

HERMENÉUTICA ANALÓGICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Mauricio Beuchot
UNAM, México, D.F.

Resumen: En este trabajo se intenta aplicar la hermenéutica analógica a la historia de la filosofía. Es necesario cultivar esta disciplina de modo que sirva para la teorización sistemática y no solamente para acumular datos de los pensadores del pasado. En ese sentido, una herramienta interpretativa así nos ayudará a hacer una historia de la filosofía útil para la construcción actual del pensamiento. Nos hará ver que siempre tenemos un autor o una corriente que es el analogado principal (por ejemplo, Aristóteles), y que hay otros que son analogados secundarios. A partir de ese punto de referencia edificamos, desde el pasado, para hoy, y vamos añadiendo lo que es coherente o proporcional.

Palabras clave: Historia de la filosofía, Aristóteles, teoría, sistema, hermenéutica analógica.

*Abstract: This paper attempts to apply the analogical hermeneutics to the history of philosophy. It is necessary to cultivate this discipline so that it becomes a useful tool for systematic theorizing and not just an accumulation of data about past thinkers. In that sense, an interpretive tool like that will help us to make a history of philosophy which is helpful in order to develop philosophical thought. We will be able to see that we always have an author or a current which is the *primum analogatum* (eg. Aristotle), and there are others who are *secondary analogati*. We build out of this point, from the past to today, and we add what is consistent or proportional.*

Key words: History of philosophy, Aristotle, theory, system, Analogical hermeneutics.

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento de la analogía se ha mostrado útil en diversos campos: el derecho, la antropología, etc. Ahora veremos una aplicación que me ha parecido interesante, a saber, a la historia, particularmente a la historia de la filosofía o historiografía filosófica, en la que se da una suerte de multiculturalismo, es decir, un pluralismo de concepciones del mundo, por las diferentes escuelas que conviven en ella. Para ello, acudiremos a José Ferrater Mora, que usa la integración (otro nombre de la analogía, precisamente en la teoría de los sistemas) para analizar las escuelas filosóficas, y a André de Muralt, que se vale de la analogía, concretamente de la noción analógica de estructura mental, para interpretar los sistemas diferentes que se han dado en dicha historia.

Tal vez lo que esto muestra es la necesidad de un pensamiento analógico para las arduas cuestiones de nuestro tiempo. Un pensamiento más allá de la identidad y de la diferencia, que ya han entrampado durante demasiado tiempo la discusión, a tal punto que ya parece no tener salida. Una puerta se nos abre, con estas estructuraciones y aplicaciones del pensamiento analógico. Tal vez podríamos esperar un “giro analógico” en la filosofía, por lo menos en la hermenéutica, que ya hace mucha falta y su necesidad se deja sentir. Trataré de hacer ver cómo se aplica en los campos que he mencionado.

2. INTEGRACIONISMO E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Un filósofo que fue buen historiador de la filosofía a la vez que consumado sistemático, y que, además, usó la noción analógica de integración (en lo que él llamó “integracionismo”), fue José Ferrater Mora (1912-1991)¹. Filósofo español, de Barcelona, estudió en la universidad de su ciudad natal, principalmente con Joaquim Xirau. Recibió formación en fenomenología, pero también en el existencialismo y además recibió el influjo del orteguismo. Tuvo que salir de España por la Guerra Civil; estuvo breve tiempo en México (en la UNAM) y en Sudamérica (en Chile), y más prolongadamente en Estados Unidos (Bryn Mawr College).

Es célebre por un magno *Diccionario de filosofía*, que brinda una enorme cantidad de información, de muy buena calidad; pero también tiene trabajos connotados en historia de la filosofía, como *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1944); *La filosofía de Ortega y Gasset* (Buenos Aires, Sur, 1958); *La filosofía actual* (Madrid, Alianza, 1969) y *Cambio de marcha en filosofía* (Madrid, Alianza, 1974). Iniciado en la escuela fenomenológica, con algo de existencialismo y de Ortega y Gasset, después fue filósofo analítico, inclusive fue considerado como uno de sus más prominentes cultores, según

¹ J. ECHEVERRÍA, “El integracionismo de José Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir”, en S. GINER – E. GUIJÁN (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp. 107-125.

se ve por sus obras *Lógica matemática* (con Hugues Leblanc, México, FCE, 1955), *Indagaciones sobre el lenguaje* (Madrid, Alianza, 1970) y *Las palabras y los hombres* (Barcelona, Península, 1972). Pero supo hacer confluír su formación fenomenológico-existencialista y orteguiana con su rigor analítico, como se ve en *El ser y el sentido* (Madrid, Revista de Occidente, 1968), *De la materia a la razón* (Madrid, Alianza, 1979) y *Modos de hacer filosofía* (Barcelona, Crítica, 1985), obras en las que practica ese integracionismo que predica.

Como filósofo, profesa lo que él llamó el “integracionismo”², idea que precisamente le surgió gracias a su trabajo como historiador de la filosofía. En efecto, en el proceso de la historia de la filosofía, él observa que se avanza por polarizaciones, es decir, por una cierta dialéctica, pero que no siempre llega a una síntesis, ni siquiera a una mediación, sino que se va de un extremo a otro y así sucesivamente. Hace falta una especie de síntesis, que él llama “integración”, en la que los dos extremos conviven, y dan como resultado algo nuevo (no necesariamente superador, como en la dialéctica hegeliano-marxista, sino simplemente algo distinto, que vive de la tensión de los dos elementos anteriores, opuestos entre sí). Por ejemplo, la pugna fundamental entre el realismo platónico y el nominalismo tiene su resolución y conciliación en algo intermedio, que involucra partes de las dos posiciones anteriores, evita sus defectos y potencia sus ventajas, de modo que resulta mejor que los dos anteriores. Esto no puede menos que mostrarse como sumamente analógico, es decir, tratando de superar los extremos del univocismo y del equivocismo, para llegar a una mediación que evite los inconvenientes de uno y otro.

El tema principal al que Ferrater aplica esto es el del sujeto y el objeto, que ha desatado una serie de subjetivismos y objetivismos de toda índole, que recorren la historia de la filosofía y sólo llevan a una polarización cada vez más aguda e irreductible. Estas polarizaciones han recibido diversos nombres: personalismo-naturalismo, antropologismo-fisicalismo, existencialismo-cientificismo, idealismo-realismo, todos con cierta vaguedad, pero implican de alguna manera que, por un lado, se atiende demasiado al sujeto humano, la existencia, la historia, etc. y, por el otro, a las realidades naturales en las que se encuentra dado el sujeto. Podríamos decir que es la pugna entre los que ven lo que le es dado al hombre (objetivismo) y los que ven lo que éste hace que se dé (subjetivismo). Tienden a poner ciertas realidades como absolutas, y todas las demás se derivan de ellas o son simplemente pseudo-realidades.

El propio Ferrater dice que, en su primera etapa, el integracionismo operó con doctrinas filosóficas, lo cual indica que obtuvo esa idea a partir de su trabajo en la historia de la filosofía. Después lo amplió y lo hizo la idea principal de su sistema filosófico o, por lo menos, su punto de vista. Es decir, primero fue un método o modo de hacer historia de la filosofía, o, si se prefiere, de

² J. FERRATER MORA, “Integracionismo”, en su *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza, 2001, pp. 1865-1868.

presentar los problemas y los sistemas filosóficos; después, fue un método o modo de abordar y tratar de resolver los grandes problemas que se han presentado en la historia de la filosofía, para llegar a asumirlos como material de la reflexión propia, de filósofo como tal.

El integracionismo piensa que esos conceptos “absolutos”, como “conciencia” y “realidad”, son *conceptos-límite*, esto es, formales o vacíos, que no tienen *denotata*, y que sólo sirven como polos para oscilar. En esa oscilación se colocarán las entidades que se desee analizar, y se verá a qué distancia se colocan de lo ideal o de lo real, sin que estén completamente en lo uno o en lo otro. Tal oscilación “supone que toda sucesión de formas de ser no constituye una serie de etapas determinadas o por un momento inicial absoluto que sería su base (ontológica o cronológica o ambas a un tiempo) o por un momento final absoluto (que sería su causa última o su paradigma metafísico), sino que constituye una línea ininterrumpida. Cada punto de esa línea está cruzado por dos direcciones opuestas; el olvido de una de ellas conduce a cualquiera de las concepciones filosóficas antes mencionadas [es decir, extremas]”³.

El ejemplo que pone Ferrater para ilustrar esto es la célebre polémica de los universales. Consiste en la pugna entre realismo y nominalismo. Pero, a causa de las dificultades de uno y otro, hay posturas intermedias, como el realismo moderado o el conceptualismo. Según el integracionismo, tanto el realismo como el nominalismo designan posturas extremas, falsas e inevitables a la vez. En efecto, se necesita el nominalismo, para hacer justicia al lenguaje, pero el nominalismo extremo acaba por no decir nada de la realidad; también se necesita el realismo, para hacer justicia a la realidad, pero el realismo extremo acaba por no poderse poner en lenguaje, llegando a la infabilidad y la pura mostración. Por eso hay que buscar una integración intermedia, como el conceptualismo. “Pero debe tenerse presente que esa concepción no es el resultado de eludir nominalismo y realismo; es simplemente el punto –siempre transitorio– de detención en el paso incesante que la mente se ve obligada a dar entre las concepciones extremas. En vista de que el nominalismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición realista; en vista de que el realismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición nominalista. Nominalismo y realismo quedan de este modo integrados, no eliminados o eludidos”⁴. Con esto se evita una solución meramente de compromiso y se accede a una solución que a la vez es rigurosa y amplia, anclada en la tradición y abierta al futuro.

Con esto nos damos cuenta de cómo con la analogía, aquí empleada bajo el término de “integración” (que, curiosamente, es como se conoce a la analogía en teoría de sistemas), se tratan los sistemas filosóficos de modo que rindan más, que superen la cerrazón de los absolutismos y la excesiva ampli-

³ *Ibid.*, p. 1866.

⁴ *Ibidem.*

tud de los relativismos. Claro que brota de inmediato la objeción de que esto es “el agua tibia”, ni lo uno ni lo otro; pero no es verdad que se quede en la ambigüedad de la equivocidad, sino que avanza hasta la alcanzable claridad de los conceptos humanos, que oscilan entre la univocidad y la equivocidad, es decir, que se mantienen en difícil equilibrio en el ámbito de lo analógico.

Tal objeción es prevista por el mismo Ferrater y respondida en términos de su ontología. La integración no es algo trivial si se supone un esquema conceptual ontológico en el que las realidades forman un *continuum*, y, por lo mismo, también sus conceptos pueden entrecruzarse, pero sin llegar a confundirse. “Un supuesto básico de la teoría es que las realidades forman un continuo. Ello parece difícil de admitir, puesto que las realidades de que se trata son de muy distinta índole: entidades y procesos físicos, orgánicos y mentales, acciones humanas, instituciones, sistemas de reglas, códigos morales, teorías, etc. El continuo de que se trata no es, sin embargo, un continuo lineal; los distintos tipos de realidades se hallan entreveradas y no encadenadas. No hay por ello ningún tipo de realidad al cual no se reduzcan todas las otras, si bien ninguna realidad se halla completamente desvinculada de un contexto material”⁵. Una ontología continuista, emergentista, permite a Ferrater aplicar esa metodología integracionista, que yo veo como sumamente analógica.

Algo parecido hace Ferrater Mora en uno de los ensayos, el primero, que componen su libro *Modos de hacer filosofía*, a saber, “Dos modos, igualmente legítimos, de hacer filosofía”. Allí sostiene que hay dos modos básicos de filosofar: uno de carácter “general”, más bien sistemático, y otro de carácter “particular”, más bien no sistemático sino detallista⁶. El particular puede ser formal o informal, más tendiente a esto último, pero pluralista metodológico. No hay *el* problema, sino muchos problemas; incluso, todo problema tiende a ramificarse. “El modo particularista tiende a practicar lo que uno de sus maestros, el ‘segundo Wittgenstein’, dijo que quería hacer: ‘enseñar (o mostrar) diferencias’”⁷. Es decir, era el Wittgenstein “pragmatista”, por lo que no extraña que Ferrater añada como otro de los maestros de esta modalidad a John L. Austin. Este último decía que tanto el idealismo como el realismo son posturas “escolásticas” en el mal sentido, y lo mismo pasa con casi todas esas dicotomías. Austin, el pragmatista del lenguaje ordinario, combate las dicotomías, al modo como los pragmatistas americanos: Peirce, James, Dewey, etc. Al igual que pragmatistas como Peirce, Austin fue muy dado a distinguir (buscar las diferencias), pero no a absolutizarlas, dicotomizando. El modo generalizador puede ser formal o informal, aunque tiende más a lo primero. “En todo caso, lejos de ‘enseñar diferencias’ trata de ‘poner de relieve similitudes’. Esto hay que entenderlo a derechas, porque no consiste en afirmar a

⁵ *Ibid.*, p. 1867.

⁶ J. FERRATER MORA, *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 19.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

cada paso que hay analogías entre cosas, o grupos de cosas, o entre conceptos, o grupos de conceptos, especialmente cuando las analogías saltan a la vista sólo a fuerza de haber sido previamente inyectadas”⁸. Este modo de hacer filosofía compara, clasifica y distribuye; y llega a la categorialización. Ambos modos de hacer filosofía no son incompatibles. Es válido plantearse preguntas generales, y tratar de resolverlas con atención a los análisis particulares. Ferrater sugiere que “se pueden practicar ambos, y aun que deben practicarse ambos, porque cada uno remite al otro, al estilo de una lanzadera”⁹. Es decir, lo analítico no impide lo sintético, ni viceversa.

Lo que ha hecho Ferrater es una muestra de la fertilidad teórica o explicativa (y comprensiva) que tiene el pensamiento analógico, es decir, ni meramente continuista monista (univocismo) ni meramente discontinuista pluralista (equivocismo); no se recluye en el absolutismo ni en el relativismo, sino que trata de hacer confluír los conceptos, e integrarlos con la coherencia exigida, esto es, sin demasiado eclecticismo o, por lo menos, sin caer en el sincretismo excesivo del irenismo.

3. LA FORMA MENTIS O ESTRUCTURA MENTAL ANALÓGICA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Como vemos, pues, la hermenéutica analógica puede servir para hacer historia de la filosofía. De hecho la noción de analogía ha sido aplicada por otro historiador de la filosofía, muy connotado: el suizo André de Muralt. Nadie mejor que él para mostrarnos el uso y el rendimiento que tiene la noción de analogía y, por lo mismo, una hermenéutica analógica en la historia de la filosofía.

Muralt ha trabajado sobre todo como historiador de la filosofía medieval, pero también como historiador de la filosofía moderna y contemporánea. Principalmente, se ha especializado en encontrar las influencias de la filosofía de la baja Edad Media sobre la filosofía moderna e incluso la contemporánea. A su veta medievalista pertenecen, en especial, estudios acerca del influjo del pensamiento medieval sobre el moderno y contemporáneo, por ejemplo, *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique* (Paris, Vrin, 1985). Asimismo, ha hecho obras célebres sobre filosofía moderna y contemporánea, como *La conscience transcendente dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception* (Paris, Aubier, 1959), y *L'idée de phénoménologie. L'exemplarisme husserlien* (Paris, PUF, 1958). Y, más recientemente, un ensayo de vinculación: *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain* (Paris, Vrin, 2002).

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ *Ibid.*, p. 24.

Este autor procede a base de “estructuras de pensamiento”, algo parecido a lo que se llamó tradicionalmente la *forma mentis*, por ejemplo en el caso de Santo Tomás. Muralt se ha dedicado a estudiar las estructuras de pensamiento de la baja Edad Media, principalmente representadas por Escoto y Ockham, y su recepción en la modernidad. La estructura de pensamiento de un autor es una especie de algoritmo de su sistema filosófico. Captando esa *forma mentis*, se capta lo nuclear de su sistema. Y, si es un autor clave de una época, se capta, por así decir, la estructura de pensamiento de esa época.

Pues bien, esta estructura de pensamiento o *forma mentis* se encuentra, por analogía con las nuestras, en los pensadores del pasado y, además, se detecta, analógicamente, en los posteriores. Así, la filosofía política tiene dos estructuras fundamentales, entre las que oscila: la de la voluntad omnipotente de Dios y la de la libertad omnímoda del hombre. En este realce de la voluntad el campeón ha sido Ockham. André Côté dice: “André de Muralt ofrece ejemplos numerosos de esta dependencia de las filosofías políticas modernas con respecto a la estructura ockhamista: de Suárez y Lutero a la ética de la discusión, pasando por Spinoza, Hobbes y Rousseau y aun Locke”¹⁰. Son ejemplos de la misma estructura de pensamiento, sólo que modulada según sus propios temperamentos. En Ockham se encuentra la estructura del filósofo operatorio, que es la que desea una voluntad independiente de toda determinación objetiva. Según Muralt, es una pérdida de la analogía del pensamiento, y, por lo mismo, un empobrecimiento del pensar, que se queda con el univocismo de la sola causa eficiente.

Côté comenta: “‘Analogía’ es un término fundamental para André de Muralt. La analogía no es solamente un instrumento de análisis de lo real, es igualmente un instrumento de análisis de la historia de los sistemas filosóficos, tal como resulta del capítulo III de su obra (Método de análisis estructural y de comprensión analógica de las doctrinas filosóficas). El autor comienza por distinguir de manera completamente clásica entre analogía de proporcionalidad y analogía de atribución o *pros hen*. La primera analogía es la que permite aplicar legítimamente un predicado a casos individual o específicamente distintos; la segunda conduce a la pluralidad de sentidos de un predicado a un referente primero a la luz del cual los otros cobran sentido. La tesis de Muralt es, entonces, doble: en primer lugar, *en el seno* de cada sistema reina entre cada par de términos, entre cada tema (el conocimiento, la volición, la relación del cuerpo social con su fin, etc.), una analogía de proporcionalidad, pero esos temas se organizan ellos mismos según una analogía *pros hen*: hay un tema ‘primero’, foco de unidad y de inteligibilidad para los otros. Ese tema ‘primero’, que contiene de alguna manera el código o el patrón de todas las soluciones que ese filósofo va a aportar a los otros temas de su pensamiento, es la concepción que él se hace de la relación entre *la quiddidad y el ejercicio*; dicho de otra manera, entre la causa formal y la causa final de un

¹⁰ A. CÔTÉ, “Scot, Occam et la genèse de la pensée politique moderne”, en *Science et esprit* 56/2 (2004) p. 214.

ente, y la interacción de esas dos causas"¹¹. Casi parece aludir a la esencia y la existencia o ser de un ente; pero se trata más de la relación entre la esencia y la operación, o la estructura y la función, que ciertamente están interconectadas. De la explicación que de ella aporte el autor dependerá el desarrollo o despliegue de su sistema completo. Es decir, en su solución a ese problema está, analógica o virtualmente, contenido el sistema todo. Como en una nuez, que es un modo de iconicidad, a saber, el todo en el fragmento.

Ya después se abrirá paso a otros lados. De ese punto de partida se desprenderá cómo ese pensador va a entender en su sistema la relación del intelecto con su objeto, del cuerpo social con su forma política, etc. Es decir, hay una analogía entre todos los temas (problemas y soluciones) de un sistema con este punto que es capital. Pero también se da una relación semejante con los otros sistemas. "En seguida: *entre* los diferentes sistemas filosóficos existe también una analogía, en la medida en que cada tema con sus protocolos de abordaje propios posee su correspondiente en cada otro sistema. Así, en Tomás, la *species*, que es la forma de la cosa entendida, juega el papel, es el *análogon*, de la *species* en Duns Escoto, para quien ella no representa ya la cosa en cuanto conocida, sino el ser representativo de la cosa; y, en moral, la negación de la causalidad final del bien en Escoto, Ockham y Spinoza, es el *análogon* de la doctrina aristotélica del bien como causa final"¹².

Así pues, Muralt cree que el sistema que resuelve correctamente este problema es el aristotélico, por haber hecho correctamente la distinción entre quiddidad y ejercicio. Los otros o no la hacen, o la suponen sin explicitarla, o la descuidan, o la niegan explícitamente. Eso implica que, si el sistema aristotélico es el que analiza bien ese tema, en consecuencia, es el mejor. "Por ello, así como existe en el seno de un sistema filosófico un tema objetivamente primero, cuyo abordaje por un autor determina el abordaje de los otros, así también existe un orden entre los diferentes sistemas filosóficos, de manera tal que uno de entre ellos sea 'primero'"¹³. Tal sistema primero es, para Muralt, el aristotélico, porque a partir de él ordena a los demás, les da orden a partir de él. Es el analogado principal en el ámbito de los sistemas filosóficos, de la misma manera que el problema quiddidad/ejercicio es el analogado principal de los problemas filosóficos (al interior de cada sistema). Lo cual no es otra cosa que una formulación diferente del problema original potencia/acto, que se despliega en esencia/existencia (o *esse*) y naturaleza/operación, lo que posteriormente será estructura/función.

Me parece que el caso de André de Muralt, no sólo como historiador de la filosofía, sino como teórico de la historia de la filosofía, o de la historiografía filosófica, es un ejemplo del uso de la analogía en la labor de historiar la filosofía. Nos hace ver el rendimiento de una hermenéutica analógica aplicada a

¹¹ *Ibid.*, pp. 214-215.

¹² *Ibid.*, p. 215.

¹³ *Ibidem*.

la historia de la filosofía. En ella se buscaría, mediante la analogía de proporción, la relación entre los temas y problemas dentro de un sistema filosófico, y también la relación que éstos encuentran en los diferentes sistemas filosóficos; pero además se buscaría, mediante la analogía de atribución, la relación que guardan los temas de un sistema en vista del principal de todos ellos, que es el de la relación quiddidad/ejercicio. Éste es el analogado principal de los problemas filosóficos. También, se buscaría la relación de los sistemas filosóficos con el sistema aristotélico, que es el que, según Muralt, mejor ha tratado el señalado problema. Sería el analogado principal de los sistemas filosóficos, por relación al cual se verían los demás.

Claro que esto suscitó objeciones contra Muralt, como la del propio Côté, en un artículo crítico de su obra reciente. Se ve como discutible el que ese problema sea el principal y el sistema aristotélico sea el que mejor lo ha tratado. Pero podemos quedarnos en decir que todo historiador de la filosofía, además de hacer una analogía de proporcionalidad entre los problemas y los sistemas, siempre selecciona –así sea velada y secretamente– un problema como principal y un sistema como el que mejor lo ha tratado, es decir, aplica la analogía de atribución, adoptando un problema como el *primum analogatum*, o punto de vista superior, y un sistema también como el *primum analogatum*, que se corresponden con su propia opción filosófica. Porque nunca estamos exentos de alguna opción.

4. CONCLUSIÓN

Con esto parece quedar claro y suficientemente atestiguado el uso y la utilidad que puede tener una hermenéutica analógica para aplicarla a nuestro hacer historia de la filosofía. (Al parecer, ningún filósofo se escapa de hacerla). Y, sobre todo, si se tiene la concepción de la historia de la filosofía como aprovechable para hacer filosofía, también puede servir para la construcción sistemática, ya sea de un sistema en su totalidad o de una parte suya, por mínima que sea, ya que el todo está, según el pensamiento analógico e icónico, pre-contenido en el fragmento (en este caso, el fragmento principal). De alguna manera está determinado por él, como el árbol por la semilla, si se ha de seguir el crecimiento por el camino de la inferencia lógica.

Según dije antes, me parece que todos estos fenómenos de aprovechamiento de la analogía o razón analógica, muestran la necesidad de un “giro analógico” de la filosofía. Éste no hará otra cosa que completar algunos giros que se han dado últimamente, y que se han quedado cortos; algunos de ellos siguen vigentes, como el giro lingüístico, dentro del cual se coloca el giro hermenéutico de la filosofía reciente. Pero un giro analógico puede perfectamente darse en el giro lingüístico y conectarlo con el giro ontológico o giro metafísico, que tanta falta hace hoy en día, y que, si no es deseado por muchos, es por la ausencia que ha habido de un pensamiento integrador, que

no se polarice hacia los extremos, que no tenga miedo de unir, o por lo menos conectar, los contrarios.

En esta línea se colocan muchos pensadores; no solamente Ferrater y Muralt, a los que aquí he aludido. Podemos mencionar a Trías, a Ortiz-Osés y a otros. Todos ellos son nuevos paradigmas e indicadores de por dónde va o quiere ir la filosofía del porvenir, del futuro, cansada ya de ciertos caminos o avenidas que se prometían abiertos, y no han sido más que callejones sin salida.