

# ÉTICA ANALÓGICA

*Mauricio Beuchot Puente*  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

## 1. Introducción

En estas páginas me propongo extraer lecciones de los rasgos fundamentales de las grandes corrientes y los grandes pensadores de la ética en la historia occidental. Atender a su historia es benéfico por muchos motivos. En primer lugar, porque la filosofía, tal vez a diferencia de otros modos de saber, como las ciencias, mira atentamente a su historia, ya que muchos de los problemas siguen teniendo vigencia, y resulta ilustrativo tomar en cuenta los modos en que fueron planteados y las respuestas que se les han dado. Eso nos ayudará a poner mejor las preguntas y a tratar de darles soluciones más cuidadosas.

Además, trataré de aplicar la filosofía de la historia a la ética o filosofía moral. En esa filosofía de la historia de la ética, intentaré hacer ver que la filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado las posturas univocistas, de una ética rígida, racionalista y legalista, con las equivocistas, de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla.

## 2. La ética

La ética o filosofía moral es la rama de la filosofía que estudia el comportamiento humano desde el punto de vista del bien y del mal en nuestra vida individual y social; trata de ver las razones por las que hacemos esto o aquello, acciones que tienen repercusión en los demás y, por consiguiente, una responsabilidad.<sup>1</sup> Se trata de una responsabilidad moral, no jurídica; es decir, se relaciona con nuestra conciencia moral, no con un juez o un policía.

Así, pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, cómo debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o, si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verdadera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para rescatar ciertas cosas de ella y cambiar otras. Esa filosofía moral o ética ha sido siempre una de las principales ramas de la filosofía. De ahí su importancia.

El haber sido planteados dichos problemas en el pasado, y haber intentado darles respuesta, es una riqueza de experiencia que nos queda. Es la historia como maestra de la

---

<sup>1</sup> WILLIAMS, B., *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 24-26.

vida, según la frase de Cicerón; sobre todo porque la experiencia nos hace aprender de los errores mismos, y, mucho más, de los aciertos que en ella encontramos.

Siendo la ética un saber tan fundamental, por lo necesaria que es para el hombre, y siendo una de las áreas en las que más se ha trabajado filosóficamente, su historia es muy rica, y atender a ella muy benéfico y aleccionador. Espero colaborar a esto con la presente exposición.

Como se sabe, la metafísica, basándose en la ontología y, sobre todo, en la aplicación de ésta a la persona, que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, está a la base de la ética. En efecto, según la idea del hombre que se tenga, será la ética que se adopte para él. Hasta hace poco se hablaba de que, al basar la ética en la filosofía del hombre, se cometía una falacia naturalista (Hume, Moore, etc.), consistente en obtener el deber ser a partir del ser, o la valoración a partir de la descripción; pero recientemente ha habido conciencia de que no hay tal y de que, al contrario, tiene que darse ese proceso (Ricoeur, Putnam, Dussel, Moulines, etc.), pues es lo que hacemos continuamente. Por tanto, ya no se hace ese reparo, y más bien se exige que la ética esté basada en una descripción de lo que se cree que es la naturaleza del hombre o, por lo menos, la condición humana.<sup>2</sup>

### 3. Hitos de la historia de la ética

En la ética griega vemos que las principales doctrinas (Sócrates, Platón, Aristóteles, epicúreos, estoicos y neoplatónicos) tienen la razón o *logos* como aquello que conduce al fin o bien que se propone con carácter de felicidad.<sup>3</sup> Ese *logos* es tanto razón como proporción, medida, orden o armonía, es decir, en definitiva, analogía o *ana-logos*. En efecto, las virtudes que se proponen como instrumentos, que son las que brotaron de los pitagóricos (prudencia o sabiduría, templanza, fortaleza y justicia) tienen una estructura calcada de la analogía, es decir, consisten en el término medio, en una proporción, que efectúa un equilibrio dinámico y muy difícil entre los extremos de las acciones, y que llevan a vivir en armonía con el cosmos, es decir, en un orden de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza racional, esto es, de la razón animada por el bien, la recta razón (*orthos logos*).

Esto es algo que se está recuperando poco a poco en nuestros días, y por ello la reflexión sobre las doctrinas morales de los filósofos griegos nos es de tanta ayuda. La noción de virtud (*areté*), que es tan antigua, vuelve en la actualidad. Los griegos iniciaron este ideal de la virtud; fue recogido por los medievales; sobrevivió a duras penas y casi amortecido en la edad moderna, y en la contemporánea comienza a regresar. En efecto, muchos filósofos morales de nuestros tiempos recurren de nuevo a una ética de virtudes, esto es, acuden a las virtudes para vertebrar una ética que vaya más allá de la sola ley, para

---

<sup>2</sup> PUTNAM, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 166-167.

<sup>3</sup> ROBIN, L., *La morale antique*, PUF, Paris, 1963, pp. 15-17.

dejar su impronta en el ser humano, en sus estructuras profundas, ontológicas, lo cual es lo que se siente que vale y es lo que ahora se está necesitando.

También se tenía, entre los griegos, una ética basada en la naturaleza humana, lo que se llamaba ley natural. En la modernidad, con Hume, se consideró que esto era un paso en falso, a saber, fundar el deber ser en el ser, o pasar de la descripción a la valoración (la falacia naturalista); pero ahora se está dejando de ver como un paso falaz y se está aceptando que es no sólo un paso posible o válido, sino necesario: conocer al hombre para ver qué ética se le va a entregar. Y en esto también encontramos la analogía, pues ella da la sensibilidad para percibir que la ética no se impone *a priori*, sino que se saca, *a posteriori*, de nuestro conocimiento de nosotros mismos.

En la Edad Media vemos, en todas sus fases, una oscilación entre las éticas de la ley, que tienden al univocismo, y las éticas de la virtud, que tienden al equivocismo, porque dan excesivo predominio al sentimiento sobre la razón o el intelecto. Esto último se ve en San Agustín, que opta por la virtud regida por el amor. En cambio, el predominio de la ley lo muestran tanto San Anselmo como Pedro Abelardo, a pesar de tener supuestos ontológicos tan distintos. Y el equilibrio analógico entre ese univocismo y ese equivocismo éticos se encuentra en Santo Tomás de Aquino, quien procura dar cabida tanto a la virtud como a la ley, pues la primera es orientada por la segunda, y esta última es una plasmación de la razón.<sup>4</sup> Pero este equilibrio analógico se pierde, y con Ockham se vuelve a la ley, debido al univocismo que resulta de su nominalismo, el cual, por su rechazo de la metafísica, tiende al logicismo (precursor del racionalismo) y, por su hincapié en lo individual y concreto, se inclina al científicismo (precursor del empirismo).<sup>5</sup>

Esto nos hace ver que la proclividad a la ley nos conduce al legalismo, que es el univocismo en moral, el dominio de la ley o los principios que se hacen imperativos; en cambio, el privilegiar demasiado las virtudes, dado que tienen un componente no racional o no consciente, corre el peligro de llevar al equivocismo, en el que no se sabe bien a bien cómo se forman las virtudes, y su adquisición queda supeditada en exceso a la intuición, la imaginación y aun al solo sentimiento o al voluntarismo desmedido. Por eso es necesaria una síntesis analógica, en la que se concuerden la ley y las virtudes. Ciertamente la cabida que se dará en ella a las leyes o principios será moderada: pocas leyes y bien claras; mientras que el predominio se concederá a la formación de virtudes, que sigue más el ejemplo, modelo o paradigma, y tiene su parte inconsciente y hasta no racional, pero ajustada a esa parte racional y consciente que es dada por el señalamiento de la ley, aunque sea moderado. De esta manera se da un acuerdo entre ambas corrientes (la de las virtudes y la de las leyes), igualmente importantes para la estructuración de la vida moral o ética.

En la modernidad, se vuelve a ver el univocismo de la moral ya en su vertiente empirista, con Hobbes, puesto que continúa el voluntarismo de Ockham y lo lleva a la

---

<sup>4</sup> Un excelente resumen de la doctrina moral del Aquinate es GILSON, É., *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid, 1944, pp. 204 ss.

<sup>5</sup> VEREECKE, L., *Da Guilielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Edizioni Paoline, Milano, 1990, pp. 170 ss.

eclosión en su absolutismo monárquico; pero, sobre todo, en el lado racionalista, ese univocismo se ve en Spinoza, que desea dar a la ética un método axiomático-deductivo como el de la geometría. Por otra parte, el equivocismo está representado por Montaigne, el escéptico. Y encuentra una cierta síntesis analógica en Pascal, que intenta equilibrar la participación de la ley y las virtudes en la moral.

Sin embargo, se rompe ese equilibrio, del lado del empirismo, con Hume, que vuelve al equivocismo, dado que supedita el juicio moral al sentimiento, y no a la razón.<sup>6</sup> Y el equilibrio parece recuperarse de alguna manera en Kant, que divide su *Metafísica de las costumbres* en dos partes: una teoría del derecho (y, correlativamente, de la ley) y una teoría de la virtud, con lo cual se daba la apariencia de proveer un estatuto suficiente a cada uno de los dos extremos de la ley y la virtud; pero no llega a ser un verdadero equilibrio, porque, al ser el imperativo lo principal y las virtudes algo demasiado secundario y accidental, se trata en definitiva de una ética de la ley, y casi no de virtudes, con lo cual se inclina demasiado al univocismo.<sup>7</sup>

Así, Kant, aunque por su crítica al univocismo racionalista y al equivocismo empirista del sentimiento, se aproxima a una postura analógica, por su endiosamiento de la ley y la obligación pierde el equilibrio, y se acerca más a una postura univocista. También Nietzsche, aun cuando parecía acercarse, con su crítica tanto del univocismo positivista como del equivocismo romántico a la analogicidad, pierde esa oportunidad y se sesga más hacia la equivocidad; con todo, puede considerarse analógico.<sup>8</sup> Un intento de conciliación analógica de estos dos tipos de éticas se da en Bergson; pero toma un sesgo distinto, intuicionista, y se acerca a la equivocidad.

En muchos pensadores de la ética contemporánea se nota la presencia de una ética de la virtud, la cual los hace presentarse como analógicos, ya que la virtud es proporción, y esto es la analogía. La ética de la virtud, iniciada por los griegos, decae en la modernidad, pero en la época contemporánea encuentra un cierto repunte y hasta puede hablarse de una franca recuperación. Con ello se plantean las posibilidades de un replanteamiento de una ética analógica, después de la pugna entre éticas univocistas y equivocistas. Algo de esto lo vemos en la ética más reciente.

Vemos en los contemporáneos cómo ha habido una oscilación entre diversos extremos, entre los cuales no siempre se ha buscado o encontrado la mediación o el equilibrio proporcional. La principal oscilación ha sido, en el fondo, entre el universalismo y el particularismo, o entre un absolutismo de la razón y un relativismo de las circunstancias culturales y hasta de la emoción. Esto se ha manifestado en la polarización de éticas basadas en la ley o en las normas, y éticas basadas en las emociones individuales o en las costumbres comunitarias, incluso en las virtudes que una sociedad postula. Eso ha deparado éticas legalistas, universalistas y absolutistas, y éticas emotivistas y de virtudes, centradas en la parte afectiva de la moral (las mismas virtudes tienen una parte emotiva o

---

<sup>6</sup> MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Paidós, Buenos Aires, 1970, pp. 167-172.

<sup>7</sup> VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, PUF, Paris, 1966, pp. 30 ss.

<sup>8</sup> REBOUL, O., *Nietzsche, critique de Kant*, PUF, Paris, 1974, pp. 61 ss.

sentimental muy fuerte, quizás más fuerte que la parte racional que les atribuimos).<sup>9</sup>

Hace falta lograr un equilibrio proporcional, algo que en algunas ocasiones se ha intentado, o al menos ha sido presionado por las críticas que se propinan unos a otros los mismos sostenedores de los extremos mencionados. Así lo vemos, dentro de la tradición analítica, en los neonaturalistas wittgensteinianos, en los éticos del discurso (Apel y Habermas), pero sobre todo en Rawls y MacIntyre. Estos dos últimos nos dan inapreciables lecciones de intentos de moderación y de matización que nos ayudarán mucho a la hora de construir (o reconstruir) una ética analógica, más en la línea del equilibrio proporcional.

#### 4. Filosofía de la historia de la ética

Apliquemos ahora la filosofía de la historia a la historia de la ética o filosofía moral. En nuestro recorrido por sus principales trazos hemos encontrado una especie de dialéctica, que va de las éticas unívocas (demasiado rígidas y objetivistas) o equívocas (demasiado abiertas y subjetivistas o relativistas) a la búsqueda de una ética analógica. Esta ética analógica trata de evitar el racionalismo de las unívocas, pero sin caer en el empirismo de las equívocas; y lo que logra, en algunos momentos, es un equilibrio o armonía entre esos opuestos.

Algo que también se ha visto en la historia de la ética es su dependencia de una ontología y una antropología filosófica. No en balde ha caído en descrédito la acusación de que tomar en cuenta la filosofía del hombre para fundar la ética es cometer falacia naturalista. Más bien se ha reconocido que es lo que siempre hacemos y, por ende, lo que debemos hacer (donde, paradójicamente, se asume ese paso). Autores tan connotados y de orientación tan diversa como Ricoeur, Searle, Putnam, Dussel y Moulines han insistido en que dar ese paso no es falacia alguna, sino, antes bien, lo que se necesita. ¿Cómo vamos a edificar una ética sin conocer al ser humano, que es al que se le va a hacer habitarla? Hasta podría decirse que sólo a condición de conocer al hombre se puede edificar esa ética que se le va a destinar.

Otra cosa que hemos podido observar en la historia de la ética es que se da, sobre todo, una pugna entre éticas de leyes y éticas de virtudes. Las éticas antiguas fueron de virtudes, y las modernas, de leyes. Pero se ha visto, también, que se pueden combinar, y tener unas pocas leyes que guíen en la consecución de las virtudes.<sup>10</sup> Hay, sobre todo, ciertos principios que son muy necesarios. También, hemos podido apreciar que se han dividido las éticas en éticas deontológicas y éticas teleológicas, pero que, en definitiva, se pueden mezclar, y obtener así más provecho. Lo mismo pasa con las éticas formales y las

---

<sup>9</sup> WARNOCK, M., *Ética contemporánea*, Ed. Labor, Barcelona, 1968, pp. 31-58; HUDSON, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 72 ss.; SÁDABA, J., *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 9-13.

<sup>10</sup> THIEBAUT, C., *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988, pp. 71 ss.; IDEM, *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 103 ss.

éticas materiales; las éticas formales son demasiado vacías, y las éticas materiales demasiado ciegas; hay que conjuntarlas en lo posible. De manera parecida ocurre con las éticas de la justicia y las éticas del bien, ya que la justicia es necesaria, pero no suficiente, pues la felicidad es la que le da sentido. Todo esto nos habla de la necesidad de la prudencia, que es la que equilibra, y la que da la proporción, la analogía. Con lo cual apreciamos la fuerte presencia que tiene la analogía en la construcción de la ética, y la importancia grande que se le debe conceder.

De hecho, la analogía o proporcionalidad, que es equilibrio y armonía, medida y equidad, ha estado presente en todas las etapas de la historia de la ética. Es el constitutivo de la *phrónesis* o prudencia, la cual sirve de puerta para todas las virtudes morales o éticas. La prudencia es la virtud ética por excelencia, y es la que abre a la templanza, la fortaleza y la justicia. En efecto, la templanza es la proporción en la satisfacción de las necesidades humanas, la fortaleza es la proporción que ayuda a preservar y a mantener esa dinámica o proceso, y la justicia es la proporción en las relaciones humanas o sociales. Es omnipresente en la vida ética. Y, como la prudencia es proporción, analogía, hace que el pensamiento analógico sea tan relevante para la filosofía moral o ética.

De esta manera, observamos que en los moralistas griegos está muy presente la analogía o analogicidad, por su sensibilidad tan orientada hacia la proporción, medida, equilibrio o armonía. Es la ética de la virtud, y casi no se da la de la ley (incluso Platón, en la *República*, plantea quitar las leyes, para quedar con ciudadanos virtuosos, pero, al ver que los ciudadanos son poco virtuosos, volvió a acudir a la legislación, en las *Leyes*). A pesar del equivocismo de los sofistas y del univocismo de Platón, la analogicidad se recupera en Aristóteles y, de otra manera, en estoicos y epicúreos. La época medieval recogió ese ideal analógico, y trató incluso de conciliar, por ejemplo en Santo Tomás, la ética de las virtudes con la ética de leyes: unas pocas leyes nos pueden ayudar a desarrollar las virtudes. Con el voluntarismo escotista y el nominalismo ockamiano, se pierde esa analogicidad, pero ya esos autores abren la puerta a la modernidad. En la era moderna, decae mucho la analogía, la analogicidad, con las éticas unívocas de los racionalistas y las equívocas de los empiristas; algo se salvaguarda de analogismo en Pascal, Kant y Nietzsche. Y en la época contemporánea, se ve la ética distendida entre el cientificismo de algunos analíticos, y el emotivismo de algunos otros analíticos y de los posmodernos. Hay, sin embargo, intentos de una ética analógica en autores como Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Phillipa Foot, Bernard Williams y Alasdair MacIntyre.<sup>11</sup>

Por eso hace falta una hermenéutica analógica, que nos dé la posibilidad de superar la acusación de falacia naturalista, por la anulación que de ella efectúa como falacia (haciendo ver que es un paso válido y legítimo, incluso necesario). También, que nos haga recuperar una ética de virtudes, sobre todo con la llave de la *phrónesis* o prudencia, y que

---

<sup>11</sup> Una idea interesante, parecida a la de Santo Tomás, de combinar leyes y virtudes, es decir, una moral de virtudes con una moral utilitarista, se encuentra en un autor muy reciente, a saber, RACHELS, J., *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México, 2007, pp. 264-289.

nos haga buscar la proporción, el equilibrio o medida, de modo que evitemos los planteamientos excesivos de las éticas unívocas y las equívocas.

Si vemos que en el tiempo reciente, por obra de pensadores como Putnam, la llamada “falacia naturalista” ha perdido su fuerza destructora e incluso se ha colapsado y —por así decirlo— ha dejado de ser falacia, nos daremos cuenta de la importancia de interpretar al ser humano antes de normarlo, para poder darle una ética que corresponda a lo que él es. Así apreciaremos lo fundamental que puede ser una hermenéutica para esto, y, concretamente, una hermenéutica que ayude a recuperar y a volver a levantar esa ética analógica de la que hemos hablado; esto es, se requiere una hermenéutica analógica, para que pueda hacerle digna compañía.

## 5. **Ética y hermenéutica analógica**

La ética será diferentemente entendida si es planteada desde la hermenéutica o si no. Si es planteada desde la hermenéutica, implica que se ha de interpretar al ser humano para poder darle la ética que le conviene. De esta manera se excluye la tal falacia naturalista, viéndola a ella misma como nacida de un antinaturalismo igualmente falaz. Esto permite hacer una especie de hermenéutica de la facticidad del ser humano, un estudio de la naturaleza del hombre para poder darle una ética que le resulte proporcionada, que le sea adecuada.

Asimismo, la ética adquiere su tonalidad propia si es planteada desde una hermenéutica analógica o si no.<sup>12</sup> Si es planteada desde una hermenéutica unívoca, con una concepción rígida del hombre, puramente naturalista, casi biologicista, llevará a una ética rigorista, demasiado determinista, sin ningún resquicio para la libertad o para la diversidad cultural; si es planteada desde una hermenéutica equívoca, con una concepción ambigua del hombre, puramente culturalista, casi historicista, llevará a una ética relativista, incluso subjetivista, sin ningún resquicio para la universalidad; por eso tiene que ser planteada desde una hermenéutica analógica, a fin de que tenga una concepción del hombre que admita tanto su lado natural como su lado cultural, su lado biológico y su lado psico-social, que deje lugar a una libertad situada, como lo es la misma interpretación.

Así, una ética acompañada por una hermenéutica unívoca es solamente de leyes; una ética acompañada por una hermenéutica equívoca es meramente de casos, pura casuística; y una ética acompañada por una hermenéutica analógica atiende tanto a las leyes como a los casos, por lo que es más bien una ética de virtudes, las cuales admiten un poco de leyes y mucho de casuística, llegando a una mediación efectuada por las virtudes morales, que operan con algunos lineamientos de principios o leyes y mucho de ejercicio o práctica en los casos concretos.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> BEUCHOT, M., *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004, pp. 69 ss.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 112 ss.

Sobresale en ella la virtud de la prudencia, esto es, la *phrónesis* de los griegos, principalmente en Aristóteles, que la veía como una especie de sabiduría de lo concreto, particular, contingente y mudable. Esa difícil sabiduría requería mucho de sutileza, fineza o cuidado, para aplicar la ley moral al caso concreto, o para encuadrar un caso concreto en la ley moral, que es genérica.

También tienen cabida la templanza, que es la moderación en la satisfacción de necesidades, y que muestra como aspecto social el dejar algo para los demás, del modo en que la interpretaba modernamente Norberto Bobbio. E igualmente la fortaleza, que daba la capacidad de persistir en esa actitud de dejar a los demás algo, no como tolerancia, sino como solidaridad.

Pero en especial se aplica la virtud de la justicia, que consiste en una voluntad firme de dar a cada quien lo que le es debido. En esa constancia, lo sabemos, se aplica la fortaleza, que le da continuidad. El dar a cada quien lo que se le debe es lo que la distingue de la benevolencia o de la caridad, que da al otro lo que no se le debe, sino lo que se le quiere dar. La justicia tiene tres clases principales: la conmutativa, que opera entre particulares, en las transacciones, y hace, por ejemplo, que se cobre y se pague lo que es debido por un bien o un servicio; la justicia legal, que opera del estado hacia los particulares, y hace que se administre a cada una de las partes lo que le es debido; y la justicia distributiva, que opera también del estado hacia los particulares, y vela por que a cada quien se le dé lo que se le debe de los bienes comunes, sean cargos o beneficios o lo indispensable para la vida.<sup>14</sup>

Algunos han añadido la justicia social, que aseguraría el que todos tuvieran esos bienes y servicios indispensables para la vida, como el alimento, el vestido, el techo, la defensa y el acceso a la cultura y al descanso. Pero a veces se la ve como un aspecto de la anteriormente mencionada justicia distributiva, porque depende de que el estado dé verdaderamente a cada uno de los ciudadanos lo que le es debido, basándose en necesidades y méritos.

De esta manera vemos la ética estructurada a base de virtudes. Pero también a base de leyes, las cuales no están reñidas con las virtudes, antes bien les dan cauce y orientación. Recordemos que Platón quiso establecer en la *República* una sociedad basada en las virtudes de los ciudadanos, y tuvo que cambiar eso, en *Las leyes*, dotando a la sociedad de una legislación. Por eso Aristóteles trata de conjuntar ambos aspectos, y parece que es lo más adecuado para el hombre: no podemos suponer que es totalmente malo, pero tampoco podemos suponer que es totalmente bueno o virtuoso.<sup>15</sup>

## 6. Conclusión

---

<sup>14</sup> CORTINA, A., *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986 (reimpr.), pp. 152-177.

<sup>15</sup> GUARIGLIA, O., *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997, pp. 191 ss.



Como resumen y conclusión, la aplicación de la filosofía de la historia a la ética, que hemos ensayado, nos hace ver que la ética o filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado a muerte las posturas univocistas, esto es, las que tienen una ética rígida, racionalista y legalista, con las posturas equivocistas, a saber, las de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; con ello nos damos cuenta de que ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado, y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla; será un proyecto para el futuro.

Esto es algo que nos compete como filósofos y como seres humanos, pues como filósofos proponemos sistemas morales, pero como hombres los cumplimos. Y más nos vale tomar en cuenta al hombre, estudiarlo primero, para levantar una ética que le sea apropiada, adecuada. De otra manera, obtendremos éticas unívocas, que no le quedan por rígidas y cortas, o éticas equívocas, que no le van por demasiado largas y abiertas. Hay que encontrar la mediación prudencial que da la analogía, con una ética humana y humanista, a la medida del ser humano.