

Oscar Quezada Macchiavello

Breve hermenéutica de Babel

Conversación/ Compromiso

En el presente ensayo, pretendo dar continuidad a la perspectiva de la comunicación en la filosofía. Se trata, ahora, de ampliar el campo de aplicación; esto es, de no restringirlo sólo a la política sino de incorporar (no sé si como presupuesto o como condición), el ámbito de la ética. Podríamos preguntar, ¿acaso la ética o filosofía moral debe quedar confinada al campo de lo no político o, más bien, debe entenderse como *cuestión previa* de lo político? No obstante, esta pregunta supone una demarcación por lo menos discutible. Simplemente tratamos, ahora, de abarcar el dominio total de la llamada filosofía práctica¹.

1 Luego de señalar que en lengua antigua o medieval no hay palabra alguna que se pueda traducir de manera correcta como nuestra moderna palabra “moralidad”, dice MacIntyre, con razón, que “hemos proyectado con demasiada frecuencia sobre el pasado categorías ajenas a ese

En el planteamiento inicial del trabajo sobre los conceptos de *acción* y *discurso* en Hannah Arendt², la filosofía política era ocasión para pensar filosóficamente la comunicación fundamentándola en el *diálogo*. En este contexto, asumiendo que el *diálogo* como *conversación* no tiene que ver (al menos en principio) con la *acción* sino con la *contemplación* y atendiendo a una oposición ya clásica, podía ser interesante discernir entre comunicación política (oratoria ordenada a la *acción*) y comunicación no política (conversación concentrada en la *contemplación*)³. Ahora bien, ¿cómo y por qué *dar cabida en la conversación* a la filosofía práctica?

pasado, lo que ha producido dos resultados sumamente engañosos. El primero es que separamos con una cierta arbitrariedad partes de esos todos de cuya relación con ellos proceden aspectos importantes del carácter de dichas partes. La ética, tanto en la práctica griega como en el pensamiento aristotélico, fue parte de la política; la comprensión de las virtudes morales e intelectuales, tanto en la práctica medieval como en el pensamiento tomista, fue parte de la teología. Abstractar la ética de su lugar en cualquiera de esos todos es ya falsearla. Una segunda consecuencia perjudicial es que se oscurece la naturaleza de la ruptura, de ese prolongado momento en el que la moralidad se convierte en una categoría de pensamiento y de práctica distinta y, en gran parte, autónoma” (MacIntyre, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid: Ediciones Rialp, 1992, pp. 239-240).

- 2 Quezada, Oscar: “La perspectiva de la comunicación en la filosofía política. (A propósito de los conceptos de acción y discurso en Hannah Arendt)”. Inédito, 1999.
- 3 A propósito de las críticas al diálogo, desde la derecha, relativas, en general, a las capacidades intelectuales de las muchedumbres, a la propensión a ser manipuladas emotivamente, señala Hernando Nieto que: “La idea de llegar a un acuerdo entre personas tan distintas ciertamente había sido ya atisbada en el mundo clásico cuando un autor como Cicerón, por ejemplo, señalaba que el diálogo político por naturaleza no era la conversación, sino la oratoria pública, la misma que estaba destinada justamente hacia un auditorio muy amplio y heterogéneo, el

Tanto en la conversación como en la oratoria, en cuanto géneros del diálogo, hay expresión, producción de sentido con vistas a construir una relación fiduciaria (esto es, avalada por la credibilidad y la confianza). La tradición remite la oratoria a casos concretos, contingentes, manejables emotivamente y la conversación a asuntos abstractos, necesarios, controlados racionalmente. Podríamos ser llevados a asociar la conversación con la fase ética de la filosofía práctica y la oratoria con su fase política, pero me parece que esta demarcación conllevaría ciertos riesgos. En primer término, la conversación, en tanto diálogo, puede tratar no sólo acerca del comportamiento o de la forma de vida. Por lo obvio, resulta ocioso abundar en este asunto. Es más, me atrevo a disentir con quienes toman tan categóricamente la distinción conversación filosófica/oratoria política. En efecto, la conversación, manteniendo su esencia teórica, puede recibir una tematización política por parte de los participantes, en tanto se discutan, por ejemplo, los fundamentos metafísicos o los principios eternos de la convivencia en la *polis*. Del mismo modo, no toda oratoria tiene carácter político. En el mundo moderno predomina la oratoria del mercado (v. gr. la persuasión electoral o publicitaria). Me parece que la cuestión, más allá del contenido de lo hablado, consiste en compenetrarse en lo cercanos que están el hablar y el pensar, la palabra y el concepto, la dialéctica y la retórica, el “uno con otro” del hablar y el “uno después del

mismo que buscaba ser motivado emocionalmente hacia la acción”. Remer, Gary: “Political Oratory and Conversation, Cicero versus Deliberative Democracy”. *Political Theory*. Vol. 27, Nº 1, february 1999, pp. 41-49, citado por Hernando Nieto, Eduardo en *Pensando peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 259.

otro” del oír. En sentido estricto, sólo hay realmente lenguaje en la relación que mantenemos “unos con otros” en la conversación. Una palabra está con otra y hacen juntas discurso, pensamiento. En la oratoria el que habla se pone ante (y antes del) que oye: del ritual de la conversación participativa se pasa al espectáculo del discurso. Hemos optado, pues, por explorar el drama filosófico de la conversación.

Cuando nos percatamos de la posible orientación de la conversación *hacia* temas metapolíticos surge la cuestión de la fundamentación metafísica de la política y de sus supuestos morales. Si los filósofos conversan de política lo hacen abstra-yéndola de la *acción* (mediata o inmediata), debaten más bien acerca de los *principios de acción* que, en teoría, están dispuestos a asumir. Dar cabida a la política en la conversación es admitir que se tiene que hablar de ética, e incluso de metafísica y de teología. Si los políticos despliegan su oratoria en asamblea, hacen política concreta; ya no para *contemplar principios* posibles y/o necesarios sino para *actuar acciones* reales. En términos formales, en la premisa mayor del silogismo práctico concebido por Aristóteles siempre hay decisión axiológica, compromiso. La premisa menor y las conclusiones remiten a la competencia práctica para realizar estos principios. *Competencia* en los dos sentidos: *competición* con otros que se pueden oponer a ellos y *capacidad* para realizarlos en acciones concretas. Este deslinde perfila el riesgo de quedarnos encerrados en una moral teorética, lógica, analítica, meramente formal y de perder de vista la moral práctica portadora de sentido, esto es, de fines y/o valores humanos. Pues bien, la historia de la época moderna nos informa acerca de los efectos de este encierro y, además, del extravío de la moral práctica.

Comunidad / Fragmentación

El tema de conversación puede comenzar con el supuesto de la pregunta esencial de la moral: ¿Cómo *debemos* comportarnos?⁴. La medida de toda filosofía práctica la proporcionan lo que son los hombres cuando actúan; de acuerdo, pero la pregunta supone que *creemos* que *debemos* comportarnos de un determinado modo. Nos referimos, por cierto, al *deber* en cuan-

4 Propuesta por Hernando Nieto en la presentación del seminario titulado “El problema de la ética y la filosofía moral contemporánea”. Seminario de filosofía política y/o ética. Doctorado en Filosofía 2000-I. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Aquí reside algo fundamental para entender la posición que adoptamos en este ensayo: se trata de la génesis del ‘deber’ típicamente moral. Así “las varias palabras que se pueden traducir como ‘deber’ en las lenguas antiguas y medievales tienen un sentido que nunca les otorga una fuerza obligatoria con independencia de las razones dadas para pronunciar las afirmaciones que se expresan por medio de ellas. Y tales razones nos remiten a algún bien de algún tipo específico. Un ‘deber’ puede tener, pues, en verdad, fuerza categórica, pero sólo en virtud de su lugar en una proposición de la forma ‘Si y puesto que hacer esto y aquello es lo mejor para tal tipo específico de persona en estas particulares circunstancias, y tú eres justamente una persona de esta clase, entonces debes hacer esto y aquello’. Los preceptos o las normas morales compartidos que usan este tipo de ‘deber’ dependen, por tanto, para su autoridad, de que haya una serie de creencias compartidas respecto de lo que es lo bueno y lo mejor para los diferentes tipos de seres humanos, precisamente esa clase de creencia compartida que es característica de aquellas comunidades de investigación y práctica morales sólo dentro de las cuales, según la concepción tomista, pueden los bienes humanos identificarse de modo suficiente y perseguirse” (MacIntyre, Alasdair. Op. cit., pp. 241-242). Este trabajo gira en torno a esa comunidad de creencias compartidas que, al ser reemplazada por el orden social del individualismo moderno generador de un pluralismo indefinido y creciente (Babel), priva al ‘deber’ tradicional de sus antecedentes dando lugar al ‘deber’ impersonal e incondicional característico de la moralidad moderna.

to obligación y no en cuanto necesidad; esto es, al asumir un *deber* hacer o no hacer las cosas de un determinado modo, al acto de obligarnos a. Ahora bien, ¿hay acuerdo respecto de este *deber*? O, en otros términos, ¿nos entendemos respecto de lo que *debe ser* nuestro comportamiento?, ¿hay acuerdo sobre cómo *debemos* comportarnos? ¿Quién es este *nosotros*? ¿Cuál es el *ustedes* al que se enfrenta? En suma, cuando conteste a la mencionada pregunta esencial ¿quién estará conmigo y quién contra mí? Tratemos, pues, lo que Gadamer llama tema político *por excelencia*, tema de máxima actualidad “por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad, pues la tremenda y creciente distancia entre el poseedor de las armas y el desarmado nos ha llevado a vivir en un mundo en el que el temor mutuo a contiendas bélicas lo domina todo”: *la diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo*⁵.

Sabemos que el hombre es el gran inventor. Entre sus inventos más destacados está la guerra dentro de la misma especie. El hombre está en la situación de tenerse que salvar de sí mismo. En este contexto urge pensar en las formas de recuperar y desarrollar el espíritu comunitario, la solidaridad necesaria para la voluntad de (sobre)vivir⁶. Pero lo más frecuente

5 Gadamer, Hans-Georg. “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 109. Evidentemente la diversidad de lenguas representa aquí la diversidad de perspectivas, de puntos de vista; en caso extremo, la existencia de discursos inconmensurables y de intereses incompatibles.

6 “En todo caso, la *pbilia* comienza con la posibilidad de sobrevivir. Sobrevivir: otro nombre de un duelo cuya posibilidad al menos no se hace esperar jamás. Pues no se sobrevive sin llevar luto (sin mantener el duelo). Tautología invencible para todo ser viviente, tautología de la supervivencia, Dios mismo no podría nada ahí”. (Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Valladolid: Ediciones Trotta, 1998, p. 31).

es que nos enfrentemos a la ausencia de un acuerdo sobre el punto de partida para justificar una creencia, al conflicto en torno a los criterios racionales para ordenar esas creencias; en fin, al interminable desacuerdo que conduce a la inconmensurabilidad de posiciones.

A partir de la constatación del carácter esencial del discurso como fundamento de la comunidad y, sobre todo, de la unidad; el lenguaje y la comunicación como *armas* de la paz en el espacio de la *polis*, han preocupado a Jaspers y a Arendt, por citar dos autores paradigmáticos. De hecho, como señala Hernando Nieto a propósito de la crítica a Rousseau:

... podemos asegurar que el diálogo y el discurso tenían pleno significado solamente cuando partíamos de una posición comunitaria, en la que el mismo lenguaje podía ser entendido y empleado por todos. Por lo tanto, aquí el diálogo era, en efecto, un instrumento que podía contribuir tanto a reforzar los lazos comunales como a mantenerlos firmes. Por consiguiente, hablar de lenguaje sería finalmente lo mismo que hablar de lo político⁷.

7 Hernando Nieto, Eduardo. Op. cit., p. 228. Cabe señalar que, desde el momento en que el comunitarismo critica, como señala Taylor, al atomismo (en la cuestión ontológica) y al individualismo (en la cuestión de defensa); asume, sin ambages, una postura ontológica holista (la sociedad o comunidad es anterior al individuo) (Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 239). Hernando Nieto entiende que, “el ‘Estado de naturaleza’ fue una simple invención de los autores modernos con el propósito de justificar el nuevo estado de cosas y poder tildar a lo antiguo (es decir el mundo medieval) como lo oscuro, primitivo y bárbaro en tanto que lo moderno era lo civilizado, lo bueno y superior. Por lo tanto, vamos a tener que definir el lenguaje como lo *político* (...) sin tener por ello que asumir el discurso *Arendtiano*, en el sentido de que el ámbito familiar correspondería a un espacio privado o no político”. Hernando Nieto, Eduardo., *Ibíd.* Con-

Pero este no es el caso en nuestras modernas sociedades desacralizadas, aquí no hay, ni por asomo, un punto de partida comunitario y menos aún unitario. No es casual que, en un contexto de preocupación semejante, Gadamer proceda a interpretar el relato de la torre de Babel⁸ y que Hernando Nieto, al iniciar el capítulo sobre *Los fundamentos de la democracia deliberativa*, lo tome como epígrafe⁹. La decisión de comportarnos de determinado modo supone la *prudente deliberación* propugnada por Aristóteles. El ideal del justo medio aparece, por ejemplo, cuando, en filosofía política, contemplamos las interminables discusiones entre decisionistas y normativistas.

Sin llegar a dramatizar demasiado los desacuerdos, hay que reconocer aquí, como asunto central, la unidad y solidaridad de un lenguaje común “que encarna energías indomables de la voluntad y una confianza sin límites en la propia vocación para la dominación (*Herrschaft*)”¹⁰. La comunidad existe *con* y *en* el lenguaje. Destruir la comunidad es hacer muchas lenguas *del* lenguaje.

cuendo con esta última posición, añadiendo algo que estimo esencial: si el lenguaje es lo *político*, entonces su existencia actual como *discurso* define la *política*.

8 Se trata del pasaje del Génesis 11, 4-8: “Y hagámonos un nombre, por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra”. Bajó Yahveh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los hijos de los hombres, y dijo Yahveh: “He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que cada cual no entienda el de su prójimo”. Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. *Ibidem*, p. 110.

9 *Ibidem*, p. 223.

10 Gadamer, Hans-Georg. *Op. cit.*, p. 110.

La *praxis* discursiva autónoma del sujeto moderno que crea *su propio idioma*, fragmenta el lenguaje común, la comunidad de la tradición declina y aparece la moderna torre de Babel. Como contraparte, la torre de Babel bíblica repite e invierte el problema de la unidad y la pluralidad. La unidad representa el peligro y la pluralidad su conjuración. Si bien lo que aquí nos interesa es el aspecto que tiene la torre de Babel, o lo que se le parezca, en nuestro mundo, también es justo reparar en la misteriosa ambigüedad del mito en cuestión: en su fase narrativa inicial es admirable en tanto comunidad y unión de propósito pero no bien es interpretado como desafío al poder divino deviene censurable y merece castigo. Un pasaje de Hegel, citado por Eco, viene al caso:

‘Qué es lo sagrado’, pregunta en cierta ocasión Goethe en un dístico. Y responde: ‘Lo que mantiene unidas muchas almas’... En la extensa llanura del Éufrates el hombre construye una ingente obra arquitectónica; todos trabajan en común y la comunidad de la construcción se convierte al mismo tiempo en el fin y el contenido de la obra misma. Más exactamente, esta creación de un vínculo social no queda como una simple unión patriarcal: al contrario, se ha disuelto la simple unidad familiar, y la construcción que se levanta hasta las nubes es la objetivación de esta unión anterior ahora disuelta y la realización de otra nueva y más amplia. Los pueblos de entonces trabajaron todos juntos, y del mismo modo que se habían reunido para llevar a cabo esta obra desmesurada, así también el producto de su actividad debía ser el vínculo que por medio del terreno excavado, de las piedras superpuestas y del cultivo, por así decir, arquitectónico de la tierra, unía unos con otros, igual que en nuestros tiempos son los hábitos, las costumbres y

la constitución política del Estado los que proporcionan tales vínculos¹¹.

En la visión de Hegel, la Torre parece presagiar el nacimiento del estado ético; la confusión de las lenguas es indudablemente el signo de que la unidad estatal no se perfila como universal sino que da lugar a diversas naciones. Pero ¿por qué lo que parece sagrado debe ser castigado? ¿Quizá porque se ha disuelto la (com)unidad familiar que entraña paternidad y filiación? ¿No se trata de una (com)unidad *demasiado humana* que ha perdido los lazos con lo divino? ¿Acaso los “vínculos” creados por la modernidad no atentan contra la familia y nos arrojan a la pura diversidad sin unidad?

Eco nos recuerda la tradición que dice que los pueblos, después de haberse reunido en este centro de unión para la construcción de tal obra, se separaron de nuevo; pero la empresa babilónica es, en cualquier caso, la condición del inicio de la historia social, política y científica, primer aviso de una era del progreso y de la razón. “Dramática intuición, redoble de tambor casi jacobino, antes de decapitar al modesto Adán y a su Antiguo Régimen lingüístico”¹². Pero la ejecución misma no es capital. El mito de la Torre como fracaso y drama sigue vivo aún hoy: “la Torre de Babel... es una exhibición de lo inacabado, de la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de concluir algo que sea del orden de la edificación, de la construcción arquitectónica”¹³.

11 Hegel: *Estética*, III, 1, 1. Milán: Feltrinelli, 1963, pp. 842-843, citado por Eco, Umberto en *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Crítica (Grijalbo), 1994, p. 286.

12 Eco, Umberto. *Ibidem*.

13 Derrida, Jacques. “Políticas de la amistad”. *Psyché. Inventiones de l'autre*. Paris: Galilée, 1980, p. 203.

Señala Gadamer que:

La historia de Occidente ha dado con suficiente claridad una respuesta a este relato. La respuesta se halla en el camino especial de la humanidad seguido en Occidente con el surgimiento de la ciencia –la ciencia y lo que hoy justamente denominamos “la ciencia”, es decir, preferentemente las ciencias de la naturaleza–. La “ciencia”, por suerte o por desgracia, no está condicionada por su dependencia lingüística; quizá lo está de otra manera, pero no como ciencia. Precisamente el gigantesco paso dado por la humanidad ya con el surgimiento del pensamiento griego consiste en que ha legitimado, por así decirlo, el *logos*, la lógica y, por tanto, las consecuencias necesarias del pensamiento en su abstracción sin miramientos. ¿No es la matemática el lenguaje unitario de la época moderna? Este es el origen de la situación de la historia universal en que se encuentra hoy en día la humanidad, tal como se formulaba en el texto citado. Parece como si ahora fuera posible llevar a cabo todo cuanto uno pueda proponerse. Esto se lo debemos a la capacidad de abstracción del hombre y a su matemática, en la que funda el dominio (*Beherrschung*) de las fuerzas naturales y que indirectamente comprende también nuestras fuerzas sociales¹⁴.

Cada cultura viva o comunidad lingüística considera su lengua como lengua “correcta” por naturaleza. Pero el asunto de fondo es que el esfuerzo de abstracción realizado por la humanidad mediante sus lenguas encierra un completo *olvido del lenguaje*.¹⁵ Las lenguas habladas indican el despertar de

14 Gadamer, Hans-Georg. Op. cit., p. 110.

15 Que, para nuestros fines, equivale al *olvido del ser*, pues “la Torre de Babel tiene que ver con una ruptura en la homogeneidad de la comu-

Occidente a la ciencia. La lengua griega y la lengua latina configuran las dos culturas formativas del mundo antiguo y de la historia de la ciencia. Sobre esas dos lenguas es que también toma fuerza la época moderna. No obstante, en esta última época hay que desarrollar lenguas nacionales propias para comunicar algo al prójimo, y para entenderse unos a otros. Conocemos algo del proceso por el que el lenguaje erudito y el eclesiástico del Medioevo condujeron, a través de las traducciones de la Biblia, al desarrollo de las lenguas nacionales. El caso es que, desde entonces, “sólo en la ciencia natural matemática y en sus éxitos técnicos se puede encontrar el lenguaje *único*, que quizá no se habla, pero que todos *deben leer*”¹⁶.

En suma, Dios multiplica las lenguas y el hombre, mediante su capacidad de abstracción, responde creando *la* lengua que acrecienta el dominio pero al precio de olvidar el lenguaje. Actualmente tenemos una técnica y simbología matemática de grandiosa *perfección* pero, al mismo tiempo, necesitamos nuestra razón para encauzar este inmenso potencial de conocimientos y capacidades. En este sentido, no hay por qué creer que los hombres, con la ayuda de la ciencia y la técnica, estén en situación de resolver el problema de organizar la coexistencia pacífica entre los pueblos y preservar los recursos de la naturaleza. Por más maravillas que presente el desarrollo de la ciencia y de la técnica debemos entender que el

nidad y, por consiguiente, con el inicio de un conflicto. Sin embargo, la razón por que surge esta fragmentación se debe exclusivamente al hecho de que son los hombres quienes intentan librarse del control divino, es decir, deciden ser autónomos desafiando el saber y la verdad metafísica” (Hernando Nieto, Eduardo. 2000, p. 229. Este autor, a su vez, remite a Voegelin, Eric. *Order and History*. Vol. I: Israel and Revelation. Louisiana State University: Baton Rouge, 1956, pp. 16-19).

16 Gadamer, Hans-Georg. Op. cit., p. 113. La cursiva es nuestra.

fundamento de la civilización no es la matemática, sino la constitución lingüística de los hombres (o, en términos más amplios, su ser semiótico).

El hombre instituye nombres para todo pero, tras el pecado original, se embarca en una empresa contraria a Dios. El enigma del lenguaje se cumple entre estos extremos. La nostalgia de la lengua unitaria –una *Característica Universalis* (Lulio), una *Ars Combinatoria* (Leibniz y los matemáticos de su época)¹⁷– y las numerosas tentativas por lograrla, abrieron el camino del progreso y de la capacidad técnica pero también generaron una señal de alarma que provino del pensamiento romántico, en especial de Wilhelm von Humboldt, quien funda la filosofía del lenguaje y la lingüística comparada. El lenguaje, elemento mismo del pensamiento, entra en la conciencia como productividad siempre abierta en su universalidad y diversidad autocreadoras. En este siglo, básicamente con Wittgenstein y su interés por el lenguaje ordinario, se da el llamado *linguistic turn*, un viraje hacia la “lingüisticidad”, hacia el uso del lenguaje en la forma de comunicarnos cotidianamente unos con otros¹⁸. Asimismo, en la transición del neokantismo a la fenomenología, que desemboca en la hermenéutica, el lenguaje no es instrumento, es acontecimiento: ser lenguaje es lo propio del *Dasein*. La palabra es algo que nos

17 Estos diversos proyectos están minuciosamente desarrollados por Eco, 1994. En líneas generales, Eco destaca la revalorización de Babel. La multiplicación (que no es confusión) de las lenguas reaparece, desde el siglo XVIII, como un fenómeno, además de natural, socialmente positivo.

18 Es pertinente observar aquí que el criterio de *lingüisticidad* por sí solo resulta insuficiente si no se asume, con el “segundo” Wittgenstein, que hay que dejar de hablar del pensamiento como “actividad mental” y

sobreviene, que nos afecta. Este acontecimiento no es representable con símbolos conceptuales. No confundamos: la representación de lo dicho no es lo mismo que la palabra que acontece en todo orden expresivo.

Camino / Horizonte

Estas dos últimas vertientes (filosofía del lenguaje ordinario y hermenéutica) confluyen en la vivencia del lenguaje como *praxis*. Como lo que pertenece a los hombres en cuanto están juntos unos *con* otros y *frente* a otros. Como lo que pertenece al diálogo. El lenguaje sólo es lo que es si porta tentativas de entendimiento, si conduce a la comunicación, a discutir el pro y el contra; si es respuesta y pregunta (y no exclusivamente proposición y juicio). El lenguaje aparece como “un *estar en camino a lo común* de unos con otros (*ein Unterwegs zum Miteinander*) y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición”¹⁹.

En este orden de reflexión, *mundo* significa *hombre*²⁰. Si el mundo, desde el hombre, es aquello dentro y en medio de lo que está, entonces, comprender, entender (*Verstehen*), es

entenderlo más bien como la actividad de operar con signos (Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos S.A., 1968, p. 31). Atendiendo a la etimología de ‘signo’ podemos colegir de aquí una concepción *semiótica* del pensamiento. La *lingüística*, ligada a la expresión, presupone, pues, la *semiotividad* de los contenidos de pensamiento. Como las palabras son, entre otras, expresiones que *están-por* estos contenidos, podemos inferir que el criterio de *semiotividad* tiene más alcance que el de *lingüística*. Lo desborda e incluye.

19 Gadamer, Hans-Georg. Op. cit., p. 116. La cursiva es nuestra.

20 Gadamer recurre a la etimología germánica e indogermánica. Resumiendo su examen diremos que *Welt* resulta de una composición de

comprenderse, entenderse (*Sich-Verstehen*) en el mundo. Hacer(se) mundo. Esta identidad de lo transitivo y lo reflexivo lleva a identificar ética y política como dimensiones de este ser en el mundo en el que intentamos entendernos. De este hacemos mundo unos con otros y unos frente a otros. El mundo no es, pues, objeto. Existe como horizonte; esto es, como experiencia viva, intensa y extensa, de una mirada y una captación dirigidas hacia el infinito de la lejanía. A cada esfuerzo y a cada paso, por grandes que sean, el mundo *retrocede* ante nosotros abriendo, a su vez, nuevos horizontes²¹.

El mundo es un campo sin límites en el que trazamos

Wer (hombre, varón) y *alt* (antiguo, edad). Luego, para el germano antiguo, mundo significa “edad o tiempo vital del hombre”. Gadamer, Hans-Georg. Op. cit., pp. 116-117.

- 21 “Ya Kant ha mostrado en su doctrina de las antinomias, en la famosa crítica a la ‘metafísica dogmática’ que el mundo como todo nunca es algo dado y por tanto tampoco puede ser explicado como un todo dado con las categorías de la experiencia científica” (Gadamer, Hans-Georg. Op. cit., p. 118). Sin embargo, en el marco de su crítica al neokantismo, Heidegger hace notar que el lenguaje es “logizado” como si fuese una objetivación, como ‘considerando que tiene naturaleza de objeto’. La tendencia del idealismo alemán, que no le había dedicado al lenguaje ninguna atención, se impone. Incluso en la aplicación al concepto de valor, la fenomenología, aunque intentó evitar el logicismo, perseveró no obstante en su defensa de la objetividad de los valores (Max Scheler, Nicolai Hartmann). Sólo el tardío Natorp creyó haber descubierto en el lenguaje ‘finalmente, finalmente’ la verdadera clave. Incluso en el imponente desarrollo ulterior de la escuela de Marburgo que Ernst Cassirer presentó en su *Filosofía de las formas simbólicas*, a pesar de ocupar el lenguaje un gran espacio y de utilizar con un conocimiento universal la ciencia moderna del lenguaje en que pervive la gran herencia de Wilhelm von Humboldt y, por tanto, un principio idealista fundamental, la subjetividad trascendental del neokantismo, sin embargo, no se pone en cuestión. De modo que hay que dar cuenta de por qué la fenomenología, que ha puesto en franquía el tema del mundo de la vida, realmente no ha hecho suyo el tema del lenguaje. Naturalmente, a Husserl

fronteras y puentes, en el que buscamos orientación, dirección, sentido. No hay horizonte sin centro sensible, lugar éste de la intensidad máxima para una extensión mínima: *yo/nosotros* desde el que el mundo se ordena. Los horizontes delimitan el dominio de la presencia ocupado por los *otros significativos* que pueden devenir *nosotros* o quedar como *ustedes*. Los horizontes corresponden, pues, a la intensidad mínima para una extensión máxima; más allá, proyectan el dominio de la ausencia. Nada de lo que está situado en los horizontes de nuestro mundo puede afectarnos con una intensidad sufi-

no se le pasó por alto el significado especial que el lenguaje posee para el mundo de la vida. Su libro *Lógica formal y trascendental*, que es casi coetáneo de *El ser y el tiempo* de Heidegger, sigue siendo a este respecto un testimonio clarificador. Efectivamente, Husserl había dejado tras de sí hacía largo tiempo el reducido ámbito de problemas de las *Investigaciones lógicas* y se había aproximado bastante, gracias al desarrollo ulterior de la 'génesis pasiva', a la esencia del lenguaje. Al mismo tiempo, quedó incólume el fundamento cartesiano de su fenomenología trascendental. Sólo cuando el joven Heidegger dejó tras de sí, bajo la influencia de los trabajos de Wilhelm Dilthey, 'el fantástico e idealizado ego trascendental' y habló de los 'mundos' del mundo de la vida, puso en el centro del nuevo planteamiento de la pregunta por el ser el problema del tiempo y, con ello, también el lenguaje. Esto provocó un nuevo giro". (Gadamer, Hans-Georg. Op. cit., pp. 68-69). El presupuesto positivista del mundo y del lenguaje como cosas dadas aunado al principio de la autoconciencia (en el que se funda el idealismo alemán) tienen repercusión doctrinaria en la política: en el liberalismo, el individuo aparece como entidad *anterior* al mundo social e histórico que *le va a ser dado*. Antes de esta donación, conoce sus necesidades y deseos. La crítica de De Maistre es, a este respecto, contundente. Para este autor "el hombre aislado" es una "perversión contranatural": "Tú no puedes cavar bajo la sociedad para descubrir el estado natural del hombre por la simple razón de que 'la sociedad es contemporánea al hombre'". (Holmes, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993, pp. 16, citado por Hernando Nieto, Eduardo. Op. cit., p. 76).

ciente; esta pérdida de intensidad permite apreciar la distancia que nos separa, como centro, de los horizontes. Pero la aparición de una intensidad muy fuerte en el horizonte señala, de golpe, la formación de otro mundo, concurrente con el nuestro, el mundo de la alteridad. Ese *alter*, sentido y concebido como enemigo, fundamenta la política como guerra. Sentido y concebido como virtual socio, fundamenta la política como diálogo.

Al respecto, Taylor explica el paso del *para-ti-y-para-mí* al *para-nosotros* como creación del espacio público²². En este paso es fundamental el simulacro, es decir, la capacidad para ponernos en el lugar del otro, para imaginar las cosas desde su mundo (imparcialidad, *fr nhs*). Es fácil visualizar la modernidad liberal como *campo de múltiples mundos sin mundo* que favorece tensiones, confusiones y choques.

El horizonte es el límite y la ausencia de límite. Es la pérdida del horizonte en el horizonte. De ahí que nuestro ser en medio del mundo tampoco es algo dado²³. Estamos a medio camino entre nuestra condición de seres vivos de la especie

22 Taylor, Charles. Op. cit., pp. 248-253.

23 El fetichismo de “lo dado” sigue inspirando el residual positivismo dominante. Basta advertir el incuestionado prestigio de los hechos. “‘Atenerse a los hechos’ sigue siendo el primer mandamiento de la ética científica. Cuando la verdad es, más bien, que lo que en cada caso tomamos por *hechos* dista de ser una neutra presencia, pacíficamente compartida (hágase, si no, el sencillo experimento de leer unos cuantos periódicos del mismo día o, mejor, de grabar los telediarios de las diversas cadenas y compararlos). Ni los presuntos *hechos* son las cosas reales, ni la facticidad objetivada es el ser natural. La transposición práctica de la amalgama que resulta de tal confusión se detecta bien al recapacitar en lo que se entiende entre nosotros por ‘moral civil’ o simplemente por ‘ética’”. Alejandro Llano citado por MacIntyre, Alasdair. Op. cit., pp. 12-13.

animal y seres naturales dotados de una peligrosa capacidad de pensar. Los demás seres vivientes –sometidos obedientemente a la naturaleza– son *naturalmente naturales*; el hombre ha sido expulsado del Paraíso, ha perdido la inocencia original, ha sido puesto fuera de las líneas del instinto, es *naturalmente artificial*. Está *puesto aparte* en una singular libertad. Come del árbol del conocimiento y, deslumbrado por su ciencia, se siente autónomo, se desliga de Dios y forma comunidad para construir la Torre, es castigado e inventa la lengua abstracta (del progreso moderno) que, en teoría, todos *deben* hablar pero que, en la práctica, sólo hablan quienes tienen su porción de *poder*. La libertad se afirma como dominio sobre otro.

Libertad / Realidad

Entonces, ¿qué hacer con la libertad? ¿La merecemos? ¿Qué hacer con esto que no se puede explicar mediante ninguna ciencia? Formulo estas preguntas porque me parece que los principales problemas de la filosofía práctica tienen que ver con el proyecto moderno del “mundo libre”²⁴, con las aporías del liberalismo. Bajo la autoridad de Kant, la modernidad entiende la libertad como “hecho de razón”. Desde la *Expul-*

24 “La existencia de Dios, entendida como un gran marco trascendente externo como interno a los seres humanos, aislaba el problema de los conflictos de derechos, que era un producto inevitable de la noción de autonomía y de libre voluntad. Esta noción, evidentemente, se encuadraba en el esquema filosófico moderno y le correspondía a los seres humanos por el hecho de ser tales quienes, al no estar subordinados a nada ni a nadie, tendían a expandirse y a colisionar. El espíritu de los modernos no era al final otra cosa que una conciencia desbordada e ili-

sión del paraíso hasta la fundación del *Estado de derecho*, *Leviathan* de por medio, se da un recorrido que es leído como paso de la barbarie a la civilización. Marcadas por Rousseau, las tesis *iusnaturalistas* y *neokantianas* o *neohegelianas* como las del *liberalismo político* de Rawls, leen este recorrido como cambio de la *racionalidad* del estado de naturaleza (o egoísmo) a la *razonabilidad* (o altruismo) de la sociedad civil²⁵. No obstante, Hobbes, precursor paradigmático (con Maquiavelo) del realismo político, extraía de su análisis histórico, enseñanzas críticas contra la libertad y la autonomía, pues éstas dañan la autoridad y desalientan la obediencia conduciendo al estado de guerra civil, esto es, de naturaleza. Su conciencia de la *babelización* natural lo habilitaba para tomar distancia de la quimera de la felicidad liberal, para desengañarse de la realización del sumo bien o de la felicidad en esta vida: si bien se

mitada que chocaba irremediabilmente con otras conciencias también desbordadas e ilimitadas, y el cristianismo de De Maistre era como un freno que tendía a limitar esta expansión. Al mismo tiempo –y esto era una tónica del pensamiento reaccionario–, existía en él un desprecio y un temor a los hombres que se hallaban demasiado corrompidos para merecer la libertad y, por ende, ni siquiera sabían como usarla”. (Hernando Nieto, Eduardo. Op. cit., 2000, p. 87). Continuando en la línea del pensamiento reaccionario, Schmitt, en su *Verfassungslehre* (Teoría de la Constitución), “puntualizaba enfáticamente que el liberalismo no podía ser un concepto político ni que tampoco era una forma de gobierno, pues sería imposible establecer una Constitución basada únicamente con principios liberales. Parafraseando a Mazzini, señalaba que la libertad no establecía ni constituía nada. Precisamente el liberalismo, al proclamar la autonomía individual, desestabilizaba las bases políticas de cualquier comunidad (la homogeneidad). Por esta razón, el liberalismo requería hacer una mixtura entre el individualismo que preconizaba y algunos de los principios políticos formales que se adecuasen al tipo de organización política que deseaba”, (Hernando Nieto, Eduardo. *Ibidem*, p. 153).

25 Hernando Nieto, Eduardo. *Ibidem*, p. 227.

podía imaginar la existencia de un orden perfecto externo a los hombres; éstos, corruptos como son, resultaban incapaces de alcanzar esta verdad con su razón instrumental. En el contexto de esta crítica es que, el día de hoy, debemos darnos por satisfechos si logramos preservar la vida pacífica y la armonía social. Pero el realismo político, del que Hobbes fue maestro, indica que no se trata sólo de que estemos en desacuerdo. Es que no estamos de acuerdo ni siquiera acerca de la naturaleza de nuestros desacuerdos²⁶. Habitamos una Babel intelectual porque condicionamos el diálogo a nuestras desmesuradas expectativas de autonomía individual. El otro se aleja por el horizonte de nuestro mundo, lo perdemos de vista y él nos pierde de vista. Aumenta la distancia y se debilita la intensidad del afecto. No hay qué compartir para fusionar horizontes.

Retórica / Narrativas

26 Esta lúcida apreciación es enunciada por Alejandro Llano en la presentación del libro de MacIntyre titulado *Tres versiones rivales de la ética*. Es pertinente seguir la reflexión, pues se entrama firmemente con el tema del presente ensayo: “En realidad, no sabemos qué significa ‘saber’. Y lo peor es que no nos arriesgamos a aceptarlo. Vivimos en una generalizada ficción intelectual. Procedemos como si hubiera un conjunto de temas y métodos sobre los que cabe discutir y llegar a un cierto resultado aceptable por todos. Pero no es así. Nuestros puntos de partida son contrapuestos; nuestros métodos, incommensurables; nuestros intereses teóricos y prácticos, divergentes; nuestro lenguaje, equívoco. *La Babel intelectual que habitamos* se enmascara, alternativamente, de academicismo puntilloso o de liberal tolerancia. Mas seguimos ignorando cuál es el estatuto personal y social del saber. Puede haber –y hay– avances en cuestiones científicas de detalle. Otra cosa bien distinta es que haya progreso en el conocimiento de las grandes cuestiones antropológicas y éticas: ni siquiera tenemos criterios compartidos para decidirlo” (MacIntyre, Alasdair. Op. cit., pp. 11-12. La cursiva es nuestra.

Es pertinente aquí invocar el concepto platónico de lo incondicionado (ἀνυπόθετον) es decir, aquello que es necesario para mantener una conversación y que representa el subsuelo de todo entendimiento mutuo, imprescindible para que tenga lugar, en el curso de la exposición de las diferencias, el recíproco convencerse. De este modo, lo incondicionado adopta el sentido relativo de un principio para entenderse mutuamente²⁷.

Lo incondicionado se relaciona, pues, con una tradición-marco en la que se inscribe el diálogo. Se trata de aquello en que ambos interlocutores concuerdan sin que sea menester ninguna justificación. Es lo que ambos reconocen. Aquello que está al comienzo (es decir, los principios), es lo que no puede ser ni derivado ni demostrado²⁸. Ahora bien, estos principios no son inmóviles ni rígidos, se presentan en narrativas dialécticas en las que los principios lógico-ontológicos que se

27 Este concepto platónico, tal como aparece en la *República* VI, 510b-511b, configura el paso decisivo que conduce a la dialéctica como arte de preguntar y responder. En la cultura griega, lo escrito era sólo un esbozo para la audición y la comprensión. Mientras que en matemáticas se trata del concepto técnico de la condición, que pertenece a la lógica de la prueba matemática, lo incondicionado aparece, en la dialéctica, como principio de entendimiento, se refiere al juego de pregunta y respuesta, de la conversación que procura alcanzar el entendimiento mutuo, que muestra al otro su no saber y le abre los ojos.

28 Gadamer nos recuerda que Aristóteles “sabía que su genuino trabajo filosófico era una persuasión, una inducción de los comienzos y los principios y no pretendía ser silogística. La lógica de la inducción (επαγωγέ) no es realmente propia de la analítica, sino más bien de la tópica, esto es, de una dialéctica que es al mismo tiempo una retórica que, por lo demás, está orientada a la cosa. (...) el proceso de entendimiento mutuo por medio de la *dibairesis* es un proceso rememorativo que avanza convenciendo al otro porque el otro rememora. No se trata de

van descubriendo se refieren analógicamente a su posible culminación como fines. *Arché* significa tanto “comienzo” como “dominio”.

En este contexto se sitúa el proyecto de rehabilitación de la retórica propugnado desde la hermenéutica. Se trata de devolverle la vasta extensión de su validez, que le fue arrebatada en los comienzos de la modernidad por la ciencia matemática de la naturaleza y por la teoría del método.

La retórica refiere a la totalidad del saber acerca del mundo concebido lingüísticamente, e inserto en una comunidad lingüística, refiere al saber acerca del mundo con todos sus contenidos como Vico vio y defendió frente a la crítica moderna. Esto cuadra admirablemente con la expresión de Husserl “mundo de la vida”²⁹.

La retórica incluye lo que luego se llamó “estética” y lo que desde la antigüedad se denomina “poética”. En el tema que nos ocupa, la retórica abarca todo el ámbito de nuestra vida social, cualquier relación recíproca que establezcamos en la familia, en la esfera pública, en la política y el derecho, en el culto y la educación, en el comercio y la industria. Gadamer nos explica que fue el moderno concepto de método (como fundamento de las ciencias empíricas modernas) el que desprestigió el término “retórica”, dándole una connotación crítica, especialmente cuando se aplica a la prosa científica. De ahí la costumbre de reprochar, incluso a los textos poéticos, el carácter “retórico”. Así, tanto desde la investigación estricta co-

estar libre de contradicción, como exige la demostración lógica y la matemática y como ciertamente se requiere en toda argumentación, como consecuencia lógica” (Gadamer, Hans-Georg. Op. cit., p. 77).

29 Gadamer. Op. cit., p. 78.

mo desde la poesía pura, la consigna moderna es *extirpar la retórica*. Este es otro síntoma del *olvido del lenguaje*. Frente a esta actitud nos corresponde *recordar* que el concepto clásico de retórica remite a toda la convivencia y al entendimiento mutuo que discurre entre los hombres en formas simbólicas. La perspectiva semiótica es aquí decisiva pues el lenguaje no sólo es lenguaje de meras palabras. También hay el lenguaje de los ojos, de las manos, la ostensión y la llamada. La retórica deviene principio organizador de las capas de profundidad del discurso, esto es, de la comunicación entre los hombres. Allí donde unos hombres se relacionan con otros está siempre el lenguaje³⁰.

La rehabilitación de la retórica en el ámbito del lenguaje tiene como correlato la reivindicación de un concepto fuerte de comunidad (pluralidad de iguales que forman unidad) en el ámbito de la filosofía práctica. Desde la perspectiva de la comunidad, el mundo actual es un mundo destrozado, anómico. En nuestro mundo, cada vez más colectivizado, la comunidad real parece cada vez más inconcebible. Taylor ya ha explicado con detalle los conflictos entre la política de la igualdad y la de la diferencia³¹. Por otro lado, las tensiones entre liber-

30 Cabe recoger aquí una frase de Gadamer que entraña profunda sabiduría: “Las palabras siempre son respuestas, incluso cuando son preguntas” (Gadamer. Op. cit., p. 79). Por otro lado, resulta instructiva una referencia a los últimos desarrollos de la semiótica de inspiración fenomenológica en la que el principio organizador de la *orientación discursiva* es el *punto de vista*, el principio organizador de la *homogeneidad* de los universos figurativos del discurso es el *semi-simbolismo* y el principio organizador de la *estratificación* en *profundidad* de las “capas” y dimensiones del discurso, es la *retórica*. La retórica es, entonces, considerada, principio de *profundidad* del discurso. Estas tesis están desarrolladas en Fontanille, Jacques. *Sémiotique du discours*. Limoges: Pulim, 1998.

tad e igualdad parecen irresolubles. La ética del derecho tiende a prevalecer sobre la del bien. Las recaídas en el relativismo resultan inevitables. Y a todo esto, las discusiones permanecen en estado inconclusivo. Incluso subsisten serias confusiones. Así, por ejemplo, en su afán de distinción de las dos grandes posiciones en cuestiones de defensa (*advocacy issues*), Taylor trata lo comunitario casi como sinónimo de lo colectivo, olvidando que los procesos de atomización y de colectivización, lejos de excluirse, marchan paralelamente. No son más que dos aspectos inseparables de una misma desvitalización. La acción puede ser colectiva pero lo importante sigue siendo individual. El bien común se constituye, sin residuo, a partir de los bienes individuales. Por eso es que, para dar espacio a repúblicas en funcionamiento, resulta vital el rescate del *patriotismo* propugnado por la tradición cívico-humanista.

Es necesario, por ello, *religar* la filosofía práctica con un *telos*, concebirla como arte guiado por la virtud y recibido de maestros que lo encarnan. Como *ergón* de una *techné* transmitida y perfeccionada por la dinámica de la tradición. El ideal de autonomía *desligó* a la filosofía práctica de la metafísica, hoy es menester *religarlas* reconociendo una filiación de aquélla respecto de esta³². La ética natural sólo podrá convivir con los principios de la ética fundada en la fe si ambas se reconocen hermanas. En los mismos términos, la razón analítica debe convivir con la razón narrativa (que es, incluso, más ori-

31 “La política del reconocimiento”. Taylor, Charles. Op. cit.

32 “Vivimos, en verdad, en un mundo en que la idea misma de filiación tiende a perder el contenido sustancial que presentaba en otras sociedades. La filosofía de las luces, que bajo nuevas formas triunfa hoy día, pretende en realidad relegar a un oscuro plano mental, con otras tantas

ginaria). Nuestro mundo, nuestra historia, configuran un dominio que no admite determinaciones y categorías que sólo son válidas para los objetos. La retórica de nuestra vida-relato nos permite reconocer esa profundidad transhistórica de la historia; esto es, ese misterioso sentido de eternidad que nos da una medida de elevación por encima de nuestro ser (en el) mundo.

De ahí que, a los excesos de atomismo ontológico y del individualismo ético, estético y epistémico, hay que oponer un coherente holismo metafísico y una renovada recuperación de espiritualidad guiada por la prudencia (virtud aristotélica por antonomasia cuya vigencia es indiscutible). Esto último resulta ser lo más arduo, la búsqueda de una narrativa de la vida como don que, aspirando a universalizarse, insuffle sentido de misterio y, por lo tanto, de trascendencia. Que nos recuerde permanentemente que siempre será más lo que no sabemos que lo que sabemos.

Los problemas se resuelven, los misterios no. Allí está Babel. Podemos volver y volver sobre el tema de la Torre pero, perplejos, no agotaremos nunca las preguntas.

supersticiones, esta creencia en la realidad metafísica de la filiación, y es importante poner al desnudo la concepción casi exclusivamente negativa que tiende a instaurar ante nuestros ojos. Creo que se define ante todo por no reconocer a la vida –al hecho de vivir– un valor que permita tratarlo como un don”. (Marcel, Gabriel. *El misterio del ser*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 162). Obviamente, desde que la *paternidad* como valor ha dejado de existir, el concepto de *patria* sufre las consecuencias. MacIntyre es contundente al postular, tal como ocurría en las sociedades tradicionales, la filosofía como arte propio de una tradición que va de maestros reconocidos a discípulos que los reconocen. La modernidad ha forjado, pues, una idea desencarnada del espíritu. Éste aparece como existencia separada. La tradición entiende que, en realidad, el espíritu sólo se constituye a condición de encarnarse.

La filosofía (en la) práctica, constantemente desafiada por muchos y cada vez más difíciles problemas, debe recordar, evocando a Marcel, que lo esencial de su actitud y de su identidad tiene que ver con misterios, no con problemas.

Bibliografía

- Derrida, Jacques
1980 "Des tours de Babel". *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- 1998 *Políticas de la amistad*. Valladolid: Ediciones Trotta.
- Eco, Umberto
1994 *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Crítica (Grijalbo).
- Fontanille, Jacques
1998 *Sémiotique du discours*. Limoges: Pulim.
- Gadamer, Hans-Georg
1997 *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Hernando Nieto, Eduardo
2000 *Pensando peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Koselleck, Reinhart & Gadamer, Hans-Georg
1997 *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, Alasdair
1992 *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Marcel, Gabriel

- 1964 *El misterio del ser*. Buenos Aires:
Editorial Sudamericana.
- Taylor, Charles
1997 *Argumentos filosóficos*. Barcelona:
Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig
1968 *Cuadernos azul y marrón*. Madrid:
Tecnos S.A.