

# EN TORNO A LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y SUS PRESUPUESTOS LINGÜÍSTICOS

Pere Fabra

I. «Hoy en día cualquier teoría de la racionalidad debe encontrar su fundamento en una filosofía del lenguaje»<sup>1</sup>. Con esta fórmula sucinta está dando cuenta Schnädelbach del resultado que ha tenido la evolución del pensamiento filosófico occidental desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad. Estos dos siglos han sido testigos de un cambio de paradigma tanto o más revolucionario que el inaugurado por el «Cogito» de Descartes. La sistemática duda cartesiana puso en primer plano la cuestión relativa a qué podemos saber y descabalgó así de su lugar de honor a la que hasta aquel entonces había sido la pregunta filosófica por antonomasia —¿qué es el ser?—. A su vez, la paulatina toma de conciencia de la dependencia de la razón respecto del medio lingüístico vendría a remover de nuevo hasta lo más hondo los cimientos de la filosofía; las cuestiones básicas girarán ahora en torno al lenguaje: qué podemos entender, cómo llega a producirse —si es que se produce— esta comprensión, este entendimiento y qué consecuencias tiene ello para el conocimiento. Así, de la misma forma que el paradigma ontológico se había visto superado por el paradigma de la

<sup>1</sup> H. Schnädelbach, *Philosophie. Ein Grundkurs*. Vol. I, Hamburgo, 1991, p. 110.

consciencia (mentalista o epistemológico), este último entrará también en una crisis radical con la aparición de la crítica lingüística.

Sobre este transfondo cobra todo su sentido no sólo la mencionada frase de Schnädelbach, sino en particular la expresión habermasiana de «racionalidad comunicativa». Con esta expresión nos estamos remitiendo a una teoría de la racionalidad que, consciente de aquella evolución sustancial en el dominio de la filosofía, se construye efectivamente sobre una determinada teoría del lenguaje. Y en tanto que esta teoría pone su acento, principalmente, en la aptitud del lenguaje para lograr la comunicación y el entendimiento —en el sentido enfático de entenderse: «el telos del lenguaje es el entendimiento»— puede decirse que la expresión «racionalidad comunicativa» no sólo compendia el requerimiento de Schnädelbach, sino que indirectamente nos indica ya qué tipo de teoría lingüística se halla en la base de dicho concepto de racionalidad: una filosofía del lenguaje que, realzando el componente pragmático del mismo, buscará reconstruir aquel núcleo formal que, en tanto que constituido por el conjunto de presuposiciones generales de la comunicación —o, en términos de su autor, «condiciones universales del entendimiento posible»—, está ya inscrito en todo lenguaje natural. Éste y no otro es el programa de la pragmática formal.

Antes de entrar en el análisis de algunos aspectos relativos a la implementación de este programa debe destacarse que el tratamiento dado por Habermas a su teoría de la racionalidad sólo puede entenderse correctamente si se le sitúa en el proyecto más amplio de elaborar una teoría de la sociedad con potencialidades críticas. Pues ha sido efectivamente en el contexto de la teoría social donde se ha hecho patente que racionalidad y racionalización no son dos conceptos que se superpongan fácilmente. Lo cual es un síntoma y a la vez una advertencia, ya que —y en eso es fácil coincidir con Habermas— difícilmente podremos pretender haber desarrollado una teoría de la racionalidad si con ella no ofrecemos los criterios de su propia autocrítica. En este sentido Habermas continúa fiel al motivo que ha guiado sus preocupaciones teóricas desde buen principio: la teoría de la racionalidad remite a la teoría crítica y viceversa. De modo que el proyecto *filosófico* habermasiano solamente cobra todo su sentido en el marco de un interés *sociológico* más amplio. Movido por este interés y enfrentado a problemas metodológicos de envergadura Habermas se vio obligado a reconstruir en su momento una teoría de la racionalidad que diera cuenta de la revolución filosófica que supuso el giro lingüístico y cumpliera con aquellos estándares críticos mínimos; este intento le obligó a su vez, como decíamos, a

---

Pere Fabra (Valls, 1958), licenciado en filosofía y derecho por la Universidad de Barcelona. Ha cursado estudios de doctorado en la Universidad de Frankfurt y escribe su tesis sobre la teoría del Derecho de Jürgen Habermas.

elaborar una concepción del lenguaje propia. Y, hoy en día, por exigencias derivadas de esta misma concepción del lenguaje, debería enfrentarse al proyecto de desarrollar una teoría de la argumentación.

II. La idea de la racionalidad comunicativa se apoya en el modelo, elaborado durante los años 70 y culminado en *Teoría de la acción comunicativa*, de una teoría formal-pragmática del significado que se entiende a sí misma como una ampliación de la semántica formal en términos pragmáticos. En este sentido, como apuntábamos, resulta difícil comprender cuál es el alcance y contenido de la teoría de la acción orientada al entendimiento si no se acepta o no se comprende esta teoría del significado que constituye sin duda la piedra de toque de toda la teoría de la acción comunicativa<sup>2</sup>.

Habermas intenta con ella integrar de alguna forma los distintos enfoques que, en relación a teorías del significado, fueron ya señalados por Strawson en 1969<sup>3</sup>. Éste distinguía, por un lado, a los teóricos de la semántica formal –Frege, el primer Wittgenstein, Tarski, Davidson o el mismo Chomsky– y, por otro, a aquellos que ponen el acento en el acto de la comunicación (Strawson los llama teóricos de la «intención comunicativa»), entre los que encontramos nombres tan ilustres como los anteriores: el segundo Wittgenstein, Austin o Grice. En este segundo grupo Habermas establece una distinción más pormenorizada, de forma que, desde su punto de vista, debería hablarse más bien de tres grandes estrategias teóricas: la semántica formal, la semántica intencional y la teoría del significado como uso<sup>4</sup>. La primera se centra en las condiciones bajo las que una oración es verdadera, la segunda parte de lo que el hablante quiere decir con la emisión de un enunciado concreto en una situación dada y la última se fija en los contextos de interacción dentro de los cuales las expresiones lingüísticas cumplen determinadas funciones prácticas.

<sup>2</sup> Véase en este sentido los siguientes textos de J. Habermas: «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp. 101-141; «Was heißt Universalpragmatik?», in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, pp. 353-440; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981; «Entgegnung», en A. Honneth und H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1986, pp. 327-405; *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988. Este proyecto ha dado lugar, desde sus inicios, a una amplia discusión. Entre las aportaciones más recientes cabe destacar especialmente los libros de Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía alemana del lenguaje*. Madrid, 1993, y de Maeve Cooke, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge, 1994.

<sup>3</sup> P. F. Strawson, «Meaning and Truth», en *Logico-Linguistic Papers*, Londres, 1971, pp. 170-189. (Versión española en *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 194-215.)

<sup>4</sup> Cf. «Entgegnung», *op. cit.*, especialmente pp. 353-377, y «Zur Kritik der Bedeutungstheorie», en *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 105-135 (para este último texto puede verse la versión española en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 108-138).

Para Habermas los tres planteamientos adolecen de problemas y, por tanto, resultan insatisfactorios en distintos grados. En cuanto a la semántica formal, el hecho que ésta considere que el análisis de los significados lingüísticos se puede limitar al análisis de las oraciones dejando de lado las reglas pragmáticas que afectan al uso de las mismas en enunciados concretos supone caer en una **abstracción semántica** que, a su vez, implica por un lado una **abstracción cognitivista** —ya que reduce todo significado al contenido proposicional y, de forma mediata, al significado de las oraciones asertóricas— y, por otro, una **abstracción objetivista**, puesto que estaría presa de un concepto objetivista de verdad. El verificacionismo de Dummett habría intentado solventar alguno de estos problemas mediante la estrategia de abandonar el concepto objetivista de verdad y vincular las condiciones de verdad con el conocimiento que hablante y oyente tienen de ellas —puesto que, en otro caso, las condiciones de verdad, si no fueran conocidas como tales, no tendrían ningún efecto para la comprensión del significado de la oración. De esta forma, si las razones que el hablante está en disposición de aportar para la posible verdad de la oración son constitutivas para su significado puede entonces decirse que el significado de una oración está ligado a su valor de verdad por medio de un potencial de justificación que opera mediante razones. Habermas considera acertada esta epistemologización de las condiciones de verdad, ya que ello permite investigar en términos semánticos un conjunto más amplio de enunciados (por ejemplo, enunciados modales, contrafácticos, con índices temporales, etc.) a los que no es posible acceder con el planteamiento clásico de la semántica formal. Sin embargo, su objeción es que tal estrategia continúa siendo víctima de la abstracción cognitivista, en tanto que se concibe monológicamente y se centra exclusivamente en las condiciones de verdad de los enunciados asertóricos: «la verificación no es todavía equiparable con la actividad intersubjetiva de un desempeño discursivo de diferentes pretensiones de validez»<sup>5</sup>.

Habermas ha sometido a una crítica igualmente detallada tanto la semántica intencionalista (Grice, Bennett, Schiffer) como el planteamiento de los post-wittgensteinianos (Stenius, Kenny). Estos últimos han buscado evitar la abstracción cognitivista por la vía de someter las fuerzas ilocucionarias a un análisis semántico a partir del modelo de la doble «direction of fit» de Austin, pero siempre en base a «condiciones de satisfacción»: en los enunciados asertóricos la fuerza ilocucionaria asegura la coincidencia de lo que se afirma con estados de cosas, mientras que en los imperativos, ruegos, mandatos, etc., la fuerza ilocucionaria asegura el «ajuste» de los estados de cosas con el contenido de la oración. La principal objeción de Habermas a este planteamiento es su dependencia de un modelo «representacionista», para el cual la relación básica se encuentra establecida entre las oraciones y los estados de cosas, de forma que no hace falta que las fuerzas ilocucionarias se entiendan en sentido pragmático.

<sup>5</sup> J. Habermas, «Entgegnung», *op. cit.*, p. 356. La cursiva es suya.

La crítica al intencionalismo<sup>6</sup> viene motivada ante todo por su anclaje en una concepción meramente instrumental del lenguaje que acepta todavía como buenas las premisas de la filosofía de la consciencia. Para Habermas el intento griceano de desarrollar una teoría del significado partiendo de las intenciones **prelingüísticas** del hablante no solamente resulta circular, sino que en última instancia atenta incluso contra la autonomía del mismo lenguaje. La semántica intencional no distingue entre actos ilocucionarios y actos perlocucionarios, de tal forma que intenta explicar los actos de entendimiento directo sobre la base del entendimiento indirecto o del «querer dar a entender algo». Para Habermas, Grice «ha reconstruido *algo bien distinto* de lo que pretende reconstruir : no reconstruye el significado de una emisión con la que hablante y oyente en el caso normal se entienden directamente sobre algo, sino el significado de una emisión que, en el caso extremo en que resulta imposible un entendimiento directo, puede llevar al oyente a pensar algo determinado o a concebir la intención de hacer algo determinado, es decir, a entender indirectamente algo mediante inferencia»<sup>7</sup>.

Finalmente, respecto a la teoría del significado como uso inaugurada por el segundo Wittgenstein, destaca Habermas la superación que ésta representa respecto a la concepción meramente instrumental del lenguaje. Tras esta teoría se encuentra una idea del lenguaje como práctica interactiva «en la que se refleja, al tiempo que se reproduce, una forma de vida . (...) Con la gramática de los juegos de lenguaje queda abierta la dimensión de un saber de fondo intersubjetivamente compartido, constitutivo de un mundo de la vida, que es portador de las ahora multiplicadas funciones del lenguaje»<sup>8</sup>. Sin embargo, de la misma forma que el intencionalismo peca de la unilateralidad que supone centrarse en la perspectiva de «lo que quiere decirse» (significado pretendido), y la semántica formal de la unilateralidad de la perspectiva de «lo dicho» (significado literal), el planteamiento estrictamente wittgensteiniano, al limitarse a la perspectiva del uso, pierde también el necesario equilibrio que debería mantenerse entre las tres perspectivas (que quedarían ejemplificadas en las tres funciones de Bühler) y, en particular, el necesario equilibrio entre el planteamiento semántico y el pragmático. La objeción es clara: la teoría del significado como uso no lograría poner en conexión las reglas del significado de las palabras con la validez veritativa de las oraciones. La relación interna entre significado y validez se establece dentro de cada juego de lenguaje con independencia de la re-

<sup>6</sup> Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, T. I, pp. 353-354; «Intentionalistische Semantik», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 332-350. (Versión española en «Semántica intencional», *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 281-295.)

<sup>7</sup> J. Habermas, «Intentionalistische Semantik», *op. cit.*, pp. 337 y s./285. Habermas hace uso aquí de una objeción avanzada ya por Searle en su *Speech Acts*, Nueva York, Cambridge Univ. Press, 1969, p. 46.

<sup>8</sup> Habermas, «Zur Kritik der Bedeutungstheorie», *op. cit.*, pp. 112-115.

ferencia que el lenguaje hace al mundo, lo que a su vez implica que «se pierde la referencia que el habla constata de hechos hace a la verdad»<sup>9</sup>.

Según la reconstrucción del propio Habermas, será Austin quien, consciente del peligro contextualista o relativista que comportaba el planteamiento del último Wittgenstein, tratará de aunar sus resultados con los de la semántica veritativa. El análisis de los actos de habla iniciado por Austin ofrece una vía para superar tanto la mencionada abstracción semántica como el extrañamiento del mundo objetivo al que lleva la pragmática de los juegos del lenguaje. Habermas, que había quedado impresionado en su día por el aspecto universalista del programa de Chomsky<sup>10</sup>, cree que en el intento de Austin, proseguido por Searle, de establecer una clasificación sistemática de los distintos tipos de actos de habla a partir de las reglas universales para la aplicación de oraciones en enunciados concretos se halla un fundamento sobre el que construir su pragmática formal. Pero ni Austin ni Searle consiguen dar una solución satisfactoria, a juicio de Habermas, a la cuestión de la validez de los actos de habla. El primero porque no consigue identificar las pretensiones de validez básicas: una vez superada la dicotomía entre actos locucionarios (oraciones asertóricas: pretensión verdad/falsedad) y actos ilocucionarios (oraciones realizativas: pretensión logro/no logro) que caracteriza al primer Austin, el elemento ilocucionario pasa a primer plano y todos los actos de habla se ven entonces desde el punto de vista de su «corrección», que se convierte en una especie de macropretensión de validez bajo cuyo manto pueden acogerse todos los tipos de actos de habla. Con ello, no sólo la idea de validez veritativa pierde su exigencia, sino que resulta prácticamente imposible hacerse con criterios claros de evaluación para todos y cada uno de los actos de habla si no es por vía de descripción caso por caso. A Searle se le imputará en cambio su recaída en los errores de la semántica veritativa, en tanto que interpreta las distintas pretensiones de validez en base al modelo de la verdad proposicional. Recaída, por otro lado, perfectamente comprensible si nos atenemos a la indicada dificultad que Austin mismo no supo resolver: la teoría de los actos de habla necesitaba asegurarse un punto de referencia objetivo al menos tan seguro como el que la semántica formal había encontrado en el vínculo entre significado y valor de verdad. La solución se nos ofrece, en palabras del propio Habermas, «retomando la concepción del lenguaje —en términos constitutivos— de Humboldt, la cual mantiene ya la relación de las distintas visiones del mundo lingüísticamente constituidas con un mundo objetivo. Este núcleo universalista lo ha hecho valer enérgicamente Karl-Otto Apel con su pragmática trascendental frente al pluralismo de los juegos del lenguaje de Wittgenstein»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Op. cit.* p. 118 (121). Curiosamente Habermas se verá en cierto sentido acusado también de esta insuficiencia en su teoría del lenguaje: vid. C. Lafont, *op. cit.*, caps. IV y V.

<sup>10</sup> Cf. «Vorbereitende Bemerkungen...», *op. cit.*

<sup>11</sup> J. Habermas, «Entgegnung», *op. cit.*, p. 358.

III. Partiendo efectivamente de esta idea Habermas retomará el núcleo del planteamiento de Austin y los desarrollos del mismo por parte del primer Searle con el cuádruple propósito de 1) fundamentar en términos de validez las funciones lingüísticas de Bühler; 2) generalizar el planteamiento verificacionista (por el que se definen las condiciones de verdad en el sentido de condiciones de validez) a los ámbitos de la corrección normativa y de la veracidad subjetiva, lo que permite abandonar la ontología de un solo mundo (el mundo objetivo); 3) conectar estas pretensiones de validez con un concepto intersubjetivo de «fundamentación» (*Begründung*) mediante el proceso de argumentación (lo que confiere al programa su carácter cognitivista o epistémico); y 4) todo ello con el fin de poder situar el elemento ilocucionario del acto de habla como expresión lingüística del planteamiento de pretensiones de validez que pueden desempeñarse discursivamente. En realidad se trataba de llevar hasta las últimas consecuencias el «descubrimiento» de Austin del elemento ilocucionario presente en todo acto de habla –a partir del cual puede hablarse de la «doble estructura del habla»–, completando así la semántica veritativa con una teoría del significado como uso –lo que debía contribuir a evitar, según Habermas, las estrecheces de ambas concepciones– y, en definitiva, hacer accesible al análisis lingüístico no sólo los enunciados asertóricos, sino «todo el espectro del habla». La cuestión, sin embargo, es ver si efectivamente se ha conseguido este equilibrio o más bien, como ha argumentado C. Lafont<sup>12</sup>, la carga conceptual que se asume al recuperar la concepción humboldtiana del lenguaje invierte tanto el signo de la balanza hacia el lado del aspecto intersubjetivo o pragmático que se difumina la dimensión cognitiva sobre la que se centra la semántica (a la que Habermas, como hemos visto en su crítica a la teoría del significado como uso, no quiere renunciar).

La estrategia básica para dar cuenta, en una sola teoría, de las ventajas de la semántica formal, del intencionalismo y de la teoría del significado como uso mediante la reinterpretación en términos humboldtianos de las tres funciones del lenguaje descritas por Bühler (representación de estados de cosas, función apelativa y función expresiva) consiste en poner estas funciones en relación con tres dimensiones analíticas del mundo: el mundo objetivo de los objetos y los estados de cosas representables a los que uno se puede referir, el mundo social de la interacción regulada por normas y el mundo interno de la subjetividad individual. A partir de ahí se estaría en disposición de conseguir aquello que le faltó a Searle, esto es, diferenciar las tres pretensiones específicas y **universales** de validez a la luz de las cuales debería ser posible analizar el significado (o fuerza) ilocucionario de todo acto de habla: una pretensión de **verdad** –referida a hechos y estados de cosas en el mundo objetivo– para las proposiciones que se afirman en actos de habla constatativos o asertóricos; una pretensión de **corrección** –referida a las normas que regulan el mundo social– que subyace a

<sup>12</sup> *Op. cit., passim.*

todo acto de habla directivo; y una pretensión de **veracidad** –referida al mundo subjetivo del hablante– que es propia de todos aquellos actos de habla por los que el hablante expresa vivencias o estados interiores. Las pretensiones de validez deben, pues, identificarse inicialmente en el contexto del entendimiento lingüístico en términos de una teoría general de los actos de habla, a fin de explicarlas después en términos de una teoría de la argumentación en el plano de los modos de fundamentación discursiva<sup>13</sup>; una teoría de la argumentación que, como apuntábamos al principio, está todavía pendiente de desarrollo.

La ventaja clara que tendría que comportar este planteamiento, según su autor, sería la posibilidad de superar las estrecheces planteadas por una explicación semántico-formal del significado lingüístico en términos de condiciones de verdad. Con la pragmática-formal y sus tres conceptos de mundo debería ser posible dar cuenta de la relación del lenguaje no solamente con el mundo objetivo, sino simultáneamente con un mundo social regulado a partir de normas y con el mundo interno del hablante, de modo que se conseguiría rescatar los enunciados normativos, evaluativos y expresivos para el ámbito de la racionalidad compartida y no dejarlos al destino fatal del intuicionismo, el sensualismo o el simple escepticismo. La peculiar asimetría que se da entre la explicación del significado de los actos de habla asertóricos y el resto se resuelve ampliando la perspectiva semántica hacia la perspectiva pragmática y analizando los actos de habla en función de la respectiva pretensión de validez reflejada en el elemento ilocucionario: «válido» se convierte así en un predicado que permite englobar todo tipo de enunciado lingüístico, tanto si se refiere al mundo objetivo, al mundo social o al mundo interior del hablante.

El objetivo perseguido por Habermas con esta generalización del planteamiento verificacionista no es otro que el asegurarse una base fuerte para su posición cognitivista en la esfera de los enunciados práctico-morales. Después de la larga y áspera disputa filosófica –que se remonta a los orígenes de la filosofía– sobre la pretendida “verdad” de los enunciados morales, Habermas intenta superar las aporías mostradas tanto por los planteamientos cognitivistas clásicos como por los planteamientos emotivistas o relativistas rompiendo la dicotomía verdad-falsedad y recurriendo a un concepto como el de «validez» que, supuestamente, debería permitir recuperar los enunciados morales –que encuentran difícil acomodo bajo el concepto más exigente y restringido de «verdad»– como objeto de conocimiento.

Esta estrategia teórica no está, sin embargo, carente de dificultades. Apuntaremos solamente dos de ellas y desarrollaremos una tercera:

1) Por un lado, al reformularse el concepto de verdad desde el de la validez, aquél sufre una dislocación que pone en peligro o al menos difumina la intuición realista a la que Habermas, a pesar de todo, nunca ha renunciado

<sup>13</sup> «Entgegnung», *op. cit.*, p. 344.



(como queda patente en las críticas que, como hemos visto someramente, dirige al último Wittgenstein y a Austin).

2) A lo anterior debe añadirse un problema –también pendiente de solución– derivado de la estructura de los «tres mundos»: así como para cerciorarnos de las condiciones de validez de un acto de habla asertórico –que pretende verdad para aquello que afirma– podemos recurrir a la presuposición de un solo mundo objetivo **independiente** del lenguaje, esto no es así en el caso de actos de habla regulativos, donde nos referimos siempre a un mundo de normas intersubjetivamente reconocidas que se constituye **precisamente** en el medio de lo lingüístico (por lo que desaparece aquella presuposición de unidad). Aunque sea cierto que aquel mundo objetivo se constituye «para nosotros» **también** en el medio del lenguaje –«horizonte común de significados compartidos»–, la diferencia de grado con el mundo social salta a la vista. Habermas está buscando una estrategia que le solvete el problema de la incondicionalidad de las pretensiones de validez de los enunciados morales y pretende construir un esquema que permita explicar esta incondicionalidad en los mismos términos que la incondicionalidad de la verdad. Sin embargo, este camino resultaba bastante estrecho ya que, o bien se tiende a una ontologización de lo social o, en el extremo contrario, se cae en brazos del contextualismo.

3) La tercera cuestión en torno a la cual se han centrado gran parte de las discusiones sobre los fundamentos de la teoría de la acción comunicativa, es la relativa a los distintos «usos» del lenguaje; cuestión que remite directamente a problemas de articulación de una teoría general de los actos de habla y, en último término, a una teoría formal-pragmática del significado que no han sido suficientemente desarrolladas.

Como sabemos, la idea nuclear de la teoría formal-pragmática del significado de Habermas se condensa en la siguiente fórmula: «**entendemos un acto de habla cuando conocemos las condiciones que lo hacen aceptable**»<sup>14</sup>. A la vista de tal formulación parece sugerirse que las “condiciones de aceptabilidad” –o de validez– del acto de habla deben converger o solaparse con lo que podríamos llamar sus “condiciones de inteligibilidad”. Habermas juega continuamente con dos versiones de la idea de comprensión lingüística, lo que le causará serios problemas a su intento de desarrollar una teoría del significado convincente: por un lado la versión “fuerte” (*Verständigung*) como “entendimiento” o comprensión en sentido enfático y, por otro, la versión “débil” (*Verständnis*) como “mera” (!) comprensión del significado de la oración; es precisamente esta duplicidad lo que le permite afirmar que es perfectamente

<sup>14</sup> Para una discusión “in extenso” de este planteamiento, véase A. Wellmer, «Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz «Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht»», en: A. Honneth *et al.* (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt, 1989, pp. 318-370, así como el detallado análisis de C. Lafont en la obra ya citada

posible que «no entend[a]mos lo que se está diciendo, aun cuando entendamos las distintas palabras por haber aparecido ya a menudo en otras oraciones»<sup>15</sup>. Pero, a pesar de su empeño, no ha logrado ofrecer una explicación plausible del fenómeno de la comprensión lingüística, objetivo final de toda teoría del significado. Veamos el siguiente fragmento extraído de la «Entgegnung»:

«[L]a misma comprensión [*Verständnis*] de expresiones lingüísticas exige ya una orientación por pretensiones de validez y [...] al entendimiento [*Verständigung*] lingüístico como tal le es inherente ya una fuerza racionalmente motivadora. Si la comprensión [*Verständnis*] de un acto de habla depende de las condiciones de su aceptabilidad, entonces el objetivo ilocucionario del hablante de ser entendido remite al objetivo de más alcance de que el oyente acepte su oferta de acto de habla»<sup>16</sup>.

El texto está intentando explicitar el vínculo entre significado y validez, fundamental para la teoría formal-pragmática del significado. Habermas intenta aclarar la relación entre la comprensión lingüística (*Verstehen*) y el entendimiento intersubjetivo (*Verständigung*) en base a distinguir dos supuestos objetivos ilocucionarios distintos: por un lado el objetivo ilocucionario (i1) que persigue el hablante de que se entienda «aquello que dice», o sea, que su expresión sea comprendida desde el punto de vista de lo que Searle y el mismo Habermas sintomáticamente califican de “significado literal” y, por otro, el objetivo ilocucionario (i2) “de más alcance” (*weitergehende*) –objetivo ilocucionario “pleno” o genuino– consistente en que el oyente, en cuanto conocedor de las condiciones que justifican o respaldan el acto de habla en cuestión, acepte la oferta que mediante el mismo le hace el hablante<sup>17</sup>. Esta distinción parecería trivial si no fuera porque, como se desprende de la primera parte de la cita, Habermas liga el éxito del objetivo ilocucionario 1 (o inmediato) del entender (*Verstehen*) al éxito del objetivo ilocucionario 2 (o mediado) del entendimiento (*Verständigung*). Aunque Habermas es cuidadoso en no afirmar que la comprensión dependa de la aceptación, sí que afirma explícitamente que la misma depende «del conocimiento de las condiciones de aceptabilidad del acto de ha-

<sup>15</sup> «Zur Kritik der Bedeutungstheorie», *op. cit.*, p. 128 (130).

<sup>16</sup> «Entgegnung», *op. cit.*, p. 359.

<sup>17</sup> Este planteamiento muestra ya claramente la idea que se hace Habermas de cuál debe ser la tarea de una teoría del significado. En una línea próxima a Dummett rechaza la estrategia objetivista de la semántica que a fin de garantizar la “autonomía del significado” pretende analizar el significado de la oración al margen de lo que los hablantes saben o hacen. Habermas considera, en cambio, que la teoría del significado debe dar cuenta de la triple relación entre el significado de una expresión lingüística y a) lo que con ella el hablante quiere decir (*das Gemeintes*), b) lo que en ella realmente se dice (*das Gesagtes*), y c) la forma de su utilización en el acto de habla (Vid. «Zur Kritik der Bedeutungstheorie», *op. cit.*, p. 106 [109]). Sobre la diferencia en los objetivos que persiguen distintas teorías del significado, vid. E. Lepore, ed., *Truth and Interpretation*, Nueva York, Blackwell, 1986.

bla». Pero la objeción salta a la vista: difícilmente podrá el oyente valorar las condiciones de aceptabilidad de lo dicho si previamente no lo ha comprendido. Por eso resulta complicado justificar la afirmación transcrita según la cual «el objetivo ilocucionario del hablante de ser entendido» remite al «objetivo [ilocucionario] más amplio de que el oyente acepte la oferta del acto de habla». No es por ello extraño que la objeción más recalcitrante con la que ha tenido que enfrentarse Habermas (hasta el momento ha ensayado ya al menos tres respuestas) sea la que se deriva del caso de los imperativos no autorizados normativamente del tipo «¡Manos arriba!», en los que, según Habermas, faltaría la fuerza ilocucinaria propiamente dicha (aquella que se orienta a la *Verständigung* o aceptación del acto de habla en base a las razones que lo respaldan), la cual es sustituida por un potencial de sanción que vela por el mantenimiento del vínculo. Pero con este mismo ejemplo se está aportando una razón en contra de su propia teoría del significado, dado que muestra que es perfectamente posible entender el contenido de una expresión lingüística como la citada al margen de todo entendimiento libre y racional. Sin duda, nos encontramos ante una teoría del significado excesivamente exigente.

El motivo de esta insistencia en intentar vincular *Verstehen* y *Verständigung*, comprensión lingüística con entendimiento (o, en términos más autóctonos, el «entender» con el «entenderse»)<sup>18</sup> debe buscarse sin duda en el objetivo teórico último de Habermas, que no es tanto el hacerse con una teoría del significado como explicar por qué los actos de habla («actos de entendimiento lingüístico») pueden ejercer —como ejercen— funciones de coordinación de la acción. Y lo cierto es que en el plano estricto de una teoría del significado el propio Habermas ha dado muestras de ser consciente de la dificultad que entraña la defensa de dicho vínculo. Un ejemplo paradigmático puede hallarse en el artículo «Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften»<sup>19</sup> donde, a fin de dar cuenta de la dimensión estrictamente cognitiva del lenguaje, defiende la existencia de «dos modos distintos de uso del lenguaje», que remiten precisamente a aquellos dos supuestos objetivos ilocucionarios distintos que representarían el *Verstehen* y la *Verständigung*:

«O bien se dice lo que es el caso o lo que no es el caso, o bien se dice algo a alguien de forma que éste entienda lo que se dice. Sólo el segundo modo de uso del lenguaje está vinculado interna o conceptualmente a las condiciones de la comunicación. Decir cómo se comportan las cosas no depende necesariamente del tipo de comunicación realmente producida o, al menos, imaginada; uno no tiene que hacer ningún enunciado, es de-

<sup>18</sup> «Lo que separa la pragmática formal del planteamiento de la semántica formal es la convicción en el nexo interno entre el entender (*Verstehen*) y el entendimiento (*Verständigung*). «Entgegnung», *op. cit.*, p. 359.

<sup>19</sup> En *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, pp. 29-52. El artículo en cuestión es de 1980.

cir, no tiene que ejecutar ningún acto de habla. En lugar de ello uno puede decirse a sí mismo “p” o, simplemente, pensar “que p”. En cambio, entender lo que a uno se le dice exige la participación en una acción comunicativa; debe darse una situación de habla (o al menos ha de imaginarse) en la que un hablante, en la comunicación *con* un oyente *sobre* algo, expresa *aquello que quiere decir* [*das von ihm Gemeinte*]. De modo que en el caso del uso no comunicativo, puramente cognitivo, del lenguaje solamente está implícita *una* relación fundamental; llamémosla relación entre oraciones y algo en el mundo “sobre” lo cual las oraciones enuncian algo. Por el contrario, si se emplea el lenguaje con la finalidad de entenderse con alguien (aunque sólo sea para, en definitiva, constatar un desacuerdo) se dan entonces tres de estas relaciones: en tanto que el hablante expresa algo *de* su opinión, comunica *con* otro miembro de su comunidad de lenguaje *sobre* algo en el mundo. La epistemología se ocupa sólo de esta última relación entre lenguaje y realidad, mientras que la hermenéutica tiene que ocuparse simultáneamente de la triple relación de una emisión que sirve a) como expresión de la intención de un hablante, b) como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre hablante y oyente y c) como expresión sobre algo en el mundo. (...) Así pues, mientras que el uso no comunicativo o cognitivo exige la clarificación de la relación entre oración y estado de cosas —ya sea en términos de las correspondientes intenciones, de las actitudes proposicionales, de las “directions of fit” o de las condiciones de satisfacción—, el uso comunicativo del lenguaje nos sitúa ante el problema de cómo esta relación se encuentra ligada con las otras dos (la de “ser expresión *de* algo” y la de “compartir algo *con* alguien”)»<sup>20</sup>.

Si ponemos en perspectiva el contenido de esta cita con la extraída de la «Entgegnung», aparece una misma estrategia: el uso no comunicativo del lenguaje sería aquel que aparecería en la prosecución del objetivo ilocucionario «débil» consistente en obtener la comprensión (*Verstehen*) del contenido proposicional, mientras que el uso comunicativo supone entender todo el acto de habla en su complejidad (contenido proposicional más el modo). De forma que la supuesta diferencia entre uso comunicativo y uso no-comunicativo radicaría en que en este último caso no se apela a ninguna pretensión de validez. Pero entonces, si la comprensión del contenido proposicional puede tener éxito simplemente mediante el mencionado uso no-comunicativo del lenguaje, se está aceptando que la comprensión (*Verstehen*) no se halla vinculada a ninguna pretensión de validez. De modo que para entender “p” bastaría conocer sus condiciones de verdad o de satisfacción. ¿Significaría ello que un oyente podría comprender el contenido de una determinada proposición expresada por un

<sup>20</sup> *Ibíd.* pp. 32 y ss.

hablante sin que éste haya pretendido afirmarla. La imposibilidad de tal supuesto resulta clara, pues incluso en el caso extremo de la mera cita de una oración, por ejemplo en una clase de gramática, no podrá comprenderse “p” si no se conocen ya no tan sólo sus condiciones de verdad o de éxito, sino sus **condiciones de validez de las que aquella dependen.**

La prueba de la dificultad de una diferenciación de este tipo (uso comunicativo/uso no-comunicativo) se ve fácilmente con el ejemplo de los mandatos o imperativos, los cuales no pueden formularse en absoluto en un uso no-comunicativo. Fue precisamente la constatación de la naturaleza eminentemente pragmática de determinados enunciados lo que en su día puso a Austin en la pista de los ilocucionarios; aunque él mismo creyó en principio que se trataba de una diferencia estructural entre actos de habla asertóricos y actos realizativos<sup>21</sup>, pronto se dio cuenta de que el modelo realizativo podía hacerse extensivo, explícita o implícitamente, a todo tipo de enunciados.

Teniendo en cuenta las críticas, más arriba referidas, que Habermas ha dirigido tanto a la semántica formal como al primer Austin, resulta ciertamente sorprendente encontrarse con esta formulación, sobre todo si tenemos en cuenta que procede de las mismas fechas en que se redactaba *Teoría de la acción comunicativa*, donde se sostienen claramente las tesis a) que entender una expresión lingüística significa saber cómo se utiliza para entenderse con alguien sobre algo en el mundo, y b) que existe un nexo interno entre el significado de un acto de habla y su validez, de tal modo que sólo es posible entender el acto de habla si se conocen las condiciones bajo las cuales puede aceptarse como válido. Tesis que constituyen el núcleo de la pragmática formal y que mal se compaginan con las consecuencias derivadas de esta idea de los dos usos (comunicativo *vs.* no-comunicativo) del lenguaje. Aunque resulta claro que esta distinción está intentando solventar la dificultad que Habermas tiene planteada de dar cuenta, con los medios de su pragmática formal, del fenómeno de la comprensión (*Verstehen*), la estrategia no parece muy adecuada, pues, con independencia de lo contraintuitivo o paradójico que pueda resultar un uso no-comunicativo del lenguaje, con su aceptación estaríamos retrocediendo a planteamientos monológico-semantistas que, como vimos, el mismo Habermas no se ha cansado de criticar. Por otra parte, este supuesto uso diferenciado del lenguaje (comunicativo/no-comunicativo) comportaría que el análisis de cualquier emisión quedase remitido a la intención, comunicativa o no, del hablante. Y, lo que es más grave, tal planteamiento parece situar la potencia cognitiva del lenguaje, es decir, su aptitud para referirse al mundo, al margen del entendimiento (*Verständigung*), esto es, al margen del desempeño discursivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Algo que, sin embargo, Habermas nunca estaría dispuesto a aceptar.

<sup>21</sup> J. L. Austin, «Performatif-Constatatif», *Cahiers de Royaumont, Philosophie (IV). La Philosophie Analytique*, París, 1962, pp. 271-304.

IV. La solución a este problema que tiene planteado la teoría formal-pragmática del significado no parece ser fácil<sup>22</sup>. Pero atendida la reconstrucción crítica hecha por el mismo Habermas –y de la que hemos dado cuenta en páginas anteriores– de las diferentes líneas por la que ha discurrido la teoría del significado en el presente siglo, no parece que pueda llevarse a cabo ni volviendo al planteamiento puramente semántico, ni acotando campos totalmente separados para cada una de las funciones del lenguaje (cognitiva y comunicativa). Quizá sería más atinado intentar dar una nueva vuelta de tuerca al programa pragmático. Nuestra intuición es que para ello sería necesario desarrollar una teoría del entendimiento lingüístico –que incluya una teoría de la referencia– que no partiera tanto de la posición del hablante que pretende que su acto de habla sea comprendido y/o aceptado por un oyente –cuya función según este planteamiento, se limita a tomar postura ante aquella pretensión del hablante–, sino que se centrara en el acto mismo de la «comunicación lograda» y tomando como punto de partida «aquello que hablante y oyente están de acuerdo que se ha dicho» reconstruyera el proceso de este entendimiento. Con esta expresión un poco idiosincrásica pretendemos apuntar al hecho, no siempre suficientemente subrayado, de que sólo puede hablarse de «referencia» en el sentido de «referencia perfeccionada». Para establecer con éxito una comunicación no basta con que el hablante pretenda referirse a algo en el mundo –en alguna de las tres dimensiones analíticas del mundo–, sino que hablante y oyente deben partir de la base de que cuando utilizan una misma expresión simbólica se están refiriendo a algo que es igual para los dos, es decir, que este «algo» es «lo mismo» para ambos. Sólo a partir de este momento podemos hablar propiamente de «referencia»; pues para analizar la cuestión de si *dos* personas *hablan sobre lo mismo*, no basta por preguntarse por las *denotaciones* de los signos (cuestión semántica-monológica) y la forma de identificarlos (cuestión epistémico-monológica). Más bien se trata de explicar qué supone que determinados signos utilizados por el hablante y «entendidos» por el oyente sean interpretados como «lo mismo» por ambos («identidad del significado»). Parece que una teoría de este tipo no sería precisamente una teoría sustancial del significado de los símbolos de un lenguaje determinado, sino más bien una **estructura formal** que uno debe suponer en la situación de comunicación<sup>23</sup>. Por ello resulta a menudo confu-

<sup>22</sup> Cristina Lafont ha apuntado para ello una estrategia basada en la recuperación de la dimensión designativa del lenguaje en el marco de la teoría de la referencia directa. Vid. C. Lafont, *op. cit.*, en especial cap. V.

<sup>23</sup> Esta estructura remite, sin duda, al concepto de regla. Algo que Wittgenstein vio claramente, aunque su análisis se vea lastrado por el peso excesivo que concede a los sistemas de reglas «cerrados» o «completos» (Vid. *infra*). El mismo Habermas tomó en un determinado momento esta dirección en sus estudios preparatorios para su teoría de la acción comunicativa. Véase en este sentido el planteamiento que hace en «**Handlungen, Operationen, körperliche Bewegungen**», en los *Vorstudien...*, pp. 273-306 (pp. 233-261 de la versión española) y más en concreto el apartado 3.º, donde intenta dar cuenta de la «inteligibilidad» de las oraciones en base al cumplimiento de lo que llama «reglas operacionales». En el contexto de la presente discusión este artículo merecería un análisis más a fondo del que ahora podemos dar.

so —y las largas discusiones en teoría de la referencia dan fe de ello— hablar de «la» referencia de los términos lingüísticos, como si se tratara de una cualidad (exclusivamente semántica) que adherimos a los mismos. Si se abandona el planteamiento ontologizante y en lugar de entender la referencia como una relación binaria entre palabras y cosas, la entendemos como una relación ternaria que permite que 1) hablante y 2) oyente hablen 3) de lo mismo, podremos dar cuenta quizá de los aspectos lógico-semánticos del lenguaje sin tener que acudir al monologismo de un supuesto uso no comunicativo del mismo. A ello nos referíamos al decir que había que acentuar el planteamiento pragmático. En el programa de Habermas tal como hasta ahora lo tenía planteado se hallan suficientes puntos de apoyo para hacer este giro.

Este planteamiento, eminentemente pragmático, supone aceptar que la referencia de los términos lingüísticos no es algo «dado» una vez para siempre, sino que se renueva continuamente en el acto de la comunicación. Es en este sentido como creemos hay que entender a Føllesdal cuando afirma que la identidad de la referencia no está nunca garantizada: «There is always a risk that in spite of the best of our efforts, a name comes to change its reference. A name does not always continue to refer to the object on which it was bestowed at the original “baptism”»<sup>24</sup>. Esta posibilidad permanente de cambio no está tan alejada de aquella idea habermasiana del riesgo continuo de disenso como precisamente aquello que nos obliga a renovar constantemente el acuerdo en el marco del habla argumentativa. Y, en definitiva, en tanto que representa con toda seguridad (al menos) una de las **condiciones de posibilidad del aprendizaje**, nos permite superar la facticidad de los significados establecidos y aproblemáticamente aceptados.

Se objetará, a primera vista, que un planteamiento de tal tipo introduce una fuente de inestabilidad de tal calibre en la estructura de la comunicación que resulta difícil entender cómo ésta puede llegar a buen fin. Sin embargo, hay que te-

<sup>24</sup> Dagfinn Føllesdal, «Essentialism and Reference», en: Schilpp, P./Hahn, L. (eds.): *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle, 1988, pp. 97-113 (aquí p. 110). Føllesdal recurre al siguiente ejemplo que creo suficientemente ilustrativo: «Let us consider an example: I learn a name from another. I want to keep on using it with the same reference, and in order to ensure this, I try to learn as much as possible about its reference, i.e. I observe what sentences containing the name the other assents to and dissents from, what he points to, etc.

Nevertheless, I may go wrong and by mistake come to apply the name to another object that is similar to but distinct from the original. When this happens I clearly go wrong. My term still refers to the object it referred to before, because of its rigidity. It does not change its reference just because my associated beliefs happen to fit another object. I may then go on and find out more about this object, and express my findings using the old name. Later a third person —say my student— may pick up the name from me and go on using it for the second object. This new usage may spread to the whole community.

In such cases I would say that a change of reference has taken place between the first and the third speaker. As for myself I am obviously mistaken and confused. However, I would hold that the name as used by my student and his generation refers to another object than what it referred to when my teacher used it. So a reference change has taken place without a new “baptism”, i.e. without an introduction of the word with the intention of using it with a new reference». *Ibíd.*

ner en cuenta que este riesgo queda siempre compensado por la presuposición que inevitablemente siempre hacemos de que hablamos **de lo mismo** cuando utilizamos los mismos términos. Esta presuposición tiene una **doble lectura**: 1) **respecto al lenguaje**, consiste en atribuir determinada «rigidez» referencial a los términos que utilizamos y, 2) **respecto al mundo**, consiste en que necesariamente debemos suponerlo idéntico para todos aquellos que participan en el proceso comunicativo. Lo importante es ver que aquella suposición de «rigidez» o de univocidad referencial de los términos lingüísticos no es incompatible con la posibilidad efectiva de que la misma sufra cambios o se desplace. En este sentido señala Föllesdal: «Instead, I look upon rigidity as an *ideal*, something like a Kantian regulative idea, that prescribes the way we use language to speak about the world. There is in our use of names and other genuine singular terms a *normative pull* towards always doing our best to keep track of the reference and keep on referring to it. Sometimes we go wrong and it is unclear both what we believe and what our beliefs are about **until a new usage has been established**»<sup>25</sup> (negritas P. F.). Esta presuposición normativa (que naturalmente asumen hablante y oyente cuando conversan) ejerce pues de **contrapeso** a aquella posibilidad siempre presente de variación. Ello nos da una imagen del lenguaje como un sistema en equilibrio inestable o, para utilizar otra figura, como un sistema normativo **abierto**. Subrayo el adjetivo porque podría ser que la causa principal de muchos de los problemas que se han derivado de la comprensión wittgensteiniana del lenguaje como un sistema de reglas —en particular el del relativismo que lleva aparejado— fuera su concepción del mismo como un sistema de reglas **cerrado** (ejemplos de lo cual son las reglas del juego del ajedrez, las de la aritmética o, en general, las de cualquier lenguaje formal). Los sistemas normativos cerrados no admiten la variación ni la introducción de nuevas reglas, dado que ello cambiaría las características de todo el sistema: jugaríamos a otro juego. En este sentido sí que puede hablarse aquí con toda propiedad de sistemas holistas, en los que realmente la posibilidad de aprender «algo nuevo» está cerrada. Pero en los sistemas normativos abiertos, de los que son ejemplo la vida en sociedad y el mismo lenguaje, pueden producirse variaciones nada triviales, introducción de nuevas normas —e incluso supresión de las mismas— como resultado de los procesos de aprendizaje mediados por la experiencia, sin que la totalidad del sistema como tal pase a tener un carácter radicalmente distinto. En tales casos el holismo que se detecta en estos sistemas podría calificarse como «dinámico» —o débil—, en tanto que las variaciones introducidas comportan normalmente una reestructuración general de los distintos campos semánticos a fin de mantener su **coherencia**<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Ibíd.* Véase también: Axel Müller, «Referenz und Projizierbarkeit», Manuscrito, 1994.

<sup>26</sup> Cuando las cosas se plantean de esta forma, tanto la introducción de nuevos términos (el «baptism» del que habla Föllesdal) como las variaciones referencial-semánticas producidas en virtud de nuevas interpretaciones no tienen por qué quedar remitidas al reino de lo irracional y ni tan sólo de lo a-racional. Tanto el gesto individual del científico que propone un nombre o crea una teoría para denominar o explicar un nuevo fenómeno, como el gesto del poeta que «jugando» con



En definitiva, creemos que el conjunto de presuposiciones sobre las que se asienta la pragmática formal ofrece suficientes puntos de apoyo para conseguir formular una teoría satisfactoria sobre lo que implica la idea de «hablar sobre lo mismo». Tal teoría debería discurrir no tanto por la vía de una vuelta a la división del trabajo entre la semántica y la pragmática —como parece apuntar la diferenciación entre uso comunicativo y uso no-comunicativo del lenguaje—, pues ya se han visto las aporías que esta estrategia lleva consigo; más bien debería apuntar hacia una **ampliación** del análisis formal-pragmático tal como lo ha venido desarrollando Habermas, en términos de una teoría general de los actos de habla que no se limite a ser una teoría de la comunicación, sino que incluya una teoría (en los indicados términos pragmáticos) que permita dar cuenta de cómo se produce la comprensión del «contenido proposicional».

Lo cierto es que nos vemos obligados a dar una respuesta a tales cuestiones si, frente a la presión creciente de los planteamientos sistémicos, estratégicos y teleológicos, queremos continuar defendiendo la primacía de la racionalidad comunicativa y queremos mantener el proyecto global de poner en pie un concepto de razón «postmetafísico, suficientemente escéptico, pero no derrotista»<sup>27</sup>.

el lenguaje da a luz una nueva metáfora se quedan en eso, en simples gestos idiosincrásicos, si no son «entendidos» y aceptados por una audiencia que pueda dar razones del por qué de esta aceptación. Sólo después de haberse producido este entendimiento aquellos gestos —derivados de la fantasía del científico o del artista— superan la frontera del mero idiolecto y pasan a formar parte del lenguaje compartido. De forma que entonces resulta factible reimplantar este fenómeno en el ámbito de lo racional.

<sup>27</sup> Cf. J. Habermas, «Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen», en *Nachmetaphysisches Denken*, pp. 153-186.