http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.62460

LA CONTRIBUCIÓN DE RUDOLF OTTO A LA ÉTICA

RUDOLF OTTO'S CONTRIBUTION TO ETHICS

MARIANO CRESPO*
Universidad de Navarra - Pamplona - España

Artículo recibido el 26 de enero de 2017; aceptado el 8 de abril de 2017.

* *mjcrespo@unav.es*

Cómo citar este artículo:

MLA: Crespo, M. "La contribución de Rudolf Otto a la ética." *Ideas y Valores* 68.170 (2019): 75-97.
APA: Crespo, M. (2019). La contribución de Rudolf Otto a la ética. *Ideas y Valores*, 68 (170), 75-97.
CHICAGO: Mariano Crespo. "La contribución de Rudolf Otto a la ética." *Ideas y Valores* 68, n.º 170 (2019): 75-97.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

R. Otto (1869-1937) es conocido por su trabajo en filosofía de la religión. El artículo presenta sus principales contribuciones, centrando la atención en los *Aufsätze zur Ethik* y en su conexión con *Lo santo*. Contra la idea de que Otto no puede desarrollar una ética sin renunciar a posiciones fundamentales de *Lo santo*, se sostiene una consonancia con sus escritos éticos, según la tesis de que no todo lo que sabemos es una forma de saber (*wissen*), en el sentido de representación intelectual.

Palabras clave: R. Otto, ética, religión, saber.

ABSTRACT

R. Otto (1869-1937) is known for his work in the field of philosophy of religion. The article addresses his main contributions, with special attention to the *Aufsätze zur Ethik* and its connection to *The Idea of the Holy*. Against the idea that Otto is unable to develop an ethics without giving up some fundamental positions of *The Idea of the Holy*, the article argues in favor of their agreement with his ethical writings, on the basis of the thesis that not everything we know is a form of knowledge (*wissen*), in the sense of intellectual representation.

Keywords: R. Otto, ethics, religion, knowledge.

Introducción

Rudolf Otto (1869-1937) es ampliamente conocido por sus contribuciones a la filosofía de la religión. Su libro *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917) –del cual, en vida de su autor, se publicaron veinticinco ediciones– constituye una de las aportaciones más significativas a esta disciplina. Como es conocido, en esa obra –breve en extensión, pero profunda en contenido– Otto acuña el neologismo "numinoso" para referirse al excedente de significación del término "santo", lo que libera a este concepto de la moralización que habría sufrido a lo largo de la historia del pensamiento. "Numinoso" apunta, pues, al *mysterium tremendum et fascinans*, a "lo santo menos su componente moral" (Otto 1991 6; 2012 14). Al mismo tiempo, este término intentaría disolver la equivocación consistente, según Otto, en pensar que los predicados racionales agotan la esencia de la divinidad y olvidan los elementos irracionales presentes en esta. Ciertamente, en la divinidad hay una parte que "entra en la clara comprensión de nuestra facultad conceptual, en la esfera de los conceptos corrientes y definibles" (Otto 1991 76; 2012 83-84). Pero, debajo de esta esfera, "yace una oscura profundidad, a la que no hallan paso nuestros conceptos, y que es lo que denominamos irracional" (*ibd.*). De esta forma, Otto apunta a una cuestión epistemológica de sumo interés, a saber, la posibilidad de referirse a un dato positivo como el *mysterium* de un modo diferente al modo en el que lo hacen los conceptos. "Este carácter positivo del *mysterium* se experimenta solo en sentimientos. Y estos sentimientos los podemos poner en claro, por analogía y contraposición, haciéndolos resonar sintóticamente" (Otto 1991 14; 2012 22). Por consiguiente, los sentimientos tienen un valor cognoscitivo.

Precisamente, esta preocupación por el valor cognoscitivo de los sentimientos es uno –no el único– de los hilos conductores de los trabajos sobre ética que Otto escribió durante sus últimos años de vida, y que, lamentablemente, son poco conocidos. En 1981, Jack Stewart Boozer editó dichos trabajos –junto con una demasiado larga introducción y un excesivo número de notas de su autoría–, en un volumen titulado *Aufsätze zur Ethik*. Se trata de los artículos "*Wert, Würde und Recht*, *Wertgesetz und Autonomie*", "*Das Schuldgefühl und seine Implikationen*", "*Das Gefühl der Verantwortlichkeit*", "*Pflicht und Neigung. Eine Untersuchung* über *objektiv wertvolle Motivation*" y "*Autonomie der Werte und Theonomie*". Con la excepción del último trabajo, los demás fueron publicados originalmente en diversas revistas entre 1931 y 1932. "*Autonomie der Werte und Theonomie*" fue compuesto por Otto semanas antes de su muerte y publicado tres años después de esta. Dos de estos ensayos (*Das Schuldgefühl und seine Implikationen* y *Wertautonomie und Theonomie*) fueron traducidos al inglés y publicados por G. D.

Alles en el volumen *Rudolf Otto. Autobiographical and Social Essays*. El segundo de estos trabajos, así como el titulado "*Wert, Würde und Recht*" aparecieron en italiano en el año 2010 (*cf.* Otto 2010). La bibliografía secundaria sobre la contribución de Otto a la ética es también escasa (*cf.* Davidson; Küssner; Schütte 1969 84-102). Hasta donde llega mi conocimiento, ninguno de los artículos de Otto ha sido hasta la fecha traducido al castellano.

En este trabajo pretendo ofrecer una presentación de las principales contribuciones a la ética realizadas por el teólogo germano, centrándome para ello en los artículos mencionados y en su conexión con *Lo santo*. A diferencia de la posición de algunos autores, según los cuales es imposible que Otto desarrolle una ética sin renunciar a las posiciones fundamentales de *Lo santo* (*cf.* Baetke 40-44), considero que sucede más bien todo lo contrario, a saber, que lo sostenido en los escritos de naturaleza ética de Otto está en clara consonancia y continuidad con la tesis fundamental de su obra más conocida. Me refiero a la idea de que no todo aquello de lo que sabemos es ello mismo una forma de saber (*wissen*), en el sentido de un proceso representativo, intelectual. Otto pone el ejemplo de lo que sucede con la felicidad profunda producida por el poder fascinante de lo numinoso.

> Por muy intensa que sea la atención, no llegamos a sacarla a la luz de la inteligencia comprensiva, sino que permanece en la irremisible oscuridad de la experiencia inconcebible, puramente sentimental. Y solo mediante la notación escrita de los ideogramas interpretativos puede aludirse a ella. Esto quiere decir para nosotros que es irracional. (Otto 1991 76; 2012 84)

Otto es consciente de la peligrosa ambigüedad del término irracional. Como recordaba más arriba, con este término se refiere a ciertos elementos o aspectos de lo numinoso que no se dejan conceptualizar –valga la redundancia– "con conceptos corrientes y definibles" (Otto 1991 76; 2012 84), pero que, sin embargo, aprehendemos. A esta forma no intelectual, "irracional", de conocimiento es a lo que nuestro autor denomina *gefühlsmässige Erkenntnis*. Esta forma de conocimiento se expresa en enunciados ideogramáticos que nos sitúan ante una realidad que se escapa a nuestra conceptualización. El desafío consiste, como reconoce Otto, en esclarecer en qué consiste esta designación ideogramática, eliminando la

> apariencia de mero sentimiento, llegando así a una explicación unívoca y universalmente válida, y construyendo una teoría fija y bien establecida de lo numinoso con pretensión de validez objetiva y con fuerte trabazón, aunque se sirva de conceptos simbólicos y no de conceptos adecuados. (Otto 1991 76-77; 2012 84-85)

Salvando las diferencias entre lo numinoso y el ámbito de la moral, creo que una de las principales contribuciones de Otto a la ética es precisamente haber puesto de manifiesto el valor cognoscitivo de los sentimientos en este ámbito. Los afectos, las emociones y los sentimientos nos sitúan ante realidades morales como, por ejemplo, los valores, que se resisten a ser aprehendidos del todo por nuestra razón. En este orden de cosas, la ética de Otto tiene no solo el mérito de ser consistente con una de las tesis centrales de *Lo santo* y con la revaloración del ámbito de los sentimientos en la filosofía moral, que tiene lugar desde fines del siglo XIX, sino sobre todo de poner de relieve un tema central de gran relevancia epistemológica y ética: el valor cognitivo de las emociones. A este y a otros aspectos de la contribución de Otto a la ética pretendo referirme en este trabajo. Para ello haré referencia al método utilizado por este autor en sus trabajos de naturaleza ética. A continuación, profundizaré en la noción de *gefühlsmässige Erkenntnis*, mencionada y en dos ejemplos de utilización de este tipo de conocimiento, a saber, el referido al sentimiento de responsabilidad y al sentimiento de culpa. Posteriormente abordaré tres nociones centrales en el planteamiento de Otto, a saber, valor, dignidad y derecho. Daré cuenta, asimismo, del interesantísimo trabajo dedicado a deber e inclinación, para terminar con una referencia a la cuestión de la autonomía de los valores y la teonomía.

El método filosófico de los *Aufsätze zur Ethik*. Otto y el método fenomenológico

Como comentaba, los pocos artículos que Otto dedicó a cuestiones éticas durante los últimos años de su vida abordan asuntos tan centrales como los referidos a la distinción entre deber e inclinación, las diferencias entre valor, dignidad y derecho, la posibilidad de pensar conjuntamente la autonomía de los valores y la teonomía en el ámbito de la moral, el papel que desempeñan los sentimientos, etc. A ellas me referiré por separado más adelante. Un aspecto especialmente interesante de estos análisis es el método que en ellos se utiliza. En este orden de cosas, creo que se puede afirmar que se trata del mismo método aplicado a lo largo de *Lo santo*, a saber, el fenomenológico.

Ciertamente, Otto conocía de primera mano los elementos fundamentales de este método. Téngase en cuenta que su fundador, Edmund Husserl, y él fueron colegas en la Universidad de Göttingen. Husserl fue profesor de esa casa de estudios desde 1901 a 1916. Previamente, Otto había estudiado teología en esa universidad durante tres semestres. Después de finalizar sus estudios en 1894, fue profesor de la misma institución hasta 1915, un año antes de que Husserl abandonara Göttingen. Por consiguiente, ambos autores fueron colegas en la misma universidad. A esta circunstancia se refiere el propio Husserl cuando, al final de su

carta a Otto del 5 de marzo de 1919, después de expresar algunas críticas a la segunda parte de *Lo santo*, escribe: "De los años en Göttingen usted sabe cuánto le aprecio y con qué agrado buscaba siempre el contacto con usted" (Schütte 1969 142).

Dadas las fechas es, pues, prácticamente seguro que Otto conociera tanto las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), como la formulación madura del método fenomenológico que se encuentra en el primer volumen de *Ideas* (1913). Pero, más allá de las coincidencias cronológicas y del hecho de que la primera edición de *Lo santo* apareciera dos años después de que Otto dejara Göttingen, es clara la impronta fenomenológica de los análisis contenidos en esa obra tal y, como elogiosamente reconoce Husserl en la carta mencionada:

> Este libro [*Lo santo*] ocupará un lugar *permanente* en la historia de la auténtica filosofía o fenomenología de la religión. Es su comienzo y su significado radica en que vuelve a los "comienzos", a los "orígenes". En el más bello de los sentidos de la palabra, es "original". Y lo que nuestro tiempo anhela más es justamente que los verdaderos orígenes puedan ser expresados y que, en el más alto sentido, vengan a su palabra, al Logos. (Ibid.)

Sin embargo, Husserl –al igual que Scheler (*cf.* 1954 166; 2007 109)– no comparte los aspectos relativos a la teoría de la conciencia religiosa que se contienen en los últimos capítulos de *Lo santo*, y que se le ofrecen como una "teorización filosófica" de los valiosos análisis eidéticos contenidos en la primera parte de ese libro. Husserl expresa estas reservas con una afirmación un tanto enigmática: "Me parece que, en el Sr. Otto, el metafísico (teólogo) ha llevado en sus alas a Otto el fenomenólogo y, en este respecto, pienso en la imagen de los ángeles que cubren sus ojos con sus alas" (Schütte 1969 141-142).

En cualquier caso, la impronta fenomenológica de los análisis de Otto –tanto en *Lo santo* como en los artículos sobre cuestiones éticas– reside, a mi juicio, en el esfuerzo por remontarse a las cosas mismas, a los "comienzos", a los "orígenes", tal y como el propio Husserl señalaba en el texto anteriormente citado. En este orden de ideas –y a pesar de que al fundador de la corriente fenomenológica le parecía que los análisis de *Lo santo* adolecen de una falta de radicalidad en la distinción entre hecho y *eidos*–, las obras de Otto se caracterizan por el intento de llevar a cabo un análisis eidético de los distintos fenómenos en cuestión. El objetivo último es identificar lo peculiar, lo característico de estos, sus *eide*. Llevar a cabo esta tarea puede resultar especialmente dificultoso cuando se trata de fenómenos originarios. En estos casos, las definiciones no son posibles en sentido estricto. Lo único que cabe es dilucidar el fenómeno en cuestión. Es lo que sucede con la categoría de lo santo. A ello se refiere el mismo Otto:

> Pero como es enteramente *sui generis* (la categoría de lo santo), no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; solo cabe dilucidarla. Únicamente puede facilitarse su comprensión de esta manera: probando a guiar al oyente por medio de sucesivas delimitaciones, hasta el punto de su propio ánimo en donde tiene que despuntar, surgir y hacérsele consciente. Este procedimiento se facilita señalando los análogos y los contrarios más característicos de lo numinoso en otras esferas del sentimiento más conocidas y familiares, y añadiendo: "Nuestra incógnita no es eso mismo, pero es afín a eso y opuesta a aquello. ¿No se te ofrece ahora por sí misma?". Quiere decirse, en suma, que nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra, solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu. (Otto 1991 7; 2012 15)

Tal y como Scheler comenta en *De lo eterno en el hombre*, el objetivo de este método negativo es situar la mirada en el fenómeno mismo, distinguiéndolo de aquello que se le opone radicalmente y de lo que fácilmente pudiera identificarse con este, para así poner ante la mirada al "fenómeno desnudo" (Scheler 1954 110; 2007 157). Este es, según Scheler, el camino que lleva a la *intuición fenomenológica de la esencia*, al, si cabe hablar así, "enfrentamiento directo con el fenómeno mismo" (*ibd.*; *cf.* Crespo 2016). Según el editor de los *Aufsätze zur Ethik*, la identificación de Otto con el método fenomenológico en esos ensayos reside justamente en el hecho de que nuestro autor toma como punto de partida y de referencia últimamente válido la experiencia y la vivencia inmediata (*cf.* Otto 1981 2). En este orden de cosas, Otto sostiene que todas las consideraciones sobre cuestiones éticas centrales, como las referidas al sujeto moral, a la acción, a la responsabilidad, a la libertad, etc., están condenadas al fracaso, si se piensa que estas son obtenidas por medio de reflexiones y no mediante la vivencia inmediata. El punto de partida es, pues, lo dado inmediatamente, los datos de la experiencia. De manera que el significado del sentimiento de culpa no es algo que pueda ser enseñado (*gelehrt*) en cuanto tal, sino tan solo esclarecido (*aufgeklärt*). Ello es así, porque es conocido de un modo diferente al conceptual. Se trata de lo que Otto denomina *gefühlsmässige Erkenntnis*, y a lo cual me referiré más adelante. A este primado de la atención a las vivencias frente al de las hipótesis es a lo que Otto llama "fenomenología primera". En este sentido, es importante notar que el autor de *Lo santo* no pierde de vista que no se trata de una investigación empírica, como la que tiene lugar en la psicología, cuyos resultados se obtienen mediante la "percepción por el sentido interno", sino de una investigación eidética, cuyo punto de partida es la experiencia, pero cuyo objetivo es la determinación de la esencia del fenómeno estudiado, la cual es de naturaleza ideal.

El conocimiento según los sentimientos (*gefühlsmässige Erkenntnis*) y su rendimiento moral

Uno de los aspectos más significativos de la contribución de Otto a la ética es, a mi juicio, la recuperación del valor cognoscitivo de los sentimientos en consonancia con lo expuesto en *Lo santo*. Recuérdese que en esa obra se señalaba que "del objeto numinoso solo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo" (Otto 1991 13; 2012 21). En este sentido, Otto critica la equivocación que representa, según él, la idea de que los predicados racionales agotan la esencia de la divinidad. Esta visión no habría sido capaz de encontrar un modo de respetar el carácter irracional de la divinidad, conservándolo vivo en la emoción (sentimiento) religiosa. La consecuencia no fue sino la racionalización unilateral de la idea de Dios, y el consiguiente olvido de los componentes irracionales que entran en ella, que aluden a una "oscuridad profunda", de la cual no puede dar cuenta el conocimiento conceptual, sino un conocimiento de orden diferente, a saber, uno según los sentimientos (*gefühlsmässige Erkenntnis*) (*cf.* Otto 1991 76; 2012 84).

Con "sentimiento" (*Gefühl*), en sentido estricto, Otto no se refiere a todo aquello que en nosotros no es representación o voluntad, como, por ejemplo, el placer y el displacer, sino que se refiere al sentimiento como una forma de conocimiento, o como una introducción a este, como un conocimiento aún confuso, poco claro, no penetrado por el acto de reflexión, pero que constituye un primer acceso al objeto, y el juez para el conocimiento reflexivo, mediado de este (*cf.* Otto 1981 260-261). Por consiguiente, *Gefühl* no alude aquí a estado o movimiento emocional alguno, sino que se trata de una vivencia intencional. Se trata, sostiene Otto, de un *Fühlen* en el sentido de un *Wahrnehmen* (*cf. ibd.*). Así nos encontramos con dos momentos del *Fühlen*: por un lado, la aprehensión de la realidad de una cosa y, por otro, la introducción a la aprehensión clara de qué sea la cosa.

En conexión con lo que vengo señalando, en el ámbito de la ética, los conceptos racionales serían insuficientes para caracterizar determinados sentimientos que son moralmente relevantes. Es lo que sucede con el sentimiento de culpa, que no puede ser "enseñado" (*gelehrt*) en sentido propio. Puede ser explicado (*aufgeklärt*) solo en la medida en que ha sido aprehendido *gefühlsmässig*. Es sobre la base de esta peculiar aprehensión del sentimiento de culpa sobre la que se construye el conocimiento de este, lo cual no siempre sucede necesariamente: puedo saber de mi culpa sin tener un claro conocimiento de ella. Esta aprehensión preconceptual, preteórica, en definitiva, *gefühlsmässig*, constituye la base o el núcleo del "dolor" experimentado por ella y del claro conocimiento de esta (*cf.* Otto 1981 131). Lo importante aquí, señala Otto, es que no nos encontramos con un mero elemento marginal

al conocimiento de haber llevado a cabo una acción incorrecta. No se trata de un mero estado sentimental, como el placer o el displacer, sino que tiene un carácter instrumental (*cf. id*. 132). En y a través de mi dolor descubro lo que he hecho. Es entonces cuando conozco en él y a través de él el disvalor de mi acción.

Por último, un aspecto especialmente interesante de los análisis de Otto acerca del valor cognoscitivo de los sentimientos tiene que ver con los presupuestos e implicaciones ontológicas y morales de estos. Nuestro autor distingue cinco tipos de implicaciones. Me referiré brevemente a ellas.

1. *Implicación del carácter cognitivo del sentimiento de culpa*. Cuando me reconozco culpable de un determinado acto, este "re-conocimiento" es un "conocimiento", un volver a conocer. En el mismo acto conozco que soy un cognoscente y no alguien que fantasea. Puede también suceder que permanezca en el *gefühlsmässige Erkenntnis* de mi culpa y no saber que en ese acto sé de mí.

2. *Implicación de la responsabilidad*. Sentirse culpable de una determinada acción implica un (a) estar cargado con una culpa (*Schuldbeladen-sein*) y un (b) ser-responsable (*Verantwortlich-sein*). Lo primero está implicado en el sentimiento de culpa como un enunciado de valor, mientras que lo segundo lo está como un enunciado ontológico. (a) y (b) no son meros contenidos de conciencia, sino auténticos conocimientos. (b) no es una hipótesis construida sobre la reflexión de que solo un ser responsable puede ser culpable, sino que en el mismo sentimiento de culpa me descubro, directa e inmediatamente, como responsable, lo cual constituye una primera implicación ontológica, no la única, de ese sentimiento.

3. *Implicación de la libertad*. Soy responsable, porque soy un ser que comprende, porque, en definitiva, soy y soy libre. Como Otto señala, todos estos momentos ónticos son presupuestos de la posibilidad de la responsabilidad, que constituyen momentos de la vivencia inmediatamente implícitos, y de los que sé en un primer momento de forma oscura y posteriormente de un modo más claro.

4. *Implicación de la objetividad de los conceptos morales fundamentales*. Al mismo tiempo, aquel que, por ejemplo, experimenta el sentimiento del deber, del "tú debes", sabe que hay algo en el objeto del cual surge este deber.

5. *Implicación del conocimiento del yo*. Del mismo modo que en el pensar no hay un simple "se piensa" (*es denkt*) impersonal, el sentir y el actuar son siempre necesariamente un pensar mío, tuyo o de otro. En el caso de la conciencia de culpa se trata de *mi* conciencia. La tesis de Otto al respecto es que en los sentimientos morales como, por ejemplo, el de culpa, la patencia del yo a sí mismo es mucho mayor que en el

pensamiento. Por eso, es mucho más originario decir *peccavi ergo sum* que *cogito ergo sum*. La patencia del yo es especialmente "fuerte" en el "*mea* culpa, *mea* culpa, *mea* maxima culpa" (Otto 1981 147). Este yo, sostiene Otto, no es ningún momento que acompañe a las acciones o a sentimientos como el de responsabilidad o culpa, sino que se trata de un sujeto que se sabe a sí mismo como sujeto en esas diversas acciones y sentimientos, un *Selbst* que se aprehende a sí mismo como idéntico a través del tiempo.

Análisis de dos sentimientos morales: culpa y responsabilidad

A lo largo de la explicación de los diversos aspectos metodológicos de los análisis éticos de Otto, he tenido ocasión de referirme a dos sentimientos morales analizados con especial detenimiento por él, a saber, la culpa y la responsabilidad. En el pormenorizado análisis de estos sentimientos se percibe claramente la impronta fenomenológica de estos. A continuación, quisiera referirme a algunos de los principales rasgos de estos fenómenos morales en cuanto tales. Comenzaré con el sentimiento de culpa.

Otto comienza sus análisis en torno a este peculiar sentimiento con dos observaciones preliminares. En primer lugar, es importante señalar que el sentimiento de culpa es un complejo de dos sentimientos, o momentos, más simples, a saber, el arrepentimiento (*Reue*) y la vergüenza (*Scham*). Aunque ambos sentimientos están vinculados entre sí, son diferentes. No es lo mismo arrepentirse de una mala acción que avergonzarse de esta. Ambos son sentimientos de displacer (*Unlustgefühle*). Sin embargo –y esta es la segunda observación preliminar–, estos sentimientos son vivencias intencionales. A diferencia de determinados estados subjetivos de la conciencia que pueden calificarse como displacenteros, y que, ciertamente, tienen una causa, pero no un objeto intencional, sentimientos de displacer como el experimentar agrado (*Wohlgefallen*) o desagrado (*Missfallen*) tienen, al igual que el percibir, el querer, el desear y el conocer, una relación con un objeto (*cf.* Otto 1981 128-129). Esto es lo que permite clasificar las diversas clases de *Wohlgefallen* y de *Missfallen* según los diversos tipos de sus objetos intencionales. Así, el dolor o el desagrado del arrepentimiento, en cuanto dolor o desagrado por haber realizado una acción contraria a una norma, se diferencia de otros tipos de dolores o desagrados (*cf. id.* 129). Al mismo tiempo, esto pone de manifiesto que el sentimiento de culpa implica el conocimiento de que he realizado una acción contraria a una norma. Lo mismo sucede con el otro momento presente en este sentimiento, a saber, el sentimiento de vergüenza. Ciertamente, puedo experimentar vergüenza del mismo hecho del que me arrepiento, pero se trata de vivencias distintas en tanto que ambas apuntan a aspectos

diferentes del objeto. La vergüenza apunta a la "fealdad" (*Hässlichkeit*), mientras que el arrepentimiento se refiere a la maldad (*Bösheit*). Otro criterio para distinguir los sentimientos de *Missfallen* es su carácter emocional. Desde este punto de vista, sentimientos como el fastidio y la ira son diferentes. Lo mismo sucede con la vergüenza y el arrepentimiento. Ello se refleja cuando se habla del *dolor* del arrepentimiento y del *tormento* de la vergüenza. Aquello de lo que me avergüenzo "me atormenta", mientras que de lo que me arrepiento "me duele". También se suele hablar de arrepentimiento "amargo" y de vergüenza "enrojecedora". Expresiones de este tipo ponen de manifiesto las diferencias de carácter emocional de estos diversos tipos de sentimientos.

Retomando algunos aspectos que he señalado con anterioridad, Otto distingue entre el sentimiento de culpa (*Schuldgefühl*) y el conocimiento claro de esta (*geklärte Schulderkenntnis*). Ambos son vivencias intencionales, pero se diferencian en que el sentimiento de culpa tiene un carácter preconceptual, preteorético, del mismo modo que el sentimiento de verdad es una cierta posesión de esta, aunque en una forma diferente a lo que tiene lugar en el conocimiento teorético (*cf.* Otto 1981 131). Me he referido suficientemente a esta interesantísima cuestión epistemológica en líneas anteriores.

Por lo que se refiere al sentimiento de responsabilidad, Otto emprende también una labor de pormenorizado análisis guiado por el interés por la "cosa misma" de la responsabilidad. La idea predominante en este análisis es la de las implicaciones o presuposiciones del fenómeno analizado. En este orden de ideas, se distinguen cuatro momentos del ser capaz de actuar responsablemente. En primer lugar, se alude a la voluntad. Solo un sujeto dotado de voluntad y capaz de comprender el sentido de su actuar es susceptible de ser responsable, de modo que la medida de la responsabilidad de este sujeto depende del grado –si cabe hablar así– de comprensión de la eventual acción. Dicho más sencillamente, para ser responsable es preciso comprender qué es bueno y qué es malo (*cf.* Otto 1981 151). En segundo lugar, solo un yo puede ser responsable de mi acto. Por consiguiente, un segundo momento o presupuesto de la responsabilidad tiene que ver con el "hecho óntico de un yo existente". Yo puedo ser responsable de un acto pasado porque hoy soy el mismo yo que realizó ese acto. Al mismo tiempo, señala Otto, en la conciencia de mi responsabilidad está implícita la conciencia de esta identidad (*cf.* Otto 1981 152). En tercer lugar, la responsabilidad va íntimamente unida con la libertad, la cual es entendida por Otto como la posesión de "fuerzas volitivas" (*Willenskräften*) propias vinculadas con la facultad moral de juzgar. En cuarto y último lugar, nuestro autor menciona, en clara conexión con el tercer momento, otro momento más del actuar responsable. Se trata del poder de elegir libremente.

Valor, dignidad y derecho

Uno de los ensayos éticos centrales de Otto es el dedicado a las nociones de valor, dignidad y derecho. El objetivo central de este es responder a la pregunta por las categorías fundamentales de la ley moral. Como él mismo afirma, al plantear esta cuestión encontró también la respuesta a la pregunta por el fundamento de estas. Las leyes morales son aquí consideradas no tanto como leyes, sino como mandatos (*Gebote*). Los fundamentos de estos mandatos o exigencias (*Forderungen*) son, en principio, dos, a saber, el valor y el derecho (*Recht*). Del seguimiento de estas exigencias resulta la dignidad (*Würde*) de la buena voluntad.

De lo anterior se desprende una clara delimitación terminológica. *Dignidad* es una cualidad positiva que solo puede ser portada por la voluntad en la medida en que responde a las exigencias planteadas por los valores o por los derechos. Solo el sujeto volente tiene esta dignidad, la cual es diferente de cualquier otra cualidad de valor (*cf.* Otto 1981 82). Ciertamente, Kant utilizó este término para referirse al valor específico del ser humano frente al "precio" (*Preis*) de las cosas. Por su parte, Otto sitúa entre precio y dignidad la idea del "valor objetivo" y sostiene que lo que Kant llama "cosa" (*Sache*) puede eventualmente tenerlo. En cualquier caso, el término "dignidad" es utilizado por nuestro autor exclusivamente como predicado moral. A la teoría de la dignidad así entendida es a lo que Otto llama "moral".

Los valores constituyen, pues, un fundamento del carácter de deber o exigencia que tienen ciertas acciones. Dicho de otro modo, de los valores resulta una pretensión o exigencia (*Anspruch*) a ser honrados y obedecidos. Existen, por tanto, respuestas debidas al valor. Otto reprocha a la "ética del valor" el haber desatendido este carácter de los valores como "legisladores" en aras de acentuar su carácter de bienes. Sin embargo, estos no constituyen la única fuente de exigencias morales. De hecho, la mayoría de los deberes que tenemos con respecto a los otros hombres no surgen de valores. El ejemplo que Otto pone es el del trabajador que "vale" su sueldo. La pretensión de este no se funda en un "valor interno", sino en la prestación realizada por él. Él puede exigir su sueldo, no por ese supuesto valor, sino porque es su *derecho*. Aquí –señala Otto– el razonamiento no es: este hombre se ha hecho valioso por su prestación y por tanto puede exigir su sueldo, sino que el hecho de su prestación constituye un nuevo momento, a saber, un "derecho" y este constituye el fundamento de una exigencia. Al igual que la exigencia procedente de un valor objetivo, la procedente de un derecho incluye un "tú debes" (*cf.* Otto 1981 84) que no procede de promulgación alguna. Así la proposición "todo trabajador merece un salario" no es una sanción positiva (*Satzung*), sino una ley moral, a saber, que la aceptación de la prestación obliga al aceptante a pagar un

salario. A estos derechos que no proceden de una sanción positiva Otto los denomina "derechos naturales", en la medida en que se fundan *in natura rei*. Reside en la naturaleza de la pretensión el que esta obligue a pagar un salario. De hecho, los valores morales más elevados surgen precisamente en la esfera de lo exigido en cuanto fundado en derechos y en "derechos naturales". Vistas así las cosas, la validez de un mandamiento como "no matarás" no procedería del valor de la vida del prójimo, sino simplemente de que es un prójimo y que, si se atentara contra él, se estaría atentando contra el derecho que él tiene ante los demás hombres. Muy gráficamente Otto afirma que matar a alguien no es solo una crueldad, sino una injusticia.

En este orden de ideas, Otto considera que en el ámbito de los derechos de unos frente a otros puede darse también el fenómeno de la "autoprivación de los derechos" (*Selbstentrechtung*). Es lo que sucede cuando desprecio el derecho de otro. En ese caso, no merezco que el otro respete el mío. El ladrón pierde su derecho a la verdad de las afirmaciones de aquel al que ha robado, el enemigo que en la guerra desprecia mi derecho, pierde su derecho a que yo respete el suyo (*cf.* Otto 1981 93).

Dando un paso más en sus análisis, Otto plantea una tercera fuente de exigencias morales. Hay ciertos deberes, especialmente graves, que no surgen ni de valores ni de derechos. Para las exigencias de las que surgen estos deberes Otto no tiene un nombre especial, sino que se refiere a ellas como "exigencias ideales" o de "derecho superior" (Otto 1981 94). Un deber tal existe en el caso del agradecimiento. El amor benevolente de otra persona suscita en el receptor el sentimiento de agradecimiento y este se expresa en lo que Kant denominó "agradecimiento práctico", el cual se traduce en obras con respecto al bienhechor. Ciertamente, el sentimiento de agradecimiento –al igual que cualquier otro sentimiento– no puede ser exigido. Tan solo lo puede ser el "agradecimiento práctico" a través de obras que tengan al bienhechor como destinatario. Incluso cuando el sentimiento del receptor del amor originario no le inclina especialmente a ello, puede y debe responder con obras a este amor. En este caso, piensa Otto, las obras de agradecimientos son estricta y objetivamente exigidas, lo cual no significa que el bienhechor –quien actuó por amor– las exija. Sin embargo, puede sentirse profundamente herido por no haber encontrado un amor recíproco. Cuanto más sincero y gratuito es el amor, cuanto menos piensa en una contraprestación, más "merece" agradecimiento práctico.

En resumen, los valores, derechos y esta tercera fuente son fundamentos de validez de exigencias morales. A tales exigencias Otto las denomina, siguiendo a Kant, "imperativos categóricos". De este modo, Otto halla la primera respuesta a la pregunta por la posibilidad de un imperativo categórico. Esta pregunta significa, sobre todo, la pregunta

por la *validez* que podría tener. El sujeto no sigue un imperativo categórico ciegamente, sino que en la decisión moral comprende que debe llevarla a cabo y por qué (*cf.* Otto 1981 100).

Deber e inclinación

Uno de los trabajos éticos más brillantes de Otto es el dedicado a la distinción entre deber e inclinación, el cual se plantea no como un simple comentario a las tesis kantianas al respecto, sino como una investigación acerca de la motivación objetivamente valiosa. En él se parte de los elementos fundamentales de la posición de Kant al respecto, a saber:

1. Una voluntad no puede ser buena si no está dirigida a lo que el filósofo de Königsberg denomina *objektiv Gutes* (objetivamente bueno). En esto consiste para él una acción correcta. La corrección de esta acción –y de este modo su carácter de deber– no surge nunca de nuestra inclinación, de nuestros intereses, sentimientos, deseos o apetencias, sino independientemente de todos estos.

2. Una voluntad que realiza una acción conforme al deber no es por ello aún buena. Lo es solo cuando su carácter de deber –a través de la impresión que este causa en el *Gemüt* (ánimo) y que Kant llama *Ehrfurcht vor der Pflicht* (respeto por el deber)– constituye el motivo de la acción.

3. Incluso en este caso no poseería aún la dignidad específica de la voluntad moral, si no fuera *in ipso actu* una voluntad libre que reconociera y afirmara autónomamente el deber. La buena voluntad actúa por el motivo, pero este no ha de ser interpretado como una suerte de necesidad psicológica, como la causa del acto voluntario. La voluntad, por tanto, es buena solo cuando reconoce libremente el deber y no de una manera forzada. Cuando esto sucede hablamos de "dignidad" (*Würde*) de la acción.

4. La corrección de una acción y su carácter de deber se convierten en motivo en la medida en que esta corrección impresiona a mi ánimo (*Gemüt*), lo cual se expresa en el respeto por el deber. Es importante no perder de vista que la idea de lo moralmente debido o correcto no se constituye merced a este sentimiento del deber, sino tan solo la posibilidad del querer moral.

5. La voluntad que obedece libremente al deber porta valor moral. Es una voluntad buena. En este sentido, Otto parece indicar que esta bondad de la voluntad que libremente sigue el deber es diferente de lo que habitualmente llamamos "valor". Esa cualidad positiva de la voluntad es lo que él llama "dignidad".

6. Kant distingue estrictamente entre motivación por deber y motivación por interés.

Otto reconoce estas tesis kantianas que acabamos de recordar, pero difiere del regiomontano fundamentalmente en cuatro puntos. En primer

lugar, Otto piensa que la diferencia entre actuar movido por el deber y actuar movido por un interés no coincide necesariamente con la diferencia entre actuar libre y actuar no libre. Sería, pues, posible seguir un deber no libremente y un interés libremente. En segundo lugar, Otto sostiene que hay sentimientos (*Gefühle*) e intereses que, al igual que el sentimiento del deber libremente seguido, confieren –cuando son seguidos libremente– un valor que es diferente del de la obediencia al deber, pero que no por ello deja de ser valor y que pertenece a la esfera de lo que denomina dignidad. En tercer lugar, Otto señala que una voluntad motivada por el sentimiento del deber es, ciertamente, una voluntad buena, pero una voluntad motivada solo por el sentimiento del deber no es aún la voluntad perfecta. A la perfección de la bondad moral pertenece la interpenetración del sentimiento del deber con los impulsos (*Antriebe*) de intereses nobles (*edle Interessen*). En cuarto y último lugar, nuestro autor considera un error pensar que todos los intereses son, en última instancia, intereses egoístas camuflados o intereses en la felicidad propia entendida como placer subjetivo. A continuación quisiera referime a los argumentos principales que Otto utiliza para apoyar estos cuatro puntos de diferencia con respecto al planteamiento kantiano.

Como acabo de señalar, Otto coincide con Kant en el reconocimiento de la diferencia estricta que existe entre la motivación por interés y la motivación por deber. Se trata de una diferencia que se percibe inmediatamente en todos los tipos de interés. Por muy noble que sea un interés, existe una diferencia cualitativa entre el obrar movido por este y el obrar movido por deber. Esta diferencia se articula en cuatro diferencias específicas. En primer lugar, en todo interés falta el momento característico del deber, a saber, el momento del "obedecer" (*cf.* Otto 1981 178). Puedo seguir mi inclinación, pero no propiamente obedecerla. En segundo lugar, la inclinación puede convertirse en pasión. Esto no sucede en la obediencia al deber. En tercer lugar, la obediencia al deber supone en un doble sentido que he comprendido de qué se trata. Así, por ejemplo, tengo que comprender qué son la ciencia o el arte antes de dirigir mi interés a ellas. Pero una vez que he comprendido en qué consiste la ciencia y en mí surge el interés por ella, no es necesario saber comprender algo más para sentirme atraído por ella. En el caso de la obediencia al deber es diferente. Después de que he comprendido el sentido de una acción, tengo que comprender lo fundamental, a saber, "que el objeto, en virtud de su valor o derecho, puede *exigir* y qué sea exigir" (*ibd.*). En cuarto lugar, en cuanto sucesos psíquicos, el sentimiento de deber y el interés son diferentes y su modo de "mover" es diferente. El "tú debes" nunca es polar. O debo hacer algo o debo omitirlo. El deber como tal es siempre positivo. Con el interés es diferente. Al interés positivo se le opone un interés negativo (amor-odio).

Otra de las tesis novedosas de Otto frente al planteamiento kantiano es la referida a la posibilidad de que una voluntad motivada por intereses sea buena. Aquí es importante retener que, para nuestro autor, "interés" no alude siempre al mero interés en el placer en general o en el placer propio. El interés en una cosa es diferente del placer en una cosa y del placer en general. En relación con este punto, Otto considera que es falso que el hombre siempre obre por interés –ya que también obra por deber–, y que aquel que obra por interés obre siempre por su placer o "felicidad". Un objeto me interesa cuando es capaz de llamar mi atención. Un interés tal no es él mismo un placer, puesto que mi atención puede estar "cogida" (*gefesselt*) tanto cuando el objeto me provoca miedo, ira, asco, temor, etc., como cuando me entretiene, alegra, divierte, etc. En ambos casos tengo un interés. Se trata, por consiguiente, de un tercer factor junto con el placer y el displacer, de un –escribe Otto– *Gespanntsein der Seele* (estar tensa el alma) (*cf.* Otto 1981 180), que apenas puede ser descrito como un sentimiento, y que se puede disolver sin efecto alguno o convertirse en un desear positivo o negativo que, a su vez, se puede convertir en motivo de un querer.

Por consiguiente, existen intereses que pueden llegar a mover la voluntad. Estos pueden ser respecto de uno mismo o respecto a otro o a algo que yo no soy. Los primeros, como veíamos antes, no son siempre intereses en mi placer. Es más, tener intereses con respecto a sí mismo tiene un valor objetivo. En este orden de cosas, llamar "egoísta" a un hombre que está sinceramente interesado en su propia moralidad no tendría sentido. Solo puedo ser egoísta en relación con otro. No soy egoísta cuando sigo mi propio interés, sino cuando lo sigo despreciando el interés del otro. Tampoco el interés en el otro, propio, por ejemplo, del altruismo, es reductibe al interés propio.

Especialmente interesantes son los análisis de Otto acerca de las semejanzas y diferencias entre el amor y el interés. Ambos coinciden en no ser placer, en su capacidad de otorgar placer y en la característica de tener un opuesto polarmente. A causa de esta concordancia, Otto llama al amor y a la inclinación en general y a sus formas "interés". En este orden de cosas, el amor tiene un parentesco objetivo con el interés por los valores objetivos. Ahora bien, los intereses son nobles cuando se refieren a valores objetivos, mientras que el amor tiene belleza o nobleza en él mismo. Los pormenorizados análisis fenomenológicos de Otto conciernen diferentes aspectos del amor, como, por ejemplo, el referido a la diferencia entre el amor a los valores y el amor en sentido propio, los cuales tienen una calidad diferente, que se especifica en virtud de la calidad del respectivo valor objetivo que a través de ellos es amado. La principal conclusión de estos análisis es la puesta de relieve de la exclusión por parte de Kant de la inclinación y del interés, de la clase

de los motivos objetivamente valiosos. Por su parte, Otto sostiene que tanto la inclinación (*Neigung*) como el afecto (*Zuneigung*), el amor al valor y ciertos intereses como el interés por mí pueden ser motivos objetivamente valiosos del actuar valioso (*cf.* Otto 1981 190). Igualmente –como ya hemos señalado–, se defiende la idea de que los intereses no son solo los intereses en el placer subjetivo, sino que hay intereses objetivamente valiosos, y que incluso el interés en el placer puede portar un valor objetivo.

En su examen de la bondad de la voluntad como voluntad obediente, Otto pone de manifiesto que la obediencia al deber no es sustituible por el amor. Con ello quiere indicar que una acción debida con respecto al prójimo no puede ser realizada como si se tratara de un "regalo de amor". Si así lo hiciera, obraría indignamente al "regalarle" algo que en realidad le corresponde (*cf.* Otto 191-192). Una acción en la que una inclinación ocupa en la motivación el lugar del deber no puede ser una acción loable. El amor tiene, más bien, la propiedad de hacerme –si cabe hablar así– más perceptivo de los deberes para con los otros, pero no de suprimirlos. En los análisis de Otto, una voluntad perfectamente buena es aquella que reúne en sí todos los motivos buenos y no es realizada por solo uno de ellos. Incluso la acción del buen samaritano no es perfecta, si solo sucede por misericordia y no al mismo tiempo por el reconocimiento de que el sufriente tiene un derecho a su ayuda. Pero, al mismo tiempo, si la motivación del samaritano fuera exclusivamente el "frío deber" y este no estuviera "animado" por la inclinación, no se trataría de una acción perfecta *idealiter*. Lo mismo sucede con el amor a la patria, pues amarla únicamente por deber no sería perfecto, pero tampoco lo sería amarla exclusivamente por inclinación. Esto vale, según Otto, para todo amor a los valores. Las acciones *idealiter*, es decir perfectas, son aquellas que quieren a estos tanto por deber –en la medida en que se les da la respuesta que estos exigen–, como por inclinación. Pero la pregunta sigue abierta: ¿qué es mejor, más valioso, auxiliar al menesteroso porque su dignidad nos lo exige (deber) o porque lo amamos a él o a un valor objetivo? La respuesta de nuestro autor a esta difícil pregunta es un tanto vacilante. Esta consiste en sostener que la conciencia del deber es el esqueleto, pero el esqueleto no es nunca más valioso que aquello que porta.

¿Qué relación existe entonces entre conciencia de deber y amor (como forma de inclinación)? Ciertamente, el uno no es derivable del otro, ni el otro del uno. Sin embargo, uno puede ser "despertado" por el otro, y en este caso, piensa Otto, el deber tiene prioridad. "Si quieres llegar a amar a alguien, cumple primero tu deber con él". Nuestro autor piensa que es casi imposible que ese deber no deje surgir en sí el amor. Ciertamente, el amor no necesita de la conciencia del deber para

operar, pero, de algún modo, aparta en el ánimo las dificultades para que el deber aparezca. Como decíamos antes, el amor puede hacernos más perceptivos al hecho de que el otro es un sujeto de exigencias (*Ansprüche*) dirigidas a nosotros.

Los análisis de Otto sobre el deber y la inclinación finalizan poniendo de relieve que la voluntad no es el hombre todo, y que, por consiguiente, el ideal del ser humano no es el ideal de la voluntad perfectamente buena. A este ideal pertenecen "cosas" que son independientes de la voluntad como, por ejemplo, que el ser humano se abra a la vivencia profunda de los valores, que de este modo participe en lo que es y en lo que acontece, que no solo actúe, sino que también en su acción se refiera a otros.

Autonomía de los valores y teonomía

La última cuestión de naturaleza ética a la que qusiera referirme en este trabajo es abordada por Otto en el ensayo, publicado póstumamente, que lleva por título *Autonomie der Werte und Theonomie*. El objetivo inicial de este texto es la crítica a la posición de Nicolai Hartman expuesta al final de su Ética (*cf.* Hartmann 1949 808-821; 2011 840-852). Hartmann se refiere concretamente a cinco antinomias, que divide en dos grupos. Las primeras tres de ellas conciernen a las divergencias en contenido, mientras que las dos últimas atañen al problema de la libertad. La primera de las antinomias del primer grupo es la de "la orientación práctica global o la de la tendencia al más acá y más allá" (Hartmann 1949; 2011 825). Según este autor, toda religión tiende a un más allá mejor, de modo que el más acá no tiene un valor propio. Los auténticos valores, la vida verdadera está en ese más allá. Tender, por tanto, a los valores de este mundo sería malo. La consecuencia no sería sino "la devaluación del más acá, la renuncia del hombre a la vida dada, y, en la idea, la huida general del mundo" (Hartmann 1949; 2011 826). En la ética sucedería lo contrario, en la medida en que está orientada completamente al más acá. Tender al más allá sería contrario a los valores, ya que la materia de estos se refiere a la conducta concreta de los hombres de este mundo, un "despilfarro y un desvío de la fuerza moral de los verdaderos valores y de su realización y, por eso, inmoral" (*ibd.*). La segunda antinomia apunta a la contradicción que existiría en la relación entre el hombre y la divinidad en cuanto esta es el sustrato supremo de valor. Para el hombre lo más importante es él mismo. "Que para él hubiera por encima algo en el cielo o en la tierra, aunque fuera Dios mismo, sería éticamente erróneo, inmoral, una traición al hombre –el cual únicamente está orientado hacia el hombre" (Hartmann 1949 812; 2011 844). La tercera antinomia se refiere a la tesis central de toda ética, a saber, la autonomía de los valores éticos. Estos son valiosos por ellos mismos y no por algo distinto. La antítesis opuesta a esta

tesis sería la que –siempre según Hartmann– constituiría el aspecto central de cualquier ética teónoma, a saber: "toda exigencia moral del deber es, en el fondo, mandato de Dios, expresión de su voluntad y, por eso mismo, su contenido es sentido por el hombre, al que se dirige el mandato, como valor moral" (*ibd.*). Los valores morales serían, por consiguiente, heterónomos. La cuarta y la quinta antinomias constituyen las "antinomias de la libertad" (*cf.* Hartmann 1949 817; 2011 828 y ss.), y son, para Hartmann, las más fuertes. La primera de ellas es denominada la "antinomia de la providencia", mientras que la segunda recibe el nombre de "antinomia de la redención". La primera apunta a la contradicción existente entre, por un lado, la libertad del ser humano para autodeterminarse y el "determinismo final de la providencia divina" (*cf.* Hartmann 1949 815; 2011 829) que, en última instancia, eliminaría la libertad humana. Por su parte, la "antinomia de la redención" (*cf.* Hartmann 1949 817; 2011 831). En su explicación Hartmann insiste en el carácter de carga que la culpa moral tiene para el ser humano. En el concepto religioso del pecado se añadiría un segundo elemento, a saber, que esta carga hace también al hombre malo, incapaz de lo bueno, lo que obstruye "el camino hacia su elevación moral" (*cf.* Hartmann 1949 818; 2011 832). Es justamente aquí donde "se encuentra el punto de partida para la obra de Dios en el hombre, la redención" (*ibd.*) De esta forma:

> el mal no es en absoluto propiamente la mala acción o la mala voluntad –puesto todo esto no puede ser anulado en absoluto, tampoco debe ser eliminado en la redención, más bien solo es "perdonado" –no es imputado–, sino que el mal auténtico es la carga, el tener que portarla, y el estar moralmente impedido por la carga. (Hartmann 1949 817-818; 2011 850)

Por consiguiente, la tesis de esta antinomia es el hecho de que el pecado es algo sustancial al hombre, inseparable de él y de su obrar, y la antítesis viene dada por el hecho de que la redención es justamente la pérdida o descarga del pecado. Hartmann critica la idea de posibilidad de la eliminación de la culpa que, según él, "persiste necesariamente en tanto que existan valores que la condenen. Sobrevive a la persona, como también el mérito moral la sobrevive" (Hartmann 1949 819; 2011 850).

La crítica de Otto a la posición de Hartmann insiste en su confusión sobre la idea religiosa de que los seres humanos son incapaces de obtener la salvación. Esta procede solo de Dios, no porque nuestra voluntad sea demasiado frágil, sino porque la salvación está fuera del alcance de nuestros esfuerzos volitivos. Otto quiere dejar claro que es posible otro punto de vista, a saber, el que Dios crea seres libres que enfrentan la posibilidad de la salvación o de la condenación de modo que son responsables si obtienen la primera o la segunda. En resumen, podemos decir que son dos las objeciones que Otto realiza a las antinomias que

Hartmann ve entre religión y ética. En primer lugar, la concepción de este autor según la cual la religión estaría completamente orientada al más allá, de modo que este mundo del más acá no tendría valor alguno, ignoraría un punto central del cristianismo: Dios es el creador y el mundo es su obra –y una obra buena–. Este mundo está orientado al prójimo como "lugar" en el que poner en práctica los mandamientos divinos. Así, el mandamiento del amor al prójimo es, ciertamente, intramundando, pero ello no quita que aquel que ame a su prójimo esté al mismo tiempo cumpliendo la voluntad de Dios. En relación con este punto y como señálabamos antes, la antinomia más difícil e importante para Hartmann es la que se da en torno a los conceptos de salvación, gracia y perdón, acerca de los cuales, según Otto, la ética no sabe ni puede saber nada. El centro es aquí realmente el perdón y la exigencia de perdonar, en otras palabras, la "redimibilidad" del pecado y la culpa, que Hartmann ve como un error fatal. Por su parte, Otto señala que la "redimibilidad", la exigencia de redención –esto es, de absolución, de perdón de la ofensa, de la remisión de la culpa y de la liberación de la conciencia de la presión de la culpa– no reside solo en la religión, sino también profundamente en la ética. De hecho, se encuentra donde la ética alcanza su punto más profundo y trata las más profundas relaciones éticas: las de persona a persona. La conciencia exige el perdón de corazón del otro para su propia liberación y purificación.

La segunda objeción de Otto contra las antinomias señaladas por Hartmann, especialmente la referida a la autonomía de los valores (lo valioso es bueno en y de sí mismo) y la teonomía moral (lo valioso es lo que Dios quiere). Es la antinomia entre ley moral y voluntad divina, entre ética autónoma y ética autoritativa. En su argumentación, Otto parte de reconocer que, en principio, se trata de una antinomia que no puede resolver el pensamiento humano. La dificultad estriba en que la validez de toda exigencia de la conciencia no puede ser establecida por una voluntad, sino que siempre es ya dada necesariamente, innegablemente *in natura rerum*. La pregunta que aquí realmente está en juego es si la validez de los valores objetivos pone a Dios fuera de juego. En este orden de cosas, es también característico de la experiencia religiosa de los valores el que esta no excluya la capacidad de valoración objetiva que llamamos conciencia. De hecho, une íntimamente la conciencia con el respeto por la voluntad de Dios. Un mandamiento de Dios no es una orden, y ciertamente no es una orden de un déspota que exige obediencia ciega. El cristiano no es ciego con respecto a la voluntad de Dios, sino "que ve con evidencia". Y lo que Dios demanda es "evidente" (*einsichtig*) con respecto a su validez. Cuando un mandamiento divino es observado, propiamente hay un asentimiento interior, de corazón, a la validez de ese mandamiento (*cf.* Otto 1981 221). Cuando se transgreden

estos mandamientos surgen el arrepentimiento y la vergüenza. Pero en modo alguno se trata de la conciencia dolorosa de haber transgredido la voluntad de un déspota y de esperar ahora el castigo. La voluntad de Dios, expresada en sus mandamientos, no es simplemente algo que Él ha querido, sino que es en sí misma buena y santa. Esto no quita que haya valores realmente autónomos que encuentren su fundamentación en la naturaleza de las cosas. Injuriar a otro, decir una mentira en lugar de la verdad, etc., son cosas en sí mismas malas, y lo que es malo no debe ser y no debe serlo por razones que residen en ello mismo. La pregunta es si lo que hoy nos parece como dado *in rerum natura* depende de la voluntad creadora de Dios. ¿Podría Dios haber creado el mundo de tal modo que el amor no fuera bueno y el odio malo?

Como acabo de apuntar, el hilo conductor de la crítica de Otto a Hartmann es el intento por mostrar que la autonomía de los valores es compatible con la teonomía. Ello pasa, lógicamente, por sustituir la imagen de una voluntad divina arbitaria que decide despóticamente qué es valioso y qué disvalioso, por la imagen de una "profundidad de valor inconmensurable" que se refleja en los valores mundanos. Los valores humanos no son, pues, efectos de la voluntad divina, sino reflejos del valor infinito de Dios que ilumina esos reflejos, pero también lo son porque Dios lo quiere así. El valor así iluminado plantea sus exigencias autónomamente. Sin embargo, señala Otto, es la voluntad divina, única y originaria, la que hace estas exigencias a la voluntad iluminada (*cf.* Otto 1981 224). En las exigencias (*Ansprüche*) que los valores nos dirigen escuchamos la exigencia de Dios, una exigencia que creemos escuchar como procedente tanto del valor como de Su voluntad. Otto utiliza aquí la imagen de la autoemanación del valor original, divino, en la criatura. Los valores del mundo son, por así decir, "extensiones" del valor de Dios. Se trata, ciertamente, reconoce Otto, de una imagen, pero que parece apuntar en la dirección correcta.

Conclusión

En este trabajo he pretendido presentar algunas de las contribuciones más importantes de Otto a la ética. El enorme éxito de *Lo santo* eclipsó los análisis de su autor en torno a cuestiones centrales de la filosofía moral, e hizo que estos hayan pasado hasta el día de hoy, en gran parte, desapercibidos. De hecho, ninguno de los *Aufsätze zur Ethik* ha sido traducido al castellano. Para concluir, quisiera resumir brevemente cuáles son, a mi juicio, las principales aportanciones de Otto en este campo.

En primer lugar y desde un punto de vista metodológico, los análisis de Otto constituyen un auténtico ejercicio filosófico de reflexión sobre las cosas mismas. Ciertamente, los conocimientos de historia de la filosofía de Otto son notables, pero estos no constituyen –a diferencia de

lo que hoy día suele suceder en muchas ocasiones– una suerte de velo que impide el acercamiento a los auténticos problemas. Sus pormenorizados análisis acerca de cuestiones como el diverso modo de motivar del deber y de la inclinación, las diferencias entre el valor del objeto de la acción y la dignidad de la voluntad, los diversos factores que se encuentran en sentimientos morales como la culpa y la responsabilidad, etc., constituyen auténticas joyas del análisis filosófico.

En segundo lugar, las consideraciones de Otto participan del interés que en el periodo de entreguerras suscitó en el centro de Europa el valor cognoscitivo de las emociones o sentimientos. Estos pueden abrir nuestros ojos ante determinados fenómenos morales de un modo no solo diferente, sino incluso, a veces, más informativo que los conceptos. En este sentido, resultaría sumamente interesante profundizar en la función ideogramática de los sentimientos en el ámbito de la moral. Su noción de *gefühlsmässige Erkenntnis* es, en esta orden de cosas, especialmente significativa.

En tercer lugar, pienso que uno de los méritos de Otto es haber puesto de manifiesto cómo los valores constituyen fuentes de exigencias o mandatos morales. Sin embargo, me atrevo a afirmar que los análisis que se contienen en sus trabajos están demasiado centrados en esta nota de los valores. Personalmente creo que esta no agota aquello en lo que los valores consisten.

En cuarto lugar, resulta especialmente interesante la idea de los "derechos" como enraizados en la naturaleza de las cosas. De algún modo, las consideraciones de Otto al respecto constituyen un elemento más de lo que, en términos generales, puede denominarse una "aproximación fenomenológica al Derecho natural".

En resumen, los análisis de Otto nos recuerdan que el punto de partida de la filosofía, en general, y de la ética, en particular, es lo dado inmediatamente, la experiencia misma, para así plantearnos las preguntas por las cosas mismas.

Bibliografía

Alles, G. D., ed. *Rudolf Otto. Autobiographical and Social Essays*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1996.

Baetke, W. *Das Heilige im Germanischen*. Tübingen: Mohr, 1942.

Crespo, M. *El perdón. Una investigación filosófica*. 2ª ed. Madrid: Encuentro, 2016.

Davidson, R. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1947.

Hartmann, N. *Ethik*. 3. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.

Hartmann, N. Ética. Trad. Javier Palacios. Madrid: Encuentro, 2011.

Husserl, E. *Edmund Husserl an Rudolf Otto vom 5.3.1919*, Rudolf-Otto-Nachlass, Universitätsbibliothek, Hs 797: 794.

Küssner, K. *Verantwortliche Lebensgestaltung. Gespräche mit Rudolf Otto über Fragen der Ethik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1941.

Otto, R. *Aufsätze zur Ethik*. Hrsg. von J.S. Boozer. München: Verlag C. H. Beck, 1981.

Otto, R. *Das Heilige*. Über das *Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C.H. Beck, 1991.

Otto, R. *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*. Trad. F. Vela. Madrid: Alianza, 2012.

Otto, R. *Opere*. Ed. Stefano Bancalari. Pisa: Fabrizio Serra, 2010.

Scheler, M. *Vom Ewigen in Menschen. Gesammelte Werke,* Bd. 5. Hsrg v. Maria Scheler, 4. Aufl. Bern: Francke Verlag, 1954.

Scheler, M. *De lo eterno en el hombre*. Trad. Julián Marías y J. Omo, Madrid: Encuentro, 2007.

Schütte, H. R. *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos.* Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co, 1969.