

ALGUNAS CONSIDERACIONES A PARTIR DE LA ETICA ALEMANA CONTEMPORANEA

JOSE MANUEL SANTIAGO MELIAN

LCDO. EN FILOSOFIA

En esta comunicación intentamos hacer un esbozo sintético de los principales autores alemanes contemporáneos que están reflexionando sobre los problemas éticos y de sus ideas más interesantes, a nuestro entender. Intentaremos también analizar las posibilidades de una contribución de la religión a la reflexión ética (no en el sentido de una moral religiosa concreta, sino de una ética civil).

Podemos decir que los intentos de Apel, Habermas, Tugendhat y otros muchos en este campo de la ética responden a una necesidad sentida de fundamentar un tipo de comportamiento verdaderamente racional y humano, en un tiempo en que precisamente no abunda el gusto por la utopía ni por los ideales religiosos. Esta es una de las características del pensamiento postmoderno, llamado a veces, no sin razón evidentemente, “pensiero devole”. Desechada la religión como fuente de fundamentación moral, es necesario buscar otro tipo de pilar fuerte, o no tan fuerte, para la ética, pero no parece que sea fácil alcanzarlo, al menos no de una forma completa. De hecho, las discusiones son frecuentes entre los especialistas, ya que hay distintas tendencias, a veces bastante contrarias entre sí. En nuestra opinión, los intentos de los autores alemanes de los que nos ocupamos son bastante interesantes y

suponen alguna iluminación, o bastante iluminación, frente al pragmatismo, el hedonismo, la insolidaridad y la injusticia que pugnan por imponerse tanto hoy en día. Ellos apuestan por una utopía bien entendida, en una línea similar a la de *Enmanuel Kant*, del cual muchos de ellos son deudores. Vaya por delante nuestra empatía hacia esos autores y por eso vamos a intentar sacar algo en claro en esta “comunidad ideal de comunicación”, como dicen algunos. Tendríamos estrechez de miras si nos quedáramos complacidamente en la “Sittlichkeit” (la “eticidad”) y no ahondáramos en la “Moralität” (la “moralidad”), aunque desgraciadamente los tiempos que corren no favorecen ni siquiera a la primera. Así pues, como dirían Apel y Habermas, hay que intentar seria y honestamente fundamentar y desarrollar una ética racional y humana para la sociedad civil. Seguramente será una “ética mínima”, en expresión de Adela Cortina, pero no por ello desechable. Dice esta importante autora española que actualmente no es fácil elaborar con una general aceptación una ética de máximos (del “ethos” y la felicidad, al estilo de la que alumbró Aranguren hace tiempo); pero tampoco se puede renunciar a lo mejor que hemos aprendido tras siglos de historia: el valor de la *autonomía humana* y la necesidad de un consenso —en el sentido de *concordia*, no de estrategia— para organizar la vida jurídica y política. Ciertamente, como dice Apel en sus *Estudios éticos*, la utopía y el utopismo tienen mala prensa actualmente, y por eso algunos autores critican la *ética de la comunidad ideal de comunicación* de la misma manera que arremeten contra la utopía socialista de la sociedad, el marxismo y el neomarxismo (Bloch, etc.), y en menor medida contra el capitalismo occidental. La política es vista a menudo como una “*ingeniería social*”: los seres humanos como sujetos autónomos y al mismo tiempo, como objetos controlables de los pronósticos y la planificación (esto último se dio en los regímenes comunistas desaparecidos). Comenta Apel que una alternativa a la tecnocracia esbozada se podría concebir como mucho, si fuera posible una planificación a largo plazo, sobre la base de que todos los adultos, o sea, los sujetos de la acción, nos comportáramos constantemente a través de asesoramientos y acuerdos siempre renovados. Pero resulta que esta alternativa a la tecnocracia parece ser también utópica, porque supera la concepción de la tan apreciada “*técnica social fragmentaria*”. Sin embargo, Apel opta por una macro-ética de la posible supervivencia y convivencia de los diferentes pueblos y culturas. Frente a los pragmáticos, que se mueven en el ámbito de lo real-posible, *Apel* sitúa el neomarxismo de pensadores como Erns Bloch con su “principio esperanza” y en general la *esperanza mesiánico-utópica* más o menos prefigurada por Adorno, Horkheimer, Marcuse y Benjamín ⁽¹⁾.

(1) K.O. APEL, *Estudios éticos*. Ed. Alfa, Barcelona, 1986, págs. 175-95.

Por otra parte, han aparecido críticos que tienden a equiparar las propuestas éticas de Apel y Habermas a un inicio de la dictadura más terrible, por cuanto que piensan que una ética de principios universales en el sentido kantiano o una ética del discurso poskantiana acaban irremisiblemente en una uniformización coactiva de la humanidad, de modo que sería imposible cualquier realización auténtica de la felicidad en el sentido de las diferencias entre los seres humanos. Más aún, como continúa diciendo Apel en la obra citada, hay críticos que piensan que en un orden social democrático no puede ni debe haber ninguna exigencia de *legitimación ético-discursiva*, válida intersubjetivamente, del conjunto de instituciones legales y procedimientos para la sanción de normas. Frente a estos críticos, Apel contesta que no es posible ni justo interpretar así su ética, porque si se quiere una auténtica convivencia y un pluralismo respetuoso con las distintas formas de vida, necesitamos principios universales que posibiliten el desarrollo de las mismas. En fin, en nuestra opinión, está claro que hay que construir una ética civil, a pesar de las críticas que puedan hacerse, y además llevarla a cabo, pues no podemos contentarnos con el puro pragmatismo, con la estricta eticidad, con una democracia meramente formal, con el “sálvese quien pueda”, con el mantenimiento del actual sistema de relaciones Norte-Sur, y un largo etcétera.

En síntesis, se puede decir que la filosofía moral alemana de estos últimos años ha venido y continúa esforzándose en presentar una ética discursiva, apriórica y de la “*Moralität*”, que supere una ética subjetiva, del “mundo de la vida” o, lo que es lo mismo, de la “*Sittlichkeit*”. Estos filósofos pretenden ser los herederos de los planteamientos kantianos, que suponen una renuncia sistemática a todo lo relacionado con las determinaciones empíricas de la conducta humana en cuanto conducta moral. Kant deseaba reglas objetivas y científicas para la moral, y no simples “reglas de prudencia”, propias de lo socialmente dado, pero carentes del posible valor de verdad objetiva de la acción moral. Personalmente, no estamos de acuerdo con las excesivas críticas dirigidas por Kant contra las llamadas éticas heterónomas, ni creemos que mientras no lleguemos del todo a la idea general de autoobjetivación, nos hallamos en un estado de “narcisismo” bastante lejano de la madurez. Pensamos que muchos contenidos de estas éticas llamadas heterónomas son muy elevados moralmente y no implican para nada un egocentrismo individualista, que es lo que significa más o menos “narcisismo”. Habermas comenta que es necesario que no coincidan la validez racional de nuestras normas con lo socialmente válido, porque entonces correríamos el riesgo de que se anulen el *autodistanciamiento* (“*Selbstdisntanzierung*”) y la *autocrítica* (“*Selbskritik*”), sin los cuales la superación y la reforma de nuestras prácticas de legitimación se dificultan más.

Ya hemos expresado antes nuestras críticas a lo que entendemos es un “rigorismo” y una excesiva infravaloración de la naturaleza humana por parte de Kant, que en el fondo partía de ideales cristianos, a los cuales casi parece querer superar con su sentido de la autonomía, etc., pero pensamos que no lo consigue. Sin embargo, valoramos mucho los intentos de Kant, y algunas máximas suyas como “pensar por sí mismo”, “pensar en el lugar de cada otro” y “pensar siempre de acuerdo consigo mismo”, son grandes ideales perseguibles. De hecho, van contra los prejuicios y la “superstición”, en la línea de la Ilustración, e implican la *universalidad* y la coherencia o *consecuencia* lógica y, se supone, vital. No obstante, seguimos pensando que Kant parece querer convertirnos en seres angélicos puramente racionales, que no tendrían sensibilidad ni formarían parte del mundo sensible.

Según el profesor Juan A. Estrada, el *dualismo kantiano justicia/felicidad* (virtud/dicha) hace caer a este filósofo en una deshumanización de la ética y en una minusvaloración de la religión. Como ya se sabe, la Modernidad ideó el presupuesto, nunca fundamentado y hasta ahora desmentido por los hechos, de la desaparición de lo religioso subsumido por la ética racional, por la filosofía y la ciencia. Este presupuesto lo vemos en la teoría del “proceso de desencantamiento del mundo” de Max Weber y en la reinterpretación de éste y de Durkheim propuesta por Habermas en su teoría de la acción comunicativa. La razón sistematizadora no conoce fronteras y selecciona los elementos racionalizables de lo religioso a costa de dimensiones sustanciales (sentido de la existencia, respuesta al sufrimiento y a la injusticia, alta valoración de la dignidad humana, etc.), que constituyen presupuestos innegables so pena de contradicción performativa —en el sentido habermasiano—, y que están arraigados en el ‘mundo de la vida’ como tradición religiosa razonable, pero no fundamentable desde una razón autónoma, absoluta y sin presupuestos⁽²⁾. Así pues, en definitiva, en la medida en que Kant y autores contemporáneos como Habermas no han asumido esas dimensiones sustanciales y esos presupuestos, su concepto de ‘razón’ se ha quedado o quedará más bien corto. Pretender apriorísticamente desvincular la ética de cualquier religión en el sentido de negarle validez incluso a la moralidad propuesta por la religión porque se tacha a ésta de subjetiva por el solo hecho de derivarse de una tradición religiosa, o, mejor dicho, en el sentido de negarle la posibilidad de participación en el diálogo filosófico-moral actual porque se piensa que la religión está más bien superada, es cuando menos atrevido filosóficamente hablando, poco fundamentado, e injusto.

(2) J. A. ESTRADA, “La religión en los límites de la razón”, en *Estudios Filosóficos* 116 (1992), págs. 38-42, págs. 38-42.

Por otro lado, volviendo a los autores alemanes que nos ocupan, comprobamos que las posturas de Apel y Tugendhat se diferencian parcialmente de la de Habermas, pues los primeros se niegan a admitir que una norma cuya fuerza se fundamenta en una sanción externa sea verdaderamente una norma moral; la *sanción* es *intersubjetiva* y sin embargo la *obligatoriedad moral* es irreductiblemente *subjetiva*. Contra el que no quiere comportarse moralmente (problema serio que se le plantea a esta ética), sólo cabe intentar que cambie de postura al ver la necesidad de someterse libremente a la razón, pues tener otras motivaciones o poner otras sanciones nos llevaría a la no deseada heteronomía. Por su parte, Habermas no es tan “idealista” como Apel y Tugendhat, pues introduce en parte algunos *elementos materiales* en el tema de la motivación: “diálogo asimétrico” o entre desiguales (algunos de los participantes se dejan libremente ilustrar por los que han alcanzado un grado mayor de madurez “argumentativa”); mundo de la vida, etc. Sin embargo, el mismo Habermas se encuentra alejado de aquéllos que defienden una óptica racional-psicológica o racional-psicológica-histórica, es decir, más cargada de elementos materiales y casi desprovista de ideales.

Por otra parte, para Habermas sólo son universalizables las normas establecidas de acuerdo a un *procedimiento* que asegure la *imparcialidad del resultado final*. La clave de la ética del discurso es procedimental y su criterio último es formal. En este contexto aparece en Habermas la *idea de justicia*: justo significa lo éticamente fundado con arreglo a un procedimiento racional. En este sentido, las *normas jurídicas* son justas o válidas racionalmente cuando el proceso de producción legal equivale a la institucionalización del procedimiento de discusión racional propuesto por la ética discursiva. Lo fundamental, en síntesis, es respetar los *procedimientos democráticos*. Es evidente que no siempre todo lo legal es legítimo, por lo que cabe la *desobediencia* ante normas estimadas como ilegítimas. Al Derecho le es inmanente un género de moralidad situado por encima de las contingencias de cualquier poder y que condiciona su legitimidad. Así pues, la desobediencia al Derecho por motivos morales se puede ejercer no sólo en nombre de valores personales, sino con una fundamentación racional por medio (contra lo que pensaban Weber y Kelsen). Ahora bien, según Frankenberg y Habermas, la desobediencia civil sólo es válida si se pretende desde el espíritu de las normas fundamentadoras de la Constitución para reformar alguna ley con el fin de que se realice mejor el Estado de Derecho.

Volviendo a Apel, según este pensador hay una “estrecha conexión interna entre razón comunicativa, ética y utopía” (distinguiendo entre la irrenunciable intención utópica y la “exaltada” utopía o “utopía concreta”, y quedándose con la primera). Así pues, Apel habla del postulado de una “crítica de la razón utópica” como elemento acompañante de la fundamentación

pragmático-trascendental de una ética de la comunidad ideal de comunicación. Apel defiende la utopía de la “comunicación libre de dominación” en el marco de una *ética política de la responsabilidad*⁽³⁾.

Dejando Alemania y volviendo a nuestro país, nos encontramos con interesantísimas reflexiones de la ya citada Adela Cortina sobre estos temas éticos. Ella defiende la ética discursiva de las acusaciones de fundamentalista (pues sólo pretende dar razón, a diferencia del dogmatismo) y de contractualista, pues más bien es pragmático-consensualista, porque le concede mayor importancia al momento dialógico que al acuerdo final. No obstante, la ética comunicativa adolece de algunas limitaciones, que ella señala, pero en las que no nos podemos detener en esta comunicación⁽⁴⁾. Otro autor cristiano como Marciano Vidal defiende seria y rigurosamente el valor absoluto del hombre y de su dignidad, a partir de lo que se puede construir una ética que nos sirva para convivir democráticamente, pero también abiertos a la trascendencia que no anula, sino que más bien complementa y perfecciona nuestra concidión humana. Al fin y al cabo, preguntarse a fondo por una ética nos debería llevar a interrogarnos por el sentido de la vida, aunque está claro que la respuesta no será la misma en todos los casos. Sin embargo, sí creemos que la religión puede ser y es un elemento motivador y fundamentador en diálogo con todas estas éticas contemporáneas, tomando elementos de ellas también).

Es preciso, por tanto, un *proyecto moral para la sociedad* con el fin de que ésta sea un lugar de cooperación hacia metas que traspasen los intereses puramente individuales y puntuales. Este proyecto de ética civil no puede confundirse con el puro civismo que sería una versión extrema de la ‘eticidad’ de la que hablamos, ni con la mera prudencia política, que es mera estrategia. Se trata de asumir unos valores imprescindibles: libertad, justicia, igualdad y pluralismo político, para llegar al ideal de una moral común que exprese la *madurez moral de la unidad de un pueblo*, porque el ser humano no sólo es individuo sino también “ciudadano”. Pero salir de la vida privada y participar en los asuntos de la “res publica” exige sobrepasar los intereses personales y el miedo individual, tener valentía cívica para ser “profetas” de nuestro tiempo. Hay que tener una mínima confianza en el consenso como único procedimiento legítimo para llegar a normas universales, lo cual nos remite a una *racionalidad dialógica*. Sólo así podrá la ética civil dejar de ser un proyecto retórico para convertirse en un *proyecto vital*. La ética civil nos garantiza unos mínimos normativos, pero —como Adela Cortina reconoce—

(3) Cfr. K.O. APEL, op. cit., págs. 208-13 y 218-219.

(4) Cfr. K. APEL, A. CORTINA, J. DE ZAN, D. MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Ed. Crítica. Barcelona, 1991, págs. 227-240.

las normas no dan la felicidad, y sin embargo nosotros sí tendemos a ella. Por tanto, este mínimo común debe plantearse formando parte de proyectos concretos y tradiciones concretas, que de algún modo deben converger. Sin embargo, sigue existiendo la tensión entre los máximos de los proyectos particulares y el mínimo del proyecto común. Según el profesor Moratalla, las funciones de una ética civil son: mantener el carácter no-confesional de la ética, facilitar la creación de plataformas que amplíen el pluralismo, activar las virtudes cívicas básicas y la tolerancia como corresponsabilidad, generar actitudes utópico-proféticas, posibilitar la continua revisión de la moralidad de las administraciones públicas, ayudar en la educación moral del ciudadano y facilitar el continuo y necesario rearme moral⁽⁵⁾. De aquí se deduce que la ética civil es un proyecto válido para la profundización en la vida democrática.

Pero además podemos interrogarnos también por las posibilidades que la moral de los creyentes puede aportar a la ética civil, y en este sentido hay que reconocer con ánimo de imparcialidad que virtudes como la fe, la perseverancia, la abnegación, el servicio y la gratuidad pueden ser estupendas para la consecución y profundización en una ética civil. Como dice Adela Cortina, el “consenso con mayúsculas” de la ética civil no implica sólo una secularización postmoderna de la “comunidad de los santos”, sino más bien la reconsideración de la memoria presente del “juicio final”. Quizás incluso el gran desafío ético pendiente sea el de una *ética civil planetaria*, de modo que, en lugar de seguir discutiendo sobre el dedo, haya que arriesgarse mirando hacia donde éste apunta. Precisamente ha sido Hans Küng quien hace poco ha escrito un libro donde defiende la tesis de que no hay supervivencia sin una ética mundial; de que no hay paz mundial sin paz religiosa y de que no hay paz religiosa sin paz entre las religiones. Lógicamente, el paso de la primera tesis a la segunda supone la idea de que *la ética mundial común necesaria para la paz y nuestra supervivencia no será posible sin el elemento religioso en toda su pluralidad*. En síntesis, según este autor, las normas de la ética discursiva no parecen mostrar una clara obligatoriedad general e incondicional, y ni siquiera un deber de sobrevivir de la humanidad puede fundarse con rigor racional. El supuestamente casi-innato “imperativo categórico”, ese incondicional “tú debes”, sólo puede fundamentarse en un “Incondicionado” o Absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente y que comprende y penetra al hombre concreto, a la naturaleza humana y toda la comunidad humana. Dice Küng que podemos aceptar con una confianza razonable esta Realidad, a la que llamamos Dios, y por ello no caemos en la temida hetero-

(5) Cf. A.D. MORATALLA, Agustín D., *Instrumentalización y memoria de la ética civil*, en *Razón y Fe*. 1.122, Madrid, 1992, págs. 388-400.

nomía, sino que fundamos la propia autonomía moral, pues sólo el vínculo con lo infinito nos da libertad frente a todo lo finito. Las religiones cuentan con un enorme *potencial liberador* (a pesar de que muchas veces hayan sido lo contrario), con un *horizonte global de sentido* y una fuerza para luchar contra la injusticia desde el deseo del totalmente Otro. Ofrecen motivaciones éticas profundas, y justamente las grandes religiones mundiales podrían muy bien unir sus esfuerzos en la promoción de unas “virtudes universales”.

Lógicamente, esta ética mundial no es posible sin los increyentes, junto con los que hay que esforzarse en buscar los valores y normas comunes por cuya realización se puede trabajar juntos. Según Küng, ha de valer un “*criterio ecuménico fundamental*” también para los no creyentes si realmente se quiere elaborar una ética común mundial. Su base hay que ponerla en la *dignidad humana*. Ahora bien, se le puede criticar a este autor que lo humano es o puede ser un concepto “occidental” de difícil aplicación ecuménica, y si es la religión lo que funda lo humano no se ve cómo lo humano se puede erigir en medida de la aceptabilidad de las religiones. Según el profesor Teófilo González Vila, esto supone un círculo vicioso (humano, lo que posibilita una vida digna del hombre; lo que posibilita una vida digna del hombre, lo humano) o, como mínimo, un criterio meramente formal del que no se sabe cómo es posible saltar fundamentalmente a unos preceptos materiales mundialmente aceptables⁽⁶⁾. En nuestra opinión, esta postura ecuménico-crítica es interesante, pues el diálogo y el testimonio de la propia identidad no se excluyen. Merece la pena que se desarrolle una teología ecuménica para la paz. En este terreno de la reflexión ética también es posible situarse en una *línea humanista*, como lo hace, por ejemplo José Gómez Caffarena, que defiende una aportación cristiana al mismo. Según este autor, el “*amarás a tu prójimo como a tí mismo*” y la idea de que el amor es la plenitud de la Ley, están cercanos a la formulación más humanista del imperativo categórico kantiano, aunque ciertamente Kant más bien se quedaba en el respeto por ese ágape, que veía como un “ideal de santidad” estimulante pero desbordante. Pero también es verdad que Kant postula la existencia de Dios como “Bien Supremo Originario” como remate de su ética autónoma. En fin, como comenta Caffarena, hay una presencia cristiana en el mismo origen de la ética secularizada de la Modernidad, lo cual nos da que pensar ciertamente. El amor cristiano se caracteriza por su universalidad, su fuerza revolucionaria y su opción preferencial por los pobres y marginados, todo lo cual es valioso para la tarea humanista, a pesar de los pecados históricos que los cris-

(6) T. GONZALEZ VILA, “*Proyecto de una ética mundial*” (Recensión de esta obra de H. KÜNG), en *Communio*. (1992), págs. 181-192.

tianos hayamos cometido. Si Dios es amor y si el cristianismo nos exhorta a partir de ahí a amar a los demás como hermanos, no se puede pensar que la dimensión trascendente del cristianismo desvirtúa la dimensión humanista, sino más bien que se implica en ella.

Así pues, Caffarena apuesta por la aportación cristiana a un “nuevo” humanismo, que sea el de los seres humanos de esta era tecnológica, pero que no olvide esos valores imprescindibles en cualquier tiempo y lugar: solidaridad, igualdad, justicia, etc., lo cual sin duda es más urgente en la actual coyuntura histórica. La aportación cristiana nos puede venir muy bien frente a la creciente conciencia de desgarramiento entre el ideal ético y la humana falibilidad, porque aún a exigencia y oferta de salvación, obviamente, en la vida y palabras de un hombre que tuvo y sigue teniendo un montón de “testigos”: Jesús de Nazaret. Al fin y al cabo, las palabras mueven, pero los hechos arrastran, y eso nos debería hacer pensar y comparar unos modelos con otros una vez más⁽⁷⁾. En conclusión, creemos que la mejor actitud que se podría adoptar es la de un *diálogo* sincero y profundo con la ética cristiana (o, si se prefiere, las éticas cristianas. Como nos dice Adela Cortina, es posible una ética abierta a la religión. En síntesis, esta autora defiende la necesidad de un marco de racionalidad que supere las insuficiencias de los restantes modelos, de hecho, piensa que la fe supone una innovación y una crítica de la razón, por cuanto ningún modelo de racionalidad hasta ahora “sabe” dar razón del dato pretendidamente incorporado del valor absoluto del hombre y propone la racionalidad como coherencia de los datos de la conciencia humana. Oponiéndose un tanto a Hans Küng, ella no piensa que Dios sea necesario en el nivel teórico para prestar coherencia a los demás datos, es decir, Dios no resultaría necesario ni accesible a la razón como hipótesis científica, idea que nos parece propia de una línea muy kantiana. Según Adela Cortina, en cambio, *Dios es hallado en el nivel más íntegramente humano*, en el que se exige no sólo conciencia, sino también un acto de libertad para aceptar la verdad.

Por tanto, *Dios proporciona coherencia al libre obrar humano*, lo cual es perfectamente racional, porque la aceptación del “tú debes” incondicionado sigue siendo irrefutable mientras juzguemos sobre las acciones; porque este hecho es incoherente si no existe algo absolutamente valioso; porque hoy se vive a la persona como absolutamente valiosa, y porque la determinación del dato “persona” como valor absoluto es incoherente si no contamos con categorías que lo relacionen con Dios. Así pues, la *inserción de Dios en el ámbito práctico*, de forma similar a la de Kant, implica que su afirmación es

(7) Cf. J. GOMEZ CAFFARENA, “¿Hay una aportación cristiana para un nuevo humanismo?” en J. MUGUERZA, F. QUESADA y R. RODRIGUEZ ARAMAYO. (Eds.): *Ética día tras día*. Ed. Trotta. Madrid, 1991, págs. 187-199.

lógicamente necesaria para que la actuación humana sea racional. No se trata de una afirmación dogmática, sin base racional, sino avalable con argumentos. Ahora bien, esa necesidad lógica está mediada por el *acto de libertad*, imprescindible en el campo de la razón práctica, y se apoya, en último término, en la opción humana. Así pues, el ser humano posee *valor absoluto* y es *fin en sí mismo* porque es *imagen y semejanza de Dios*, y de hecho la justificación de la moralidad sólo es posible mediante la existencia de algo que sea fin en sí mismo, no medio, y que valga absolutamente, no relativamente. Por tanto, deducimos lógicamente que la moralidad se justifica porque el ser humano, en tanto que es humano, es imagen y semejanza divina. Se podrá argüir que estos argumentos no son racionales porque no son comprensibles y son propios de la teología; pero Adela Cortina responde a estas objeciones que la racionalidad no está en comprender *todo* lo real, sino en establecer su coherencia con las categorías apropiadas. En conclusión, no se puede afirmar que Dios es el fundamento de la moral porque la relación divina con la moralidad sólo es posible mediante personas, ni que la persona es el fundamento de la moral, porque las determinaciones que la constituyen en fundamento están mediadas por Dios. Lejos de ambas unilateralidades, el *fundamento total* consiste en afirmar que cada persona es valiosa por serlo, pero determinar qué es persona exige la mediación de Dios⁽⁸⁾.

En definitiva, no creemos que podamos acabar mejor que con estas ideas de Adela Cortina, pues creemos que una ética debe estar abierta a la religión y que incluso no puede haber una ética suficientemente adecuada sin alguna alusión a Dios, al menos como seria posibilidad.

José Manuel Santiago Melián

(8) Cf. A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, págs. 223-260.