sobre los párrafos de la *Metafísica de las costumbres* que tratan los deberes del amor (§§ 23-36), Dieter Schönecker (2013) diagnostica como problema irresuelto el hecho de que Kant introduzca el amor en el párrafo 23 en el sentido de un sentimiento sin relación con el intelecto, para pasar en los siguientes párrafos al amor, en cambio, como un concepto normativo sin relación con el sentimiento (cf. Schönecker 2013: 324). La presente contribución ha de ser considerada un tentativo de entender la noción de amor contenida en el concepto ‘deber del amor’ –no detalladamente desplegado por Kant y, por ello, altamente necesitado de explicación–, y de entenderla en tanto que tiene siempre una significación emotiva y se halla siempre sintéticamente enlazada con el concepto del deber –que siempre tiene una significación intelectual–, de manera que se trata siempre de una correlación libre de contradicciones. Por decirlo en el lenguaje de las facultades, dicha correlación descansa en el nexo ininterrumpido entre la facultad de desear –aquí la superior, la intelectual, que instituye un deber– y la facultad del placer y del displacer, que muestra una reacción emotiva.

entonces se da una razón tendente, desde sí misma, hacia el fin prescrito, razón cuyo correlato emotivo es un sentimiento positivo. En cuanto inclinación no quiere la existencia del objeto a la manera de un mero querer intelectual, afectivamente indiferente, sino como forma de un querer amoroso que enlaza placer a la representación de la existencia del fin prescrito, un placer racional.⁵

A la luz de los resultados alcanzados, tomemos ahora aún en consideración el ya referido –y, en el marco de la doctrina kantiana de la virtud, chocante– mandamiento del amor al prójimo. El imperativo “ama a tu prójimo (al otro ser humano) como a ti mismo” (MS, AA 06: 451.29), que Kant afirma con carácter absoluto y que obviamente toma de la ética cristiana, no puede ser extrapolado a la ética kantiana sin modificarlo ni desambiguarlo, es decir, no se puede hacerlo en sentido literal; en efecto, dicho sentido no podría ser puesto en relación consistente con la tesis –por lo demás, sostenida– de que los sentimientos no pueden ser prescritos. Ahora bien, las explicaciones no literales de contenidos de la religión revelada son, según la *hermeneutica sacra* de Kant, legítimas. Puede darse que una tal “interpretación [...] nos parezca, con vistas al texto (de la Revelación), a menudo forzada, también a menudo verdadera”; lo que se precisa es sólo que la modificación explicativa “contenga en sí” algo “para la moralidad” (RGV, AA 06: 110.10-14).

Al margen del diferente fundamento de validez para el imperativo del amor al prójimo en una concepción y en la otra –Dios como fuente moral externa en la religión revelada, la razón pura práctica como una interna en el planteamiento autónomo kantiano–, en el punto que hemos introducido no se habría de entender el imperativo en el sentido literal que ordena directa e inmediatamente un sentimiento. Según la composición de lugar kantiana, la razón pura práctica se ordena, en primer lugar, a sí misma la benevolencia activa hacia los demás; a esta autodeterminación intelectual se le añade entonces ‘como consecuencia’ una reacción emotiva del lado de la facultad del placer y del displacer, e incluso el placer meramente práctico del amor al prójimo.

La desambiguación es especialmente necesaria respecto del viraje, en el marco de la fórmula del amor al prójimo, que a primera vista convierte el amor a sí mismo en la medida del amor al prójimo: “como a ti mismo”. No se puede tratar aquí del tipo de amor a sí mismo que expresa, por lo demás, el uso kantiano; es decir, no puede tratarse de la relación afectiva consigo mismo del individuo menesteroso de felicidad en cuanto ser sensible. Antes bien, se habrá de tratar de una relación consigo mismo según el modelo de la relación con el prójimo que ya ha sido caracterizada, prójimo que en su calidad de perteneciente a la especie humana es destinatario de cumplimiento de deberes y que sobre la base del rasgo que distingue a dicha especie –a saber, la razón ético-práctica– también es objeto de amor, del universal amor al prójimo. Según este modelo, el amor a sí mismo no es el individual del ser sensible, sino una relación afectivamente positiva consigo mismo sobre la base de la pertenencia a la especie distinguida con la razón ético-práctica. Para disipar la todavía posible apariencia última –también en esta explicación intelectualista– de primacía de la relación consigo mismo sobre las relaciones con el prójimo, aún se podría sustituir, a la postre, la expresión “como a ti mismo” por la de “y a ti mismo”; con ello se expresaría, de manera unívoca, la igualdad de rango.

Resulta evidente que sólo por medio de notables esfuerzos interpretativos –que quizá puedan parecer forzados– es posible integrar el imperativo del amor al prójimo, tomado de la ética cristiana, en la concepción kantiana de los deberes de la virtud. A la vista de esto resulta útil que la denominación de los deberes hacia los demás como ‘deberes del amor’ pueda también ser legitimada sin recurrir a dicho imperativo.

⁵ Las relaciones entre la facultad superior o inferior asociada al deseo, por una parte, y la facultad del placer y del displacer, por otra, han sido expuestas detalladamente por Thomas Höwing (2013). Como criterio decisivo a la hora de distinguir entre deseo sensible y racional, Höwing destaca con razón “si el principio práctico presupone o no un placer por el objeto deseado” (Höwing 2013: 180). Un placer que precede al deseo es, a su parecer, “*ipso facto* un placer sensible por lo agradable” (Höwing 2013: 146); en cambio, placer en cuanto “efecto de una actualización de la facultad superior de desear” es “placer por el bien” (Höwing 2013: 72).

Como resultado de sopesar el concepto de amor original kantiano y sus especificaciones se puede establecer que el amor interpelado en el compuesto ‘deber del amor’ es el amor de benevolencia [*amor benevolentiae*]; éste no es amor propio de la inclinación en cuanto amor sensible, sino, como hemos visto, inclinación independiente de los sentidos y producida por la razón. No es, en cambio, amor de complacencia [*amor complacentiae*], que constituye, por su parte, la positiva reacción emotiva a experiencias morales satisfactorias –es decir, reacción afectiva a la perfección de otros–. Cuando se producen experiencias negativas con ellos, que se carezca del amor de complacencia y se dé el amor de benevolencia no entra en relación de contradicción; así se podría mostrarlo en la figura del misántropo estético, quien, a pesar de su misantropía ‘estética’ y al mismo tiempo, ha de ser pensado aún como ‘filántropo’. De igual manera, el displacer que procede de la coacción a sí mismo no se halla en contradicción, en todo deber –y tampoco, pues, en el caso de todo deber del amor–, con el placer en la inclinación amorosa hacia otros seres humanos. Ese displacer es el displacer de la sensibilidad patológica por el sacrificio requerido en orden a la felicidad de los demás; el placer en la inclinación amorosa, en cambio, es producido intelectualmente y concierne a los demás seres humanos como seres de la especie, como meros seres humanos.⁶

En la ‘deducción’ del deber de promover la felicidad ajena no juega ningún papel sentimiento alguno y, por lo tanto, tampoco el amor. Por lo que respecta a su ‘fundamentación’, dicho deber es puramente intelectual y reconducible, pues, a la razón pura práctica. Lo prescrito por el deber no es el amor tampoco. El amor se da –concretamente, en cuanto amor de benevolencia– como ‘consecuencia’ de la autodeterminación intelectual en orden a los deberes hacia los demás, a saber, como efecto emotivo que acompaña por parte de la facultad del placer y del displacer, la cual es capaz de placer puro práctico. Si bien los deberes aquí tematizados no lo son ni ‘por’ el sentimiento de amor ni ‘en orden al’ sentimiento de amor, sobre la base de dicho carácter concomitante del sentimiento implicado –sobre la base, pues, de la participación de una tendencia independiente de la sensibilidad– parece justificado, aun cuando no resulte estrictamente necesario, denominarlos así: ‘deberes del amor’.

Traducción de Pedro Jesús Teruel⁷

Bibliografía

- HÖWING, Thomas: *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013.
- RECKI, Birgit: “Wie fühlt man sich als vernünftiges Wesen? Immanuel Kant über ästhetische und moralische Gefühle”, en HERDING, Klaus; STUMPHAUS, Bernhard (eds.): *Pathos, Affekt, Gefühl*, Berlin/Nueva York, De Gruyter, 2004, 274-294.
- SCHÖNECKER, Dieter: “Duties to Others from Love”, en TRAMPOTA Andreas; SENSEN, Oliver; TIMMERMANN, Jens (eds.): *Kant’s Tugendlehre*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, 310-339.
- _____: “Kant über Menschen liebe als moralische Gemütsanlage”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92, (2010), 175.

⁶ Que los estados afectivos no han de ser monocromáticos, sino que pueden ser mixtos, lo expone Kant explícitamente en su análisis del sentimiento del respeto. También este sentimiento consiste, a su parecer, en una “humillación de la vertiente sensible” y una “elevación de la moral” (KpV, AA 05: 79.05 s.). Cf. a este respecto la contribución de Birgit Recki (2004).

⁷ Universitat de València.