

DISCUSIONES

EL PENSAMIENTO Y SU RELACIÓN CON EL LENGUAJE*

Mauricio Beuchot
Instituto de Investigaciones
Filosóficas, UNAM

1. *Introducción. Planteamiento del problema*

Entre las múltiples tareas que se han asignado a la filosofía del lenguaje se encuentra la de precisar el lugar que ocupa el pensamiento en el fenómeno lingüístico.¹ ¿Qué relación guarda el pensamiento con el lenguaje, si es que tiene alguna relación con él?

Asumamos que sí hay relación entre el lenguaje y el pensamiento. Entonces nuestro problema será esclarecer el tipo de relación que hemos vislumbrado entre ambos. Para algunos, el lenguaje se conecta directamente con la realidad, el signo con el objeto, sin intermediarios. En esta postura no hay lugar para el pensamiento en el fenómeno lingüístico. Para otros, el lenguaje se conecta con el pensamiento además de intentar conectarse con la realidad. Entre estos últimos, algunos explican esa relación diciendo que se da porque el lenguaje es el que funda o *causa* al pensamiento.² Otros explican esa relación diciendo que es el pensamiento el que *causa* al lenguaje.

* Deseo agradecer a mi amigo Eduardo Rabossi sus estimulantes discusiones, que me han hecho buscar respuestas a los principales problemas de filosofía del lenguaje y tratar de sistematizarlas. También a Álvaro Rodríguez Tirado su atenta lectura de este trabajo.

¹ Cfr. E. Rabossi, *Teorías del significado y actos lingüísticos*, Valencia (Venezuela): Universidad de Carabobo, 1979, p. 26. Véase mi reseña de este libro en *Crítica*, vol. 13, n. 39 (1981), pp. 91-92.

² Cfr. D. Davidson, "Thought and Talk", en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 7-23. Agradezco a Davidson la oportunidad de discutir con él este problema en el V Simposio Internacional de Filosofía (Xalapa, México, 1984).

Es la postura de Aristóteles y los escolásticos.³ En este trabajo sostendré como tesis esta última postura (una caracterización más completa de la misma aparecerá en el párrafo 2). Pues bien, Eduardo Rabossi, en un valioso trabajo, ha planteado objeciones serias y muy atendibles a esta tesis. Mi principal intento será responder a sus argumentos.

A fin de analizar ordenadamente el asunto, procederé como sigue. Ya que he planteado el problema y la solución que adopto, en adelante argumentaré a favor de ella y trataré de restar crédito a la postura opuesta respondiendo a las objeciones que Rabossi le enfrenta. Así pues, (a) presentaré la tesis aristotélico-escolástica —principalmente en su vertiente tomista—, (b) presentaré las objeciones que le dirige Rabossi, y (c) trataré de responder a ellas.

Sin embargo, antes de discutir las respuestas al problema que hemos delimitado, quisiera excluir un equívoco. Entre los que sostienen que el lenguaje existe gracias al pensamiento, algunos dicen que, por ser un producto suyo, no hace falta estudiar el lenguaje para conocer el proceso del pensar. Es lo que Rabossi denomina “respuesta tradicional”.⁴ De ninguna manera deseo incurrir en ese vicio. Aunque yo sostengo que el lenguaje existe gracias al pensamiento, no excluyo que se estudie el papel del lenguaje en el pensamiento para cono-

³ Cfr. M. Beuchot, “La filosofía del lenguaje en los griegos”, en *Thesis*, n. 9 (1981), pp. 47-53; Idem, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: UNAM, 1981; Idem, *Elementos de semiótica*, México: UNAM, 1979. Esta postura se da también en los filósofos modernos; véase, por ejemplo, E. Rabossi, “Hobbes y la filosofía del lenguaje”, en *Manuscrito*, 4 (1980), p. 22. Es importante precisar un poco más la noción de *causa* que empleo, por ser una de las más capitales y jabonosas de la filosofía. La entenderemos en el contexto de la teoría aristotélica, y de modo especial, en el caso de la relación pensamiento-lenguaje, como *causa formal*, de manera cercana a lo que se entiende como condición de posibilidad o fundamento lógico-metafísico (i.e. no como causa eficiente). Al decir, pues, que “el lenguaje es *causado* por el pensamiento”, digo que el lenguaje sólo es posible gracias al pensamiento, que éste es su condición de posibilidad y su fundamento lógico-metafísico, y no que le es anterior temporalmente (como tendría que ser en la causa eficiente). Cfr. M. Beuchot, “La metafísica de las causas en Aristóteles y Tomás de Aquino”, en *Logos*, México, n. 26 (1981), pp. 9-28.

⁴ Cfr. E. Rabossi, “Pensamiento, realidad y lenguaje: la relevancia filosófica de los factores lingüísticos”, en *Análisis Filosófico*, vol. 1, n. 2 (1981), p. 20.

cer la relación que éste guarda con la realidad; pero mi tesis es que también insisto en que se estudie el papel del pensamiento con relación al acto lingüístico. El mismo Rabossi, al rechazar lo que él llama “panlingüismo” (como el de Benjamin Lee Whorf, para el que todo pueblo o cultura piensa como habla y todo acto de percepción es organizado por el lenguaje), acepta que es relevante estudiar el puesto del pensamiento en el fenómeno lingüístico (sin identificar el pensamiento con el mismo fenómeno lingüístico, pues entonces no tendría sentido plantear siquiera el problema). Como él mismo dice, “la verdad está del lado de quienes se inclinan a reconocer a los factores lingüísticos un papel protagónico, aunque no excluyente, en ciertos temas centrales de la filosofía”.⁵ Pasemos, pues, a presentar la tesis aristotélico-tomista.

2. *La postura aristotélica-tomista en la semántica medieval*

En la filosofía del lenguaje aristotélico-tomista el pensamiento sirve de “puente” entre la realidad y el lenguaje. Un objeto es pensado y después expresado en el lenguaje. Con el lenguaje, el hablante intenta referirse a la realidad, pero lo hace por el intermediario del pensamiento porque sólo después de haber pensado la cosa (así sea mínimamente y aun no reflexivamente) puede hablar de ella. En ese sentido se dice que hablamos de las cosas según las pensamos. De acuerdo con ello, también se dice que el pensamiento representa al objeto y que el lenguaje representa al pensamiento, uno es signo o *efecto* del otro. Y es en ese sentido que decimos que el pensamiento *causa* al lenguaje, ya que éste es su signo o su efecto. En esto se centra la teoría del significado en la filosofía aristotélico-tomista.⁶

Si entendemos por “significado” la diada propuesta por

⁵ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁶ Diré, para abreviar, “tomista” en lugar de “aristotélico-tomista”, ya que en substancia tienen los mismos elementos. Las diferencias entre Aristóteles y Tomás en este punto son muy pequeñas. No creo simplificar el asunto.

Frege de sentido y referencia, podemos decir que, para la teoría tomista del significado, los sentidos son entidades mentales (imágenes, conceptos, juicios, y hasta sentimientos, ciertamente privados en la mente de la persona, pero que se hacen públicos en la comunicación) y las referencias son entidades reales —cuando hay referencia. Así, para la filosofía tomista, una expresión tiene dos aspectos en su designación o significado. Con otros nombres y de manera aproximada corresponden a las nociones fregeanas de sentido y referencia los elementos denominados por la escolástica “*significatio*” y “*suppositio*”, desarrollados a partir de la doctrina aristotélica.

En consecuencia, se asumen, para una expresión, los dos aspectos fregeanos con otros nombres: significación (*i.e.* sentido) y suposición (*i.e.* referencia). Si la expresión es un término, puede tener significación tomado aisladamente o fuera del enunciado, aunque siempre en relación y en orden al enunciado; y sólo puede tener suposición, además de significación, cuando está en el seno de un enunciado. El término tiene como significación un concepto, y como suposición un objeto. El enunciado tiene como significación un juicio (en la acepción de contenido mental, lo que en la literatura anglosajona se denomina “*proposition*”) y como referencia un estado de cosas, de acuerdo con el cual puede ser verdadero o falso, dependiendo de que ese juicio corresponda o no a la realidad. Así, la expresión tiene como significado directo una entidad mental o pensamiento, y a través de ella tiene entidades reales como significado indirecto. En otras palabras, el lenguaje significa a la realidad *via* el pensamiento. Ciertamente el significado *terminal* y *decisivo* es lo real, pero la expresión lo alcanza *mediante* lo mental.

Dado que el sentido de una expresión es un concepto, una entidad mental (en la terminología de P.T. Geach), se evita el inconveniente fregeano de admitir como significados entidades platónicas. Y también se evita el inconveniente de la teoría de Bradley y McTaggart —a quienes Moore y Russell combatieron— de tener que admitir entidades “subsistentes” pero no existentes. Se evita, en suma, la dificultad de tener que admitir como significados no sólo entidades platónicas, sino

además, según la crítica de Russell y Quine, lo que podría llamarse “entidades negativas”, “entidades contradictorias”, “entidades imposibles” o “entidades inexistentes”. Pues —a diferencia de Frege y de Church— no hace falta asignarles como significado la clase nula tomada como entidad, y que sería la misma para clases muy distintas de supuestas entidades no existentes denotadas por expresiones muy distintas. En ese caso, el único significado que tales expresiones tienen será una entidad mental, a saber, algo solamente concebido (y aun fingido) por la mente, sin ninguna correspondencia con cosas o estados de cosas reales, por ejemplo en el caso de expresiones tales como “sirena”, “quimera”, “la montaña de oro”, “el círculo cuadrado”, “el actual rey de Francia es calvo”, “César no mató a Sócrates”, etcétera. No hace falta postular objetos negativos ni hechos negativos —cosa que hizo Russell, pero cuyas graves consecuencias se encargó Chisholm de manifestar—; cuando se significan cosas o estados de cosas inexistentes, sean posibles o imposibles, los significados serán entidades mentales (imágenes, conceptos, proposiciones), pero no entidades reales (una cosa o un estado de cosas reales). Por otra parte, en un orden distinto de cosas, con la introducción de las entidades mentales como significados directos, podrá muy bien hablarse de la significación no sólo de expresiones que denotan cosas no existentes, sino también del hecho de que muchas expresiones —por ejemplo poéticas— tengan como significado emociones, voliciones u otros actos propios de la voluntad, no del intelecto. (No ahondaré en este aspecto volitivo.)

Tenemos, pues, que para el tomismo el *signo lingüístico* significa de modo directo e inmediato la entidad mental, que es un *signo mental*, y significa la cosa a través de este signo mental. Pues, en verdad, nuestras expresiones lingüísticas representan en primera instancia a las cosas tal como las conocemos o concebimos, y, en segunda instancia, representan a las cosas tal como son, ya que el concepto que de ellas tenemos las representa como son en sí —y, dado que el signo lingüístico es un producto humano, primero representa las cosas según las conoce el hombre y mediante ese conocimien-

to realista las representa además como son en sí. Dicho de otra manera, el signo representa directamente a las cosas en cuanto pensadas y, mediata e indirectamente, las cosas en cuanto reales. Porque las cosas sólo se le dan al hombre de modo directo en el pensamiento y, por la mediación de éste, en el lenguaje.

De acuerdo con ello puede hablarse de dos tipos de signo lingüístico, uno propio y otro impropriamente tal. El primero es extrínseco y físico (voces, escritura) y el segundo —el impropio— es intrínseco y mental (imágenes, conceptos, proposiciones). Es decir, hay dos tipos de palabras: palabra exterior y palabra interior, palabra oral o escrita y palabra mental. Ciertamente la palabra exterior es la que propiamente cuenta como signo lingüístico, pero está apoyada en la palabra mental o interior.

La relación entre palabra interior y palabra exterior es la siguiente: la palabra interior es la causa (ejemplar, eficiente y final) de la palabra exterior;⁷ o, de otra manera, la palabra interior es lo que hace significativa a la palabra exterior, puesto que es inmediatamente significada y hecha pública por ella, y la cosa real es significada por ella de manera mediata —mediatizada por la palabra interior, según la captación que de la cosa hace. En suma, la palabra interior es significativa en cuanto representa la cosa directamente, y la palabra exterior es significativa por virtud de la palabra interior, a la que significa inmediatamente y, sólo a través de ella, significa mediatamente a la cosa real. “La prueba de esto es muy simple. Discurrimos sobre el ‘hombre’ y el ‘triángulo’. ¿De qué hablamos? Es evidente que no inmediatamente de cosas reales, pues seríamos platónicos. Inmediatamente hablamos de objetos de pensamiento, de palabras interiores, y no es sino mediadamente, en la medida en que nuestras palabras interiores se refieren a los objetos, que hablamos de cosas reales. La demostración puede efectuarse de otra manera. No importa lo que digan los positivistas lógicos, los enunciados falsos no están desprovistos de significación: significan alguna cosa, lo que significan

⁷ Cfr. Sto. Tomás, *In I Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1, sol.

es una palabra interior, y es solamente porque la palabra interior es falsa por lo que el enunciado falso no se refiere a objetos.”⁸

De esta manera se evitan los inconvenientes de la teoría del sentido como entidad abstracta (Frege-Church) y los inconvenientes de la teoría del sentido como entidad física (positivismo lógico) que muchos han señalado. La función del lenguaje es representar las cosas, pero tal como las contenemos en la mente; por eso Aristóteles dice que la función del lenguaje es expresar las *afecciones* del alma. Las afecciones del alma son la misma captación de las cosas, en doble aspecto, intelectual y afectivo, por eso las afecciones del alma pueden resumirse —para simplificar— como concepto y afecto (en relación con el *verbum mentis* y el *verbum cordis* de los antiguos: palabra de la mente y palabra del corazón). Las cosas y estados de cosas afectan la mente, son captados por ella, las cosas se nos dan como cosas conocidas, los conceptos son reproducciones de las cosas. Aunque de manera no tan propia, podemos decir que los conceptos son los primeros signos de las cosas. Después, los conceptos son representados por las voces, y las voces por la escritura.⁹

Por eso Aristóteles llamó a la palabra oral y escrita simplemente “signo”, mientras que a los conceptos, a pesar de ser también a su manera signos, los llamó propiamente “semejanzas”. Santo Tomás explica la causa de esto. Las cosas son conocidas por la mente mediante cierta semejanza de éstas que se da en el sentido o en el intelecto; en cambio, los conceptos son significados por las voces y las voces por las letras sin tomar en cuenta ninguna semejanza (entendida aquí la semejanza en sentido aristotélico de representación conceptual de la cosa, no en el sentido empirista de “idea debilitada”). Ya que los conceptos representan las cosas por una capacidad que les viene de la naturaleza, basados en la semejanza, en tanto que las voces y las letras representan las cosas y a los conceptos sin basarse en ninguna semejanza, sino ba-

⁸ B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, París: Beauchesne, 1966, p. 6.

⁹ Cfr. Sto. Tomás, *In I Perihemeneias*, lect. 2, n. 7.

sándose en el arbitrio y la convención, proceden de la imposición o de la institución. Así, el concepto es signo natural y formal; la palabra, en cambio, es signo artificial e instrumental, y, por lo mismo, convencional y arbitrario.¹⁰

Pero la correspondencia entre la palabra interior y la palabra exterior no es de término a término. La razón de esto es que la palabra interior corresponde a las cosas, a los estados de cosas, y los representa de manera natural, aunque no de modo material, sino formal (pero esto no quiere decir que las palabras interiores reproduzcan las cosas sólo en su individualidad, pueden hacerlo en universal), lo cual se manifiesta en que las entidades mentales son iguales para todos; en cambio, las palabras exteriores son convencionales, lo cual se manifiesta en que hay diversos modos de expresión, diversos lenguajes orales y escritos.¹¹

Además, hay dos clases de palabras interiores (“conceptos” es sólo el nombre genérico de tales palabras; habrá, pues, dos clases de “conceptos”): definiciones y proposiciones. La razón de esto es que “las palabras interiores corresponden principalmente no a las palabras exteriores, sino a la realidad. Ahora bien, la realidad se divide en esencia y existencia”;¹² por lo tanto, habrá dos tipos de palabras interiores que les corresponden. Esto concuerda con los dos tipos de intelección, simple o compleja y compleja, el primero de los cuales versa sobre la esencia y el segundo sobre la existencia. Así, la intelección incompleja o simple aprehensión forma conceptos y los elabora (discursivamente) como definiciones, mientras que la intelección compleja o juicio forma proposiciones.¹³

Tal vez quiera verse en esta semántica mentalista una recaída en el psicologismo,¹⁴ y que con esto se pierde la objetivi-

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, lect. 2, n. 9.

¹¹ Cfr. *Ibidem*; *Quodlibetum IV*, a. 17, c.

¹² B. Lonergan, *Op. cit.*, p. 8.

¹³ Cfr. Sto. Tomás, *De Veritate*, q. 4, a. 2, c.; q. 3, a. 2, c.

¹⁴ Contra ese psicologismo se debatieron (además de Husserl) Frege, Moore y Russell; cfr. E. Rabossi, *Análisis filosófico, lógica y metafísica*, Caracas: Monte Avila Editores, 1975, p. 68. En la perspectiva tomista se evita el psicologismo porque la lógica se ocupa de esquemas formales, no de contenidos conceptuales (se opera una abstracción sobre estos últimos).

dad. Pero no es así, ya que —presionando los principios de Aristóteles— los escolásticos distinguieron en el concepto dos partes o aspectos, uno de concepto subjetivo, llamado “*conceptus formalis*”, en el cual la persona pone algo de sí misma (algo parecido al *Farbung* que atribuye Frege al concepto), y otro de concepto objetivo, llamado “*conceptus obiectivus*”, que es el contenido cognoscitivo, el cual refleja exactamente la realidad. Gracias a ello, puede decirse que el concepto es *la esencia misma* de la cosa que se recibe en la mente con una existencia intencional o psíquica diferente de la existencia real o física que tiene extramentalmente. Con ello se evita el psicologismo en la lógica y la semántica, así como también con ello se mantiene la objetividad del conocimiento y del lenguaje (es decir, el realismo).

Después de esta exposición un tanto detallada del modelo aristotélico-tomista ya podemos entender mejor las cosas para atender a las objeciones de Rabossi, que son muy saludables. Hemos visto, en conclusión, que, de acuerdo con este modelo aristotélico, tenemos entre el lenguaje y la realidad la mediación del pensamiento.

3. *Algunas de las dificultades con que se enfrenta el modelo anterior*

Pasemos a las objeciones que plantea Rabossi a la teoría aristotélica. Las dirige al propio Aristóteles, pero son válidas para la escuela tomista, que sigue el mismo esquema general. La cuestión fundamental —de la que surgirán todas las objeciones— es la de si el modelo aristotélico del lenguaje es compatible con el paradigmático realismo de Aristóteles; pues la objeción principal surge si la eventual filosofía del lenguaje de Aristóteles no es realista. Rabossi establece que no es “realista” la filosofía del lenguaje de Aristóteles, lo cual constituye la objeción de fondo, porque una filosofía no realista del lenguaje iría en contra de la misma filosofía aristotélica, que es realista por antonomasia.

La razón de esta objeción fundamental la encontramos en las siguientes palabras de Rabossi: “El modelo resulta ser

poco compatible con ciertas exigencias teóricas del realismo. La principal razón es ésta: si nos atenemos literalmente a lo que el modelo propone, no existe la posibilidad de que se establezcan nexos directos entre el plano lingüístico y la realidad extramental, y esto equivale a cancelar uno de los presupuestos básicos de una filosofía realista del lenguaje. De acuerdo con el modelo aristotélico el discurso simboliza el pensamiento, pero no simboliza (ni tiene ninguna relación directa con) la realidad extramental que el pensamiento semeja o representa. De ello se sigue que nuestras aseveraciones están relacionadas con 'tramos' de nuestro pensamiento, pero que no lo están, en cambio, con los 'tramos' de la realidad extramental para los que esas aseveraciones poseen relevancia. Y esto, insisto, supone eliminar una de las premisas características de un enfoque realista del lenguaje".¹⁵ Ésta es la principal objeción. Veremos otras dos objeciones menores, más de pasada, al dar respuesta a la que hemos transcrito.

4. *Intento de solución*

Pero, a lo anteriormente anotado, podemos responder con algunas distinciones.

(i) El realismo no tiene por qué consistir en la relación directa entre signo lingüístico y objeto real. Se puede seguir siendo realista y considerar que el signo lingüístico se relaciona con la cosa real a través del concepto. En efecto, el concepto es el mismo objeto real en cuanto pensado o en cuanto está en la mente —a través de su esencia con presencia intencional o con existencia psíquica en la mente—; y, ya que en una gnosología realista el concepto refleja adecuadamente al objeto real, en consecuencia, cuando refleja el signo lingüístico al concepto, está en definitiva reflejando al objeto real.

(ii) Es falso el cargo que Rabossi hace al modelo aristotélico de que el discurso lingüístico simboliza al pensamiento pero no simboliza la realidad extramental. Precisamente el pensa-

¹⁵ E. Rabossi, "Lenguaje, pensamiento y realidad. *Peri Hermeneias* 16a", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 8 (1982), p. 176.

miento es ya el primer paso en la simbolización de la realidad extramental por medio del lenguaje. Además, como el lenguaje es convencional, mientras que el concepto es signo natural y formal —en sentido escolástico—, la simbolización que de la realidad hace el pensamiento es más natural, adecuada y anterior que la lingüística. Más aún, el lenguaje encuentra su camino significante hacia la realidad a través del concepto. Por la sencilla razón de que si no pensamos (así sea vagamente) una cosa, no podemos expresarla.

(iii) Según el contenido de esta objeción, no parece que se está interpretando correctamente la formación del concepto como *palabra interior* y, a partir de él, la expresión lingüística como *palabra exterior*. El realismo aristotélico reside en que, por virtud de la abstracción a partir de lo sensible, se obtiene el concepto que es la misma esencia de la cosa que, de tener una existencia real, también pasa ahora a tener una existencia intencional en la mente. Por eso, cuando el lenguaje se relaciona con el pensamiento, éste lo hace relacionarse con la realidad. En efecto, es de la naturaleza del signo remitir a lo que significa; y el concepto o el pensamiento es el signo (natural y formal) de la cosa real; por lo tanto, el pensamiento remite a la realidad; por ello, cuando el lenguaje se relaciona con el pensamiento, éste no deja que ahí termine la línea relacional, sino que le hace seguir —por su carácter de signo— hasta lo que significa, que es la realidad.

(iv) Y no hay que entender la transitividad de esta relación como basada en la semejanza. En efecto, Rabossi dice que puede argüirse que al postularse entre el plano mental y el plano extramental una relación de semejanza (entendiendo la representación como una semejanza muy lejana o desvaída), por la que *de hecho* nuestro discurso se “conecta” con el plano real a través de su relación con el plano mental, ya parecería salvado el realismo; lo cual —responde Rabossi a la posible defensa, y esto constituye la segunda objeción— no bastaría, ya que *de derecho* seguiría el modelo involucrando matices antirrealistas. Pero hay que decir que esto no es así, ya que la relación entre el objeto y el concepto no es exactamente de mera *semejanza*, sino de *reproducción* intelectual

(no física): como ya se dijo, el concepto es, en la doctrina aristotélica, la esencia misma del objeto que ha pasado a tener en la mente una existencia intencional y psíquica, mientras que en la cosa tiene una existencia real y física. Y al recibirse la esencia de la cosa en el cognoscente según un modo mental, con ello no se “despoja” a la cosa de su esencia; no, ya que en la cosa sigue teniendo su existencia extramental.

(v) Por otra parte, tampoco vale la otra defensa hipotética que se elabora para tratar de explicar el “antirrealismo” aristotélico, aludiendo a que es lo más realista que puede ser en vista de que los *items* lingüísticos son finitos en número mientras que las cosas son infinitas, es decir, no vale invocar para esto el pasaje del *De Sophisticis Elenchis*, 165a6-12, ya que ahí se habla de otra cosa. En efecto, aun cuando el número de cosas sea infinito y el de los vocablos finito, gracias a los conceptos, los vocablos pueden designar a las cosas en universal, que es el modo como en el plano cognoscitivo lo finito contiene a lo infinito. (De manera análoga a las palabras, los conceptos son finitos y las cosas infinitas, pero aquéllos contienen a éstas de manera universal, virtual y significativa mediante sus respectivos conceptos universales. De otro modo sólo habría conocimiento de lo singular y se haría imposible la ciencia.)

5. Conclusión

Por todo lo anterior, creo que no puede llegarse tan precipitadamente a la consecuencia que extrae Rabossi: “Sea como fuere, lo cierto es que el modelo aristotélico tiene consecuencias antirrealistas. Y esto es un gravísimo defecto. Una filosofía realista tiene que fundarse en una gnoseología realista y, además, en una semántica realista. Ambas teorías marchan juntas. Lo que el modelo no permite es concebir, siquiera, una semántica de estas características”.¹⁶ Sobre todo, me parece que sigue faltando una adecuada caracterización o definición de lo que es el realismo —y, dentro de él, interpretar co-

¹⁶ *Ibid.*, p. 179.

rectamente el sentido del realismo aristotélico— para poder decidir, con ese criterio, si se es realista o no.

Pero Rabossi nos deja una enseñanza inapreciable. Nos hace percatarnos de que urge clarificar lo que es el realismo semántico. Lo vemos en que siguen acumulándose las polémicas exegéticas sobre si Davidson es realista o no; además, comienzan a surgir varios tipos de realismo. Por ejemplo, Putnam denomina “realismo interno” al suyo y “realismo metafísico” al de los demás. Todo ello indica el sesgo que deben tomar las ulteriores investigaciones.